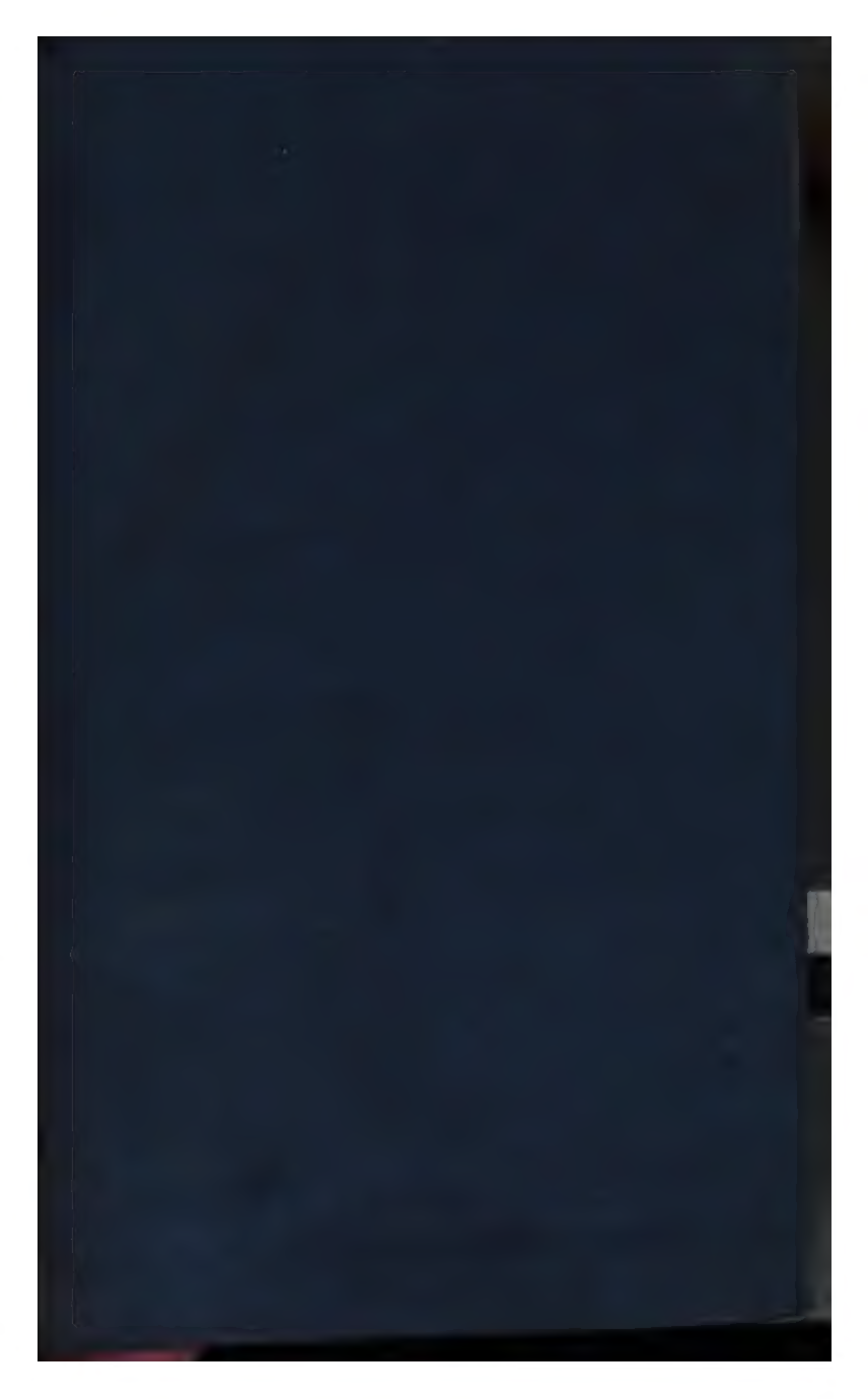












Zeitschrift

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Herausgegeben

von den Geschäftsführern,

in Halle Dr. **Gosche**, Dr. **Schlottmann**, in Leipzig Dr. **Fleischer**, Dr. **Loth**,

unter der verantwortlichen Redaction

des Prof. Dr. Otto Loth.

Ein und dreissigster Band.

Mit 11 Tafeln.

Leipzig 1877

in Commission bei F. A. Brockhaus.

Inhalt

des ein und dreissigsten Bandes der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Tafeln.

Beilagen.

Nachrichten über Angelegenheiten der D. M. Gesellschaft.

Zum Ehrenmitgliede der Gesellschaft ist in Folge einstimmigen Beschlusses des Gesammtvorstandes ernannt worden:

Herr Professor Dr. A. F. Pott in Halle.

Als ordentliche Mitglieder sind der Gesellschaft beigetreten:

Für 1877:

934 Herr Adolf Holtzmann, Professor am Paedagogium in Durlach.

935 „ Franz Hoffert in Budapest.

936 „ H. Kern, Professor an der Universität in Leiden.

937 „ Dr. Trieber, Gymnasiallehrer in Frankfurt a/M.

938 „ Dr. Otto Schmid, Professor der Theologie in Linz.

939 „ Jos. Kubat, Jurist in Prag.

Für 1878:

940 Herr Karl Bezold, stud. orient. in München.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft die ordentlichen Mitglieder:

Herrn Prof. Dr. Adam Martinet in Bamberg, † 11. October 1877.

„ Prof. Dr. Anton Muchlinski in Warschau, † 25. October 1877.

„ Prof. Dr. J. Ch. K. von Hofmann in Erlangen, † 20. December 1877.

Verzeichniss der bis zum 31. December 1877 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.[1])

(Vgl. die Nachrichten über Angelegenheiten der D. M. G. in diesem Bd. S. XXVIII – XXXII.)

I. Fortsetzungen.

Von der Kaiserl. Russ. Akad. d. Wiss. zu St. Petersburg:

1. Zu Nr. 9. Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg. Tome XXIII. (Feuilles 26—32). Fol. Tome XXIV, No. 1, 2, 3. Fol.

Von der Königl. Asiat. Gesellschaft von Grossbritannien und Irland:

2. Zu Nr. 29. The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland. New Series Vol. IX. Part II. July 1877. London. 8.

Von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft:

3. Zu Nr. 155. Zeitschrift der D. M. G. XXXI. Bd. Heft II und III. Leipzig 1877. 8.

Von der Kaiserl. Akademie d. Wissensch. in Wien:

4. Zu Nr. 294. a. Sitzungsberichte der kaiserl. Akad. d. Wissensch. Philos.-histor. Cl. LXXII. Bd. Heft III. Jahrg. 1876. März. — LXXIII. Bd. Heft I—II. Jahrg. 1876. April, Mai. Heft III—IV. Jahrg. 1876. Juni, Juli. Wien 1876. Gr. 8.

5. Zu Nr. 295. a. Archiv für österreichische Geschichte. Vierundfünfzigster Band. Zweite Hälfte. Wien 1876. Gr. 8.

6. Zu Nr. 295. c. Fontes rerum austriacarum. Oesterreichische Geschichtsquellen. Zweite Abtheilung. Diplomataria et Acta. XXXIX. Band. Urkundenbuch des Benediktiner-Stiftes St. Paul in Kärnten. Wien 1876. Gr. 8.

Von der Königl. Asiatischen Gesellschaft von Bengalen:

7. Zu Nr. 593 und 594. Bibliotheca Indica. New Series. No. 364. Bhámatí, a Gloss on Śaṅkara Áchárya's Commentary on the Brahma Sútras. By Váchaspati Miśra. Ed. by Paṇdit Bála Śástrí. Fasc. IV. Benares 1877. 8. — Nr. 355, 356, 361, 365, 366, 369, 371. Sama Veda Saṅhitá, with the Commentary of Sáyana Áchárya. Ed. by Satyavrata Sámaśramí. Vol. III, Fasc. VII. Vol. IV, Fasc. I, II, III, IV, V, VI. Calc. 1877. 8. — No. 360, 367, 372. Chaturvarga-Chintámani. By Hemádri. Ed. by Paṇdita Bharatachandra Śiromaṇi. Vol. II. Vrata-khaṇḍa. Fasc. VII, VIII, IX. Calc. 1877. 8. — No. 357, 373. The Agni Puráṇa. A system of Hindu Mythology and Tradition. Ed. by Rájendralála Mitra. Fasc. IX, X. Calc.

1) Die geehrten Einsender werden ersucht, die Aufführung ihrer Geschenke in diesem fortlaufenden Verzeichnisse zugleich als den von der Bibliothek ausgestellten Empfangsschein zu betrachten.

Die Bibliotheksverwaltung der D. M. G.
Prof. Müller. Prof. Fleischer.

1877. 8. — No. 349, 350, 370. The Áin i Akbarí by Abul Fazl i Mubárak i 'Allámí, ed. by H. Blochmann, M. A. Fasc. XVIII. (Part II, No. 3.) Calc. 1876. Fol. — Fasc. XIX. (Part II, No. 4.) Calc. 1876. Fol. — Fasc. XX. (Part II, No. 5.) Calc. 1877. Fol. — No. 352, 353, 362, 363. The Akbarnámah by Abul Fazl i Mubárak i 'Allámí, ed. by Maulawí 'Abd-ur-rahim. Vol. I. Fasc. V & VI. Vol. II. Fasc. I. Calc. 1876. 1877. Fol.

Old Series, No. 368. The Mímaṅsá Darśana. With the Commentary of Śavara Svámin, ed. by Maheśachandra Nyáyarata. Fasc. XIII. Calc. 1877. 8.

Von der Königl. Geograph. Gesellschaft in London:

8. Zu Nr. 609. c. und d. Proceedings of the R. Geographical Society. Vol. XXI. No. IV. Published July 23rd, 1877. London. 8. Vol. XXI. No. V. Address at the anniversary Meeting of the R. Geogr. Soc., 28th May 1877. By Sir *Rutherford Alcock*, President. Together with the Presentation of the Royal and other Awards. London. 8. Vol. XXI. No. VI. Published September 19th, 1877. London. 8.

Von der Königl. Preuss. Akademie d. Wissensch. zu Berlin:

9. Zu Nr. 641. Philologische und historische Abhandlungen der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Aus d. J. 1876. Berlin 1877. 4.

10. Zu Nr. 642. a. Monatsbericht d. K. Preuss. Akad. d. Wissensch. zu Berlin. Mai, Juni, Juli, August 1877. Berlin 1877. 8.

Von der Königl. Asiatischen Zweiggesellschaft in Bombay:

11. Zu Nr. 937. The Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society. 1876. No. XXXIV. Vol. XII. Bombay 1877. 8.

Von der Königl. Asiatischen Gesellschaft in Bengalen:

12. Zu Nr. 1044. a. Journal of the Asiatic Society of Bengal. Vol. XLV, Part I, No. III. 1876. Ed. by the Philological Secretary. Calc. 1876. 8. Vol. XLV, Part II, No. IV. 1876. Ed. by the Natural History Secretary. Calc. 1876. 8. — Vol. XLVI, Part I, No. 1. 1877. Ed. by the Philological Secretary Calc. 1877. 8. — Vol. XLVI, Part II, No. 1. 1877. Ed. by the Natural History Secretary. Calc. 1877. 8.

b. Proceedings of the As. Soc. of Bengal. No. IX. November, No. X. December 1876. No. I. January. No. II. February; No. II & IV. March and April, No. V. May 1877. Calc. 1877. 8.

Von dem Smithson'schen Institut:

13. Zu Nr. 1101. a. Annual report of the board of regents of the Smithsonian Institution, showing the operations, expenditures and condition of the institution for the year 1876. Washington 1877. 8.

Von dem historischen Vereine für Steiermark:

14. Zu Nr. 1232. a. Mittheilungen des histor. Vereins für Steiermark. XXV. Heft. Graz 1877. 8.

15. Zu Nr. 1232. a. und 2727. Beiträge zur Kunde steiermärkischer Geschichtsquellen. 14. Jahrgang. Graz 1877. 8.

Von der Geograph. Gesellschaft in Paris:

16. Zu Nr. 1521. Bulletin de la Société de Géographie. Juillet 1877. Paris 1877. 8.

Von dem Königl. Institute für die Sprach-, Länder- und Völkerkunde von Niederländisch-Indien:

17. Zu Nr. 1674. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indië. 1e Deel, 2e Stuk. 's Gravenhage 1877. 8.

Von der Königl. Bayer. Akad. d. Wissensch. in München:

18. Zu Nr. 2327. Sitzungsberichte der philosophisch-philol. und histor. Classe der kgl. bayer. Akad. der Wissensch. in München. 1877. Heft II. 8.

Von dem Herausgeber:

19. Zu Nr. 2574. An Arabic-English Lexicon &c. by *Edward William Lane.* Book I, Part 6 غ — ف. Edited with a Memoir by *Stanley Lane Poole.* London 1877. Fol.

Von der Verlagsbuchhandlung J. C. Hinrichs:

20. Zu Nr. 2771. Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde. Herausg. von *R. Lepsius* unter Mitwirkung von *H. Brugsch.* 15. Jahrg. 3. Heft. Juli—September. Leipzig 1877. 4.

Von der amerik. philos. Gesellschaft:

21. Zu Nr. 2971 und 3097. Proceedings of the American philosophical Society, held at Philadelphia, for promoting useful knowledge. Vol. XVI. January to May, 1877. No. 99. 8.

Von dem Verfasser:

22. Zu Nr. 3117. Syrie Centrale. Inscriptions sémitiques publiées par le Cte *de Vogüé.* Deuxième partie. Paris 1868—1877. Fol.

Von der Redaction:

23. Zu Nr. 3224. Hamagid (Hebr. Wochenschrift erscheinend in Lyck, redig. von Rabb. Dr. *L. Silbermann*). 1877. Nr. 30—50. Fol.

Von den Verfassern, Herausgebern und Verlegern:

24. Zu Nr. 3382. Il Commento medio di Averroe alla Retorica di Aristotele pubblicato per la prima volta nel testo arabo dal Prof. *Fausto Lasinio.* Fascicolo 2°. Pagine 33—64 del testo arabo. Firenze 1877. 4.
25. Zu Nr. 3525. Babad Tanah Djawi, in proza. Javaansche Geschiedenis loopende tot het yaar 1647 de Javaansche Jaartelling. Met Aanteekeningen van *J. J. Meinsma.* Tweede Stuk. Anteekeningen. s' Gravenhage 1877. 8.
26. Zu Nr. 3596. Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim. Von *J. Levy.* Nebst Beiträgen von *H. L. Fleischer.* Achte Lieferung (Bogen 29—42 des zweiten Bandes). Leipzig 1877. 4.
27. Zu Nr. 3619. Mangal Samâćâr patra, Nr. 5. des J. 1877. Fol.
28. Zu Nr. 3664. De Indische Letterbode. Augustus 1877 No. 4. October No. 5. December No. 6. 1877. 4.
29. Zu Nr. 3679. Pubblicazioni del R. instituto di studi superiori pratici e di perfezionamente in Firenze. Sezione di filosofia e filologia. Academia orientale. Repertorio sinieco-giapponese, compilato dal Prof. *A. Severini* e da *C. Puini.* Fasciolo II. — ituku-mamoritakanâ. Firenze 1877. 4.

II. Andere Werke.

Von den Verfassern, Herausgebern und Verlegern:

3813. Jainism, or the early faith of Aṣoka; with illustrations of the ancient religions of the East, from the Pantheon of the Indo-Scythians. (Read at the Meeting of the R. Asiatic Society, Feb. 26, 1877.) To which is prefixed a Notice on Bactrian coins and Indian dates, by *Edw. Thomas.* London 1877. 8.
3814. Die Uebersetzungen arabischer Werke in das Lateinische seit dem XI. Jahrhundert. Von *F. Wüstenfeld.* Aus dem 22. Bande der Abhand-

lungen der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Gött. 1877 4.

3815. Illustrated eastern and western Periodical. The Nahlah. Published fortnightly in London. Vol. I. No. 2. July 1, 1877. (Herausg. von Rev. *J. Louis Sâbûnjie*. In zwei Columnen, englisch und arabisch.)

3816. The Ādi Granth, or the Holy Scriptures of the Sikhs, translated from the original Gurmukhī, with introductory Essays, by *Ernest Trumpp*. Printed by order of the Secretary of State for India in Council. London 1877. Gr. 4. (Presented by order of the Secretary of State for India.)

3817. Südarabische Studien. Von *D. H. Müller*. Aus den Sitzungsberichten der kais. Akademie der Wissensch. besonders abgedruckt. Wien 1877. 8.

3818. Beiträge zur Entzifferung der lykischen Sprachdenkmäler von *J. Savelsberg*. Zweiter Theil. Deutung von fünfzig lykischen Inschriften. Lykische Grammatik und lykisches Glossar. Bonn 1877. 8.

3819. Extrême Orient. Recueil de linguistique, d'ethnographie et d'histoire dirigé par *François Turettini* & *Léon Metchnikoff*. Première livraison. Juin 1877. Genève. Gr. 8.

3820. A Grammar of the Róng (Lepcha) Language, as it exists in the Dorgeling and Sikim Hills. By Colonel *G. B. Mainwaring*. Calcutta 1870. 4. (Geschenk des Governement of India. Home Department.)

3821. قصّة الحكواتي الاسلامبولي or the autobiography of the Constantinopolitan Story-teller. London 1877. Kl. 8.

3822. Ad-Dourra al-fâkhira, La Perle précieuse de Ghazâlî. Traité d'eschatologie musulmane publié d'après les mss. de Leipzig, de Berlin, de Paris et d'Oxford et une lithographie orientale avec une traduction française par *Lucien Gautier*. Genève-Bâle-Lyon 1878. 8.

3823. Etudes avestiques. Note sur le sens des mots Avesta-Zend; des controverses relatives à l'Avesta par *C. de Harlez*. Extrait du Journal asiatique. Paris 1877.

3824. Rivista Europea. Rivista Internazionale. Volume IV. Fascicolo VI. Firenze 1877.

Vom Britischen Museum:

3825. Catalogue of the Ethiopic Manuscripts in the British Museum acquired since the year 1847. By *W. Wright*. 1877. 4.

Von den Verfassern u. s. w.

3826. Die Herren von Sophene und deren Münzen. Von *Otto Blau*. 8. (Separatabdruck aus der „Numismatischen Zeitschrift" 1877.)

3827. Die Elymäischen Pyraethen und ihre Münzen. Von *Otto Blau*. 8. (Ebenso.)

3828. Jehuda Halewi. Versuch einer Charakteristik. Von *David Kaufmann*. Breslau 1877. 8.

3829. Eine Staatslehre auf ethischer Grundlage oder Lehrbegriff des chinesischen Philosophen Mencius. Aus dem Urtexte übersetzt ... von *Ernst Faber*. Elberfeld 1877. 8.

3830. Die Grundgedanken des alten chinesischen Socialismus oder die Lehre des Philosophen Micius. Von *Ernst Faber*. Elberfeld 1877. 8.

3831. Der Naturalismus bei den alten Chinesen . . . oder die sämmtlichen Werke des Philosophen Licius .. übersetzt und erklärt von *Ernst Faber*. Elberfeld 1877. 8.

3832. Grundvorstellungen in der altdeutschen Götter-Sagenwelt. Von *Erasmus Siebert*. Elberfeld 1877. 8.

3833. Wilhelm Gesenius' hebräisches und chaldäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. Achte Auflage neu bearbeitet von *F. Mühlau* und *H. Volck*. Erste Hälfte (א — מֹשֶׁה). Leipzig 1877. 8.

3834. Etymologisches Wörterbuch der magyarischen Sprache genetisch aus chinesischen Wurzeln und Stämmen erklärt von *Ludwig Podhorszky*. Budapest 1877. 8.

3835. Ueber die Stellung, Bedeutung und einige Eigenthümlichkeiten der osmanischen Sprache. Von *Arno Grimm*. Ratibor 1877. 4.

3836. Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters von Saadja bis Maimûni. Von *David Kaufmann*. Gotha 1877. 8.

3837. Intorno alla somma delle quarte potenze dei numeri naturali. Nota di *B. Boncompagni*. (Estr. dal Bull. di Bibl. e di Storia delle scienze matem. e fisiche, tomo X. Maggio 1877.) Roma 1877. 4.

III. Handschriften, Münzen u. s. w.

Von Herrn K. Himly:

410. Die Inschrift von Sung-kiang-zu vom J. 1294 Chr.

411. Abbildung des sogenannten Porcelanthurms in Nanking.

412. Tibetische Inschrift eines alten Tempels in Sutscheu.

413. Zwei chinesische Visitenkarten.

Von dem Verfasser:

414. Plan de Smyrne, levé et dressé par *Lamec Saad*, 1876. Échelle de 1 : 5000. (Leipzig, Hinrichs in Comm.)

Verzeichniss der gegenwärtigen Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in alphabetischer Ordnung.

I.

Ehrenmitglieder.

Herr Dr. O. von Böhtlingk Exc., kaiserl. russ. Geh. Rath und Akademiker in Jena.
- Dr. B. von Dorn Exc., kaiserl. russ. Geh. Rath und Akademiker in St. Petersburg.
- Dr. Johann Paul Freiherr von Falkenstein Exc., kön. sächs. Staatsminister a. D. und Minister des königl. Hauses in Dresden.
- Dr. H. L. Fleischer, Geh. Hofrath, Prof. d. morgenl. Spr. in Leipzig.

Sir Alex. Grant, Baronet, Principal of the University of Edinburgh.

Herr B. H. Hodgson Esq., B. C. S., in Alderley Grange, Wotton-under-Edge, Gloucestershire.
- Dr. F. Max Müller, Professor an der Universität in Oxford, Christ Church.
- J. Muir Esq., D. C. L., late of the Bengal Civil Service, in Edinburgh.
- Dr. Justus Olshausen, Geh. Ober-Regierungsrath in Berlin.
- Dr. A F. Pott, Prof. d. allgem. Sprachwissenschaft zu Halle.

Sir Henry C. Rawlinson, Major-General u. s. w. in London.

Herr Dr. R. von Roth, Professor und Oberbibliothekar in Tübingen.
- Baron Mac Guckin de Slane, Mitglied des Instituts u. Prof. d. Arabischen in Paris.
- Whitley Stokes Esq., Secretary of the Legislat. Council of India, in Calcutta.
- Subhî Pascha Exc., kais. osman. Reichsrath, früher Minister der frommen Stiftungen, in Constantinopel.
- Joseph Héliodore Garcin de Tassy, Mitglied des Instituts, Präsident der asiat. Gesellschaft in Paris.
- Graf Melchior de Vogüé, Mitglied des Instituts, Botschafter der französischen Republik in Wien.

II.

Correspondirende Mitglieder.

Herr Francis Ainsworth Esq., Ehren-Secretär der syrisch-ägyptischen Gesellschaft in London.
- Bâbu Râjendra Lâla Mitra in Calcutta.
- Dr. O. Blau, Generalconsul des deutschen Reichs in Odessa.
- P. Botta, franz. Generalconsul in Tripoli di Barbaria.
- Dr. G. Bühler, Educational Inspector, N. D., Bombay.
- Cerutti, kön. ital. Consul in Larnaka auf Cypern.
- Nic. von Chanikof Exc., kais. russ. wirklicher Staatsrath in St. Petersburg, d. Z. in Paris.

Herr Alexander Cunningham, Major-General, Director of the Archaeological Survey of India.
- R. v. Frähn, kais. russ. Consul in Ancona.
- Dr. J. M. E. Gottwaldt, kais. russ. Staatsrath, Oberbibliothekar an d. Univ. in Kasan.
- Îçvara Ćandra Vidyâsagara in Calcutta.
- Dr. J. L. Krapf, Missionar a. D. in Kornthal bei Zufferhausen, Württemberg.
- Oberst William Nassau Lees, LL. D., in London.
- Dr. A. D. Mordtmann in Constantinopel.
- Lieutenant-Colonel R. Lambert Playfair, Her Majesty's Consul-General in Algeria, in Algier.
- Dr. G. Rosen, Generalconsul des deutschen Reichs in Belgrad.
- Edward E. Salisbury, Vice-Präsident der Amerikan. morgenl. Gesellschaft in New-Haven, N.-Amerika.
- Dr. W. G. Schauffler, Missionar in Constantinopel.
- Dr. A. Sprenger, Prof. an d. Univ. Bern, in Wabern bei Bern.
- Edw. Thomas Esq. in London.
- G. K. Tybaldos, Bibliothekar in Athen.
- Dr. Cornelius V. S. Van Dyck, Missionar in Beirut.
- Dr. N. L. Westergaard, Prof. an d. Univ. in Kopenhagen.
- Dr. W. D. Whitney, Secretär und Bibliothekar d. Amerikan. morgenl. Gesellschaft in New-Haven, N.-Amerika.

III.

Ordentliche Mitglieder [1]).

Se. Durchlaucht Friedrich Graf Noer auf Noer bei Gottorp in Schleswig (748).
Se. Hoheit Takoor Giri Prasâda Sinha, Rajah von Besma, Purgunnah Iglus, Allygurh District (776).

Herr Dr. Aug. Ahlquist, Prof. in Helsingfors (589).
- Dr. W. Ahlwardt, Prof. d. morgenl. Spr. in Greifswald (578).
- Michele Amari, Senator des Königr. Italien und Professor in Florenz (814).
- Antonin, Archimandrit und Vorsteher der russischen Mission in Jerusalem (772).
- G. W. Arras, Director der Handelsschule in Zittau (494).
- Dr. Joh. Auer, Prof. am akadem. Gymnasium in Wien (883).
- Dr. Siegmund Auerbach, Rabbiner in Halberstadt (597).
- Dr. Th. Aufrecht, Prof. an der Univ. in Bonn (522).
- Freiherr Alex. v. Bach Exc. in Wien (636).
- Dr. Wilhelm Bacher, Professor in Budapest (804).
- Dr. Seligman Baer, Lehrer in Biebrich a. Rh. (926).
- Dr. O. Bardenhewer in Würzburg (809).
- Dr. Jacob Barth, Docent an der Univ. in Berlin (835).
- Dr. A. Bastian, Professor an d. Univ. in Berlin (560).
- Lic. Dr. Wolf Graf von Baudissin, Prof. an d. Univ. in Strassburg (704).
- Dr. Gust. Baur, Consistorialrath, Prof. und Universitätsprediger in Leipzig (288).
- J. Beames, Commissioner of Orissa (732).
- Dr. H. Beck, Cadetten-Gouverneur in Bensberg bei Cöln a. Rh. (460).
- G. Behrmann, Pastor in Kiel (793).
- Dr. Ferd. Benary, Prof. an d. Univ. in Berlin (140).

---

1) Die in Parenthese beigesetzte Zahl ist die fortlaufende Nummer und bezieht sich auf die nach der Zeit des Eintritts in die Gesellschaft geordnete Liste Bd. II. S. 505 ff., welche bei der Anmeldung der neu eintretenden Mitglieder in den Nachrichten fortgeführt wird.

Herr Salvator De Benedetti, Prof. d. hebr. Sprache an d. Universität in Pisa (811).
- Dr. Theod. Benfey, Prof. an der Univ. in Göttingen (362).
- R. L. Bensly, M. A., Hebrew Lecturer, Gonville and Caius College in Cambridge (498).
- Adolphe Bergé Exc., kais. russ. wirkl. Staatsrath, Präsident der kaukas. archäolog. Gesellschaft in Tiflis (637).
- Dr. Ernst Ritter von Bergmann, Amanuensis am k. k. Antiken-Cabinet in Wien (713).
- Aug. Bernus, Pastor in Basel (785).
- Dr. E. Bertheau, Hofrath u. Prof. d. morgenl. Spr. in Göttingen (12).
- Rev. Dr. James Bewglas in Wakefield (526).
- Dr. A. Bezzenberger, Docent an der Univ. in Göttingen (801).
- Dr. Gust. Bickell, Prof. an der Universität in Innsbruck (573).
- Freiherr von Biedermann, königl. sächs. General-Major z. D. auf Niederforchheim, K. Sachsen (189).
- Rev. John Birrell, A. M., Professor an d. Universität in St. Andrews (489).
- Dr. Heinr. Joh. Blochmann, Principal, Calcutta Madrasa und Secretär d. Asiat. Gesellsch. v. Bengalen, in Calcutta (754).
- Dr. Eduard Böhl, Prof. d. Theol. in Wien (579).
- Agénor Boissier in Genf (747).
- Dr. F. R. Th. Bœlcke, Licentiat d. Theol., Oberlehrer an dem Sophien-Gymnasium in Berlin (493).
- Dr. Fr. Bollensen, Prof. a. D. in Witzenhausen an d. Werra (133).
- Peter von Bradke in Tübingen (906).
- M. Fredrik Brag, Adjunct an d. Univ. in Lund (441).
- Dr. Edw. Brandes, Cand. phil. in Kopenhagen (764).
- Dr. Heinrich B. C. Brandes, Prof. an der Univ. in Leipzig (849).
- Rev. C. A. Briggs, Prof. am Union Theol. Seminary, New York (725).
- Rev. Charles H. Brigham, Professor in the Meadville Theological Seminary, in Ann Arbor, Michigan (850).
- Dr. Ebbe Gustav Bring, Bischof von Linköpingsstift in Linköping (750).
- J. P. Broch, Prof. der semit. Sprachen in Christiania (407).
- Dr. H. Brugsch-Bey in Kairo (276).
- Dr. Adolf Brüll in Frankfurt a. M. (769).
- Dr. Nehem. Brüll, Rabbiner in Frankfurt a. M. (727).
- Brüning, Konsul des deutschen Reichs für Syrien, in Beirut (927).
- Salom. Buber, Litterat in Lemberg (430).
- Lic. Dr. Karl Budde, Docent an der ev.-theol. Facultät in Bonn (917).
- Frants Buhl, Cand. theol. in Leipzig (920).
- Freiherr Guido von Call, k. u. k. österreich-ungar. Viceconsul in Constantinopel (822).
- L. C. Casartelli, M. A., St. Bede's College, Manchester (910).
- Dr. C. P. Caspari, Prof. d. Theol. in Christiania (148).
- David Castelli, Prof. des Hebr. am R. Istituto di studj superiori in Florenz (812).
- D. Henriques de Castro, Mz., Mitglied der königl. archäolog. Gesellschaft in Amsterdam (596).
- Dr. D. A. Chwolson, Prof. d. hebr. Spr. u. Litteratur an der Univers. in St. Petersburg (292).
- Hyde Clarke Esq., Mitglied des Anthropolog. Instituts in London (601).
- Dr. Joseph Cohn in Breslau (896).
- Lic. Dr. Carl Heinr. Cornill, Repetent am Seminarium Philippinum in Marburg (885).
- Edw. Byles Cowell, Professor d. Sanskrit an d. Universität Cambridge (410).
- Rev. Dr. Mich. John Cramer, Ministerresident der Verein. Staaten von Nord-Amerika in Kopenhagen (695).
- Dr. Sam. Ives Curtiss, Pfarrer d. amerik. Kirchengemeinde in Leipzig (923).

Herr Dr. Georg Curtius, Geh. Hofrath, Prof. d. class. Philologie an d. Univ. in Leipzig (530).
- Robert N. Cust, Barrister-at-law, late Indian Civil Service, in London (844).
- Dr. Ernst Georg Wilhelm Deecke, Conrector am kais. Lyceum in Strassburg (742).
- Dr. Berth. Delbrück, Prof. an d. Univ. in Jena (753).
- Dr. F. Delitzsch, Prof. d. Theologie an d. Univ. in Leipzig (135).
- Dr. Hartwig Derenbourg, Buchhändler in Paris (666).
- Dr. Ludw. Diestel, Prof. d. Theol. in Tübingen (481).
- Dr. F. H. Dieterici, Prof. der arab. Litt. in Berlin (22).
- Dr. A. Dillmann, Prof. der Theol. in Berlin (260).
- Dr. Otto Donner, Docent f. Sanskrit u. vergl. Sprachforschung an d. Univ. in Helsingfors (654).
- Dr. R. P. A. Dozy, Prof. d. Gesch. an d. Univ. in Leiden (103).
- Sam. R. Driver, Fellow of New College in Oxford (858).
- Dr. Johannes Dümichen, Professor an d. Univ. in Strassburg (708).
- Dr. Georg Moritz Ebers, Professor an d. Univ. in Leipzig (562).
- Anton Edelspacher von Gyoroki in Budapest (767).
- Dr. J. Eggeling, Prof. des Sanskrit an der Univ. in Edinburgh (763).
- Dr. Egli, Pastor emerit. in Engehof b. Zürich (925).
- Dr. Arthur M. Elliott in München (851).
- Dr. Adolf Erman in Berlin (902).
- Dr. Carl Hermann Ethé, Prof. am University College in Aberystwith (641).
- Dr. Julius Euting, Bibliothekar d. Univ.-Bibliothek in Strassburg (614).
- Prof. Edward B. Evans in München (842).
- Dr. Fredrik A. Fehr, Docent des Hebr. an der Univ. in Upsala (864).
- C. Feindel, Dragomanats-Eleve bei der k. deutschen Gesandtschaft in Peking (836).
- Dr. Winand Fell, Religionslehrer am Marzellen-Gymnasium in Cöln (703).
- Dr. Floeckner, Gymnasialreligionslehrer in Beuthen (800).
- Jules Fonrobert, Fabrikbesitzer in Berlin (784).
- Dr. Ernst Frenkel, Gymnasiallehrer in Halle a. S. (859).
- Major George Fryer, Madras Staff Corps, Deputy Commissioner in Rangun (916).
- Dr. H. G. C. von der Gabelentz, Regierungsassessor in Dresden (582).
- Dr. Charles Gainer in Oxford (631).
- Dr. Richard Garbe in Tübingen (904).
- Gustave Garrez in Paris (627).
- Dr. Lucien Gautier, Prof. der alttest. Theologie in Lausanne (872).
- Dr. Wilhelm Geiger in Erlangen (930).
- Hermann Gies, Stud. or. in Leipzig (760).
- Dr. F. Giesebrecht, Cand. theol. in Berlin (877).
- Dr. J. Gildemeister, Prof. der morgenl. Spr. an d. Univ. in Bonn (20).
- Rev. Dr. Ginsburg in Liverpool (718).
- Wladimir Girgass, Prof. d. Arabischen bei der orient. Facultät in St. Petersburg (775).
- Dr. M. J. de Goeje, Interpres legati Warneriani u. Prof. in Leiden (609).
- Dr. W. Goeke in Diedenhofen (706).
- Dr. E. P. Goergens, Prof. d. alttest. Exegese an d. Univ. in Bern (911).
- Dr. Siegfried Goldschmidt, Professor an d. Univ. in Strassburg (693).
- Dr. Ignaz Goldziher, Docent an d. Univ. und Secretär der israelit. Cultusgemeinde in Budapest (758).
- Dr. R. A. Gosche, Prof. d. morgenl. Spr. an d. Univ. in Halle (184).
- Rev. Dr. F. W. Gotch in Bristol (525).
- Wassili Grigorief Exc., kaiserl. russ. wirkl. Staatsrath u. Prof. der Gesch. d. Orients an d. Univ. in St. Petersburg (683).
- Dr. Julius Grill, Prof. am ev.-theol. Seminar in Maulbronn, Württemberg (780).

Herr Lic. Dr. B. K. Grossmann, Superintendent in Grimma (67).
- Dr. phil. et theol. Grotemeyer, Gymnasialoberlehrer in Kempen (894).
- Dr. Max Grünbaum in München (459).
- Dr. Max Th. Grünert, Docent an d. Univ. in Prag (873).
- Ignazio Guidi, Professor des Arabischen in Rom (819).
- Jonas Gurland, Collegienassessor und Inspector des Lehrerinstituts in Schitomir (771).
- Lic. Herm. Guthe, Docent an der Univ. in Leipzig (919).
- Dr. Herm. Alfr. von Gutschmid, Prof. an der Univ. in Tübingen (367).
- Dr. Th. Haarbrücker, Professor an d. Univers. und Rector der Victoriaschule in Berlin (49).
- Dr. E. Haas, Prof. am University College in London (903).
- Dr. Julius Caesar Haentzsche in Dresden (595).
- S. J. Halberstam, Kaufmann in Bielitz (551).
- J. Halévy in Paris (845).
- Anton Freiherr von Hammer Exc., k. u. k. Geh. Rath in Wien (397).
- Dr. Reimer Hansen in Kiel (866).
- Dr. Alb. Harkavy, Professor d. Gesch. d. Orients an d. Univ. in St. Petersburg (676).
- Dr. C. de Harlez, Prof. d. orient. Spr. an der Univ. in Löwen (881).
- Dr. Martin Hartmann, Kanzler-Dragoman bei dem k. deutschen Konsulat in Beirut (802).
- Dr. M. Heidenheim, theol. Mitglied des königl. College in London, d. Z. in Zürich (570).
- Chr. Hermansen, Prof. d. Theol. in Kopenhagen (486).
- Dr. G. F. Hertzberg, Prof. an d. Univ. in Halle (359).
- Dr. K. A. Hille, Arzt am königl. Krankenstift in Dresden (274).
- K. Himly, Kais. Dolmetscher, d. Z. in Halberstadt (567).
- Dr. F. Himpel, Prof. d. Theol. in Tübingen (458).
- Dr. Val. Hintner, Professor am Akad. Gymnasium in Wien (806).
- Dr. A. Hoefer, Prof. an d. Univ. in Greifswald (128).
- Dr. A. F. Rudolf Hoernle, Principal, Cathedral Mission College, Calcutta (818).
- Franz Hoffert in Budapest (935).
- Lic. C. Hoffmann, Pastor in Frauendorf bei Stettin (876).
- Dr. Georg Hoffmann, Professor an d. Univ. in Kiel (643).
- Dr. Karl Hoffmann, Realschullehrer in Arnstadt (534).
- Chr. A. Holmboe, Prof. d. morgenl. Spr. in Christiania (214).
- Adolf Holtzmann, Prof. am Paedagogium in Durlach (934).
- Dr. Fritz Hommel, Assistent an der Staats- und Hofbibliothek und Docent an d. Univ. in München (841).
- Dr. H. Hübschmann, Prof. an der Univ. in Strassburg (779).
- Dr. Hermann Jacobi, Prof. an der Akademie in Münster (791).
- Dr. G. Jahn, Oberlehrer am Koelln. Gymn. in Berlin (820).
- Dr. Julius Jolly, Prof. an d. Univ. in Würzburg (815).
- Dr. P. de Jong, Prof. d. morgenl. Sprachen an d. Univ. in Utrecht (427).
- Dr. B. Jülg, Prof. d. klassischen Philologie u. Litteratur und Director des philol. Seminars an d. Univ. in Innsbruck (149).
- Dr. Ferd. Justi, Prof. an d. Univ. in Marburg (561).
- Dr. Abr. Wilh. Theod. Juynboll, Professor der niederländisch-ostindischen Sprachen in Delft (592).
- Dr. S. J. Kämpf, Prof. an der Universität in Prag (765).
- Dr. Adolf Kamphausen, Prof. an d. evang.-theol. Facultät in Bonn (462).
- Dr. Simon Kanitz in Lugos, Ungarn (698).
- Dr. Joseph Karabacek, Professor an d. Univ. in Wien (651).
- Dr. David Kaufmann in Budapest (892).
- Dr. Fr. Kaulen, Prof. an d. Univers. in Bonn (500).
- Dr. Emil Kautzsch, Kirchenrath, Prof. an der Univ. in Basel (621).

Herr Dr. Camillo Kellner, Oberlehrer am königl. Gymn. in Zwickau (709).
- Dr. H. Kern, Professor an d. Univ. in Leiden (936).
- Lic. Dr. Konrad Kessler, Docent der Theologie und der orient. Spr. und Repetent an d. Univ. in Marburg (875).
- Rev. Dr. Gustavus Kieme in Berlin (874).
- Dr. H. Kiepert, Prof. an d. Univ. in Berlin (218).
- Rev. T. L. Kingsbury, M. A., Easton Royal, Pewsey (727).
- R. Kirchheim in Frankfurt a. M. (504).
- Dr. Johannes Klatt, Assistent an der königl. Bibliothek in Berlin (878).
- Dr. G. Klein, Rabbiner in Schüttenhofen (931).
- Rev. H. A. Klein in Kaiserslautern (912).
- Lic. Dr. P. Kleinert, Prof. d. Theologie in Berlin (495).
- Dr. Heinr. Aug. Klostermann, Prof. d. Theologie in Kiel (741).
- Prof. Adolph Wilh. Koch in Leipzig (688).
- Dr. A. Köhler, Prof. d. Theol. in Erlangen (619).
- Dr. Kaufmann Kohler, Rabbiner der Sinai-Gemeinde in Chicago, Illinois (723).
- Dr. Samuel Kohn, Rabbiner und Prediger der israelit. Religionsgemeinde in Budapest (656).
- Dr. Alexander Kohut, Oberrabbiner in Fünfkirchen, Ungarn (657).
- Dr. Eduard König, Lehrer an der Thomasschule in Leipzig (891).
- Dr. J. König, Prof. d. A. T. Literatur in Freiburg im Breisgau (665).
- Dr. Cajetan Kossowicz, Prof. des Sanskrit an d. Universität in St. Petersburg (669).
- Dr. Jaromir Košut in Leipzig (899).
- Gottlob Adolf Krause, Privatgelehrter in Leipzig (821).
- Dr. Rudolf Krause, prakt. Arzt in Hamburg (728).
- Dr. Ludolf Krehl, Prof. an d. Univ. und Oberbibliothekar in Leipzig (164).
- Dr. Alfr. von Kremer, k. u. k. Hofrath, in Cairo (326).
- Dr. Mich. Jos. Krüger, Domherr in Frauenburg (434).
- Jos. Kubat, Jurist in Prag (939).
- Dr. Abr. Kuenen, Prof. d. Theologie in Leiden (327).
- Prof. Dr. A. Kuhn, Director d. Cölnischen Gymnasiums in Berlin (137).
- Dr. E. Kuhn, Prof. an der Univ. in München (712).
- Dr. E. Kurz, Gymnasiallehrer in Burgdorf, Cant. Bern (761).
- Graf Géza Kuun von Ozsdola in Budapest (696).
- W. Lagus, Professor in Helsingfors (691).
- Dr. J. P. N. Land, Prof. in Leiden (464).
- Dr. W. Landau, Oberrabbiner in Dresden (412).
- Dr. S. Landauer, Docent an der Univ. in Strassburg (882).
- Dr. Charles Lanman, Associate for Sanscrit, Johns Hopkins University, Baltimore (897).
- Fausto Lasinio, Prof. der semit. Sprachen an der Univers. in Florenz (605).
- Prof. Dr. Franz Joseph Lauth, Akademiker in München (717).
- Dr. S. Lefmann, Prof. an der Univ. in Heidelberg (868).
- Dr. John M. Leonard, Professor of Greek and Comparative Philology in the State University of Missouri, Columbia, Boone Co., Mo., N.-America (733).
- Dr. C. R. Lepsius, Geh. Regierungsrath, Oberbibliothekar und Prof. an d. Univ. in Berlin (199).
- Dr. Julius Ley, Gymnasialprofessor in Saarbrücken (795).
- Jacob Lickel, evangel. Pfarrer in Winzenheim bei Truchtersheim, Unter-Elsass (679).
- Rev. J. B. Lightfoot, D. D., Hulsean Professor of Divinity in Cambridge (647).
- Giacomo Lignana, Professor der morgenl. Spr. in Rom (555).
- Dr. H. G. Lindgrén, Prof. in Upsala (689).
- Dr. J. Löbe, Pfarrer in Rasephas bei Altenburg (32).

Herr Dr. L. Loewe, Seminardirector, Examinator der morgenl. Sprachen im Royal College of Preceptors in Broadstairs, Kent (501).
- Dr. Otto Loth, Prof. an d. Univ. in Leipzig (671).
- Jacob Lütsch, Stud. orient. in St. Petersburg (865).
- A. Lützenkirchen, Stud. orient. in Leipzig (870).
- C. J. Lyall, B. S. C., in Calcutta (922).
- Charles Mac Douall, Prof. in Belfast (435).
- Dr. E. I. Magnus, Prof. an d. Univ. in Breslau (209).
- Abbé P. Martin, 1er vicaire de St. Marcel de la Maison Blanche in Paris (782).
- Dr. B. F. Matthes, Agent der Amsterd. Bibelgesellschaft in 's Hertogenbosch (270).
- Carl Mayreder, k. k. Ministerialbeamter in Wien (893).
- Dr. A. F. von Mehren, Prof. der semit. Sprachen in Kopenhagen (240).
- Dr. Ludwig Mendelssohn, Prof. an d. Univ. in Dorpat (895).
- Dr. A. Merx, Professor d. Theologie in Heidelberg (537).
- Dr. Ed. Meyer in Hamburg (808).
- Dr. Leo Meyer, k. russ. Staatsrath und Prof. in Dorpat (724).
- Dr. Friedr. Mezger, Professor in Augsburg (604).
- Dr. J. P. Minayeff, Professor an der Univ. in St. Petersburg (630).
- Dr. Georg Moesinger, Prof. des A. Bundes und der orient. Sprachen in Salzburg (686).
- Dr. H. Fr. Mögling, Pfarrer in Esslingen (524).
- Dr. J. H. Mordtmann, Dragomanats-Eleve am k. deutschen Consulat in Constantinopel (807).
- Dr. Ferd. Mühlau, Staatsr. u. Prof. d. Theol. an d. Univ. in Dorpat (565).

Sir William Muir, K. C. S. I., LL. D., in London (437).

Herr Dr. Aug. Müller, Professor an d. Univ. in Halle (662).
- Dr. D. H. Müller, Docent an d. Univ. in Wien (824).
- Dr. Ed. Müller in Berlin (834).
- Thomas C. Murray, Associate in Shemit. languages, Johns Hopkins University, Baltimore (852).
- Dr. Abr. Nager, Rabbiner in Wronke (584).
- Dr. G. H. F. Nesselmann, Prof. an d. Univ. in Königsberg (374).
- Dr. Eberh. Nestle, Repetent an d. Univ. in Tübingen (805).
- Dr. B. Neteler, Vicar in Ostbevern (833).
- Dr. J. J. Neubürger, Rabbiner in Fürth (766).
- Dr. John Nicholson in Penrith, England (360).
- F. Nicolai, Oberlehrer an der Realschule in Meerane (890).
- Dr. George Karel Nieman, Professor in Delft (547).
- Dr. Friedrich Nippold, Professor d. Theol. in Bern (594).
- Dr. Nicolau Nitzulescu in Bukarest (673).
- Dr. Theod. Nöldeke, Prof. d. morgenl. Spr. in Strassburg (453).
- Dr. J. Th. Nordling, Professor in Upsala (523).
- Dr. Geo. Wilh. Nottebohm in Berlin (730).
- Dr. Nowack, Lic. theol. in Berlin (853).
- J. W. Nutt, M. A., Sublibrarian of the Bodleian Library in Oxford (739).
- Dr. Johannes Oberdick, Gymnasial-Director in Arnsberg (628).
- Dr. A. Oblasinski, Lehrer am Richelieu-Gymnasium in Odessa (838).
- Dr. Julius Oppert, Prof. am Collége de France in Paris (602).
- Dr. Conrad von Orelli, Professor an d. Univers. in Basel (707).
- Dr. Georg Orterer, Gymnasiallehrer in München (856).
- August Palm, Cand. min. und Repetent in Tübingen (794).
- Prof. E. H. Palmer, A. M., in Cambridge (701).
- Dr. Georg Pantazides in Athen (826).
- Keropé Patkanian Exc., kais. russ. wirkl. Staatsrath und Professor an d. Univ. in St. Petersburg (564).

Herr Dr. Joseph Perles, Rabbiner und Prediger der israelitischen Gemeinde in München (540).
- Rev. S. G. F. Perry in Tottington, Lancashire (909).
- Prof. Dr. W. Pertsch, Hofrath, Bibliothekar in Gotha (328).
- Peter Peterson, Professor d. Sanskrit in Bombay (789).
- Dr. W. Petr, k. k. Prof. der alttestamentl. Exegese und der semit. Philologie an d. Univ. in Prag (388).
- Dr. Friedr. Wilh. Mart. Philippi, Professor an d. Univ. in Rostock (699).
- Rev. Geo. Phillips, D. D., President of Queen's College in Cambridge (720).
- Dr. Bernhard Pick, ev. Pfarrer in Rochester, New York (913).
- Dr. Richard Pietschmann, Custos der Kön. u. Univ.-Bibliothek in Breslau (901).
- Dr. Richard Pischel, Prof. an der Univ. in Kiel (796).
- Dr. Italo Pizzi, Prof. am R. Collegio Maria Luigia in Parma (889).
- Stanley Lane Poole, M. R. A. S., in London (907).
- George U. Pope, D. D., in Bangalore (649).
- Dr. Geo. Fr. Franz Praetorius, Prof. an d. Universität in Berlin (685).
- Dr. Eugen Prym, Prof. an der Univ. in Bonn (644).
- M. S. Rabener, Directionsleiter an der israelit. deutsch-rumänischen Central-Hauptschule und Director des Neuschotz'schen Waiseninstituts in Jassy (797).
- Dr. Wilhelm Radloff, Prof. in Kasan (635).
- Dr. G. M. Redslob, Prof. d. bibl. Philologie an d. akadem. Gymnasium in Hamburg (60).
- Dr. Th. M. Redslob, Custos an der Königl. und Universitäts-Bibliothek in Kiel (884).
- Edward Rehatsek Esq. in Bombay (914).
- Lic. Dr. Reinicke, Inspector des k. Domcandidatenstifts und Domhilfsprediger in Berlin (871).
- Dr. Leo Reinisch, Professor a. d. Universität in Wien (479).
- Dr. Lorenz Reinke, Privatgelehrter und Rittergutsbesitzer auf Langförden im Grossherzogth. Oldenburg (510).
- Dr. E. Renan, Mitglied des Instituts in Paris (433).
- Dr. F. H. Reusch, Prof. d. kathol. Theol. in Bonn (529).
- Dr. E. Reuss, Prof. d. Theol. in Strassburg (21).
- Charles Rice, Chemist, Bellevue Hospital, New York (887).
- Dr. E. Riehm, Prof. d. Theol. in Halle (612).
- Dr. H. W. Christ. Rittershausen in Constantinopel (854).
- Dr. Joh. Roediger, Bibliothekar an d. Kön. u. Univ.-Bibliothek in Königsberg (743).
- Dr. Albert Rohr, Docent an der Univ. in Bern (857).
- Gustav Rösch, ev. Pfarrer in Langenbrand (932).
- Baron Victor von Rosen, Prof. an d. Universität in St. Petersburg (757).
- Dr. R. Rost, Oberbibliothekar am India Office in London (152).
- Dr. J. W. Rothstein, Cand. theol. in Bonn (915).
- Dr. Franz Rühl, Prof. an der Univ. in Königsberg (880).
- Dr. Victor Ryssel, Oberlehrer am Nicolai-Gymnasium in Leipzig (869).
- Dr. Ed. Sachau, Prof. d. morgenl. Spr. an d. Univ. in Berlin (660).
- Lic. Dr. Hugo Sachsse in Berlin (837).
- Mag. Karl Salemann, Docent an der Univ. in St. Petersburg (773).
- Dr. Carl Sandreczki in Passau (559).
- Dr. Franz Sasse in Rheine (929).
- Archibald Henry Sayce, M. A., Fellow of Queen's College in Oxford (762).
- Dr. A. F. Graf von Schack, grossherzogl. mecklenburg.-schwerin Legationsrath und Kammerherr, in München (322).
- Ritter Ignaz von Schäffer, k. u. k. österreich.-ungar. diplomat. Age und Generalconsul für Egypten (372).

Herr Celestino Schiaparelli, Ministerialrath und Prof. des Arab. an der Univ. in Rom (777).
- Dr. Ant. von Schiefner Exc., kais. russ. wirkl. Staatsrath und Akademiker in St. Petersburg (287).
- Dr. Emil Schlagintweit, Assessor in Kitzingen (626).
- O. M. Freiherr von Schlechta-Wssehrd, k. k. Hofrath in Wien (272).
- Dr. Konstantin Schlottmann, Prof. d. Theol. in Halle (346).
- Gustav Schmeitzner, Buchhändler in Schloss-Chemnitz b. Chemnitz (888).
- Dr. Otto Schmid, Prof. d. Theologie in Linz (938).
- Dr. Ferd. Schmidt, Rector der höhern Lehranstalt in Gevelsberg, Westfalen (702).
- Dr. Wold. Schmidt, Prof. d. Theol. an d. Univers. in Leipzig (620).
- Dr. A. Schmölders, Prof. an d. Univ. in Breslau (39).
- Dr. Leo Schneedorfer, Prof. an d. theolog. Lehranstalt in Budweis (862).
- Dr. George H. Schodde in Pittsburgh, Pennsylvania (900).
- Erich von Schönberg auf Herzogswalde, Kgr. Sachsen (289).
- Dr. W. Schott, Professor an d. Universität in Berlin (816).
- Dr. Eberhard Schrader, Kirchenrath, Prof. an der Univ. in Berlin (655).
- Eduard Schranka, Cand. philos. in Prag (933).
- Dr. Paul Schröder, Dolmetscher bei der kais. deutsch. Botschaft in Constantinopel (700).
- Dr. Leopold Schroeder in Dorpat (905).
- Dr. Fr. Schröring, Gymnasiallehrer in Wismar (306).
- Lic. Dr. Robert Schröter in Breslau (729).
- Dr. Schulte, Prof. in Paderborn (706).
- Dr. Martin Schultze, Rector der höhern Knabenschule in Oldesloe (790).
- Dr. G. Schwetschke in Halle (73).
- Emile Senart in Paris (681).
- Henry Sidgwick, Fellow of Trinity College in Cambridge (632).
- Dr. K. Siegfried, Prof. der Theologie in Jena (692).
- J. P. Six in Amsterdam (599).
- Dr. Wm. J. M. Sloane in Princeton, New Jersey (928).
- Lic. Dr. Rudolf Smend, Docent an der Univ. in Halle (843).
- Henry P. Smith, Prof. am Lane Theological Seminary in Cincinnati (918).
- Dr. R. Payne Smith, Dean of Canterbury (756).
- W. S. Smith, Professor an d. Universität in Aberdeen (787).
- Dr. Alb. Socin, Professor an d. Univers. in Tübingen (661).
- Arthur Frhr. von Soden, k. württemb. Lieutenant a. D. in Tübingen (848).
- Dr. Fr. de Sola Mendes in London (803).
- Dr. J. G. Sommer, Prof. d. Theol. in Königsberg (303).
- Domh. Dr. Karl Somogyi in Budapest (731).
- Dr. F. Spiegel, Prof. d. morgenl. Spr. an d. Univ. in Erlangen (50).
- Dr. Wilhelm Spitta, Director der Vicekönigl. Bibliothek in Cairo (813).
- Dr. Samuel Spitzer, Ober-Rabbiner in Essek (798).
- Spoerlein, Pastor in Antwerpen (532).
- Dr. William O. Sproull in Alleghany City, Pennsylvania (908).
- Dr. Bernhard Stade, Prof. der Theologie in Giessen (831).
- R. Steck, Prediger an d. reformirten Gemeinde in Dresden (698).
- Friedrich Stehr, Kaufmann in Leipzig (924).
- Dr. Heinr. Steiner, Professor d. Theologie in Zürich (640).
- P. Placidus Steininger, Prof. des Bibelstudiums in der Benediktiner-Abtei Admont (861).
- Dr. J. H. W. Steinnordh, Consistorialrath in Linköping (447).
- Dr. M. Steinschneider, Schuldirigent in Berlin (175).
- Dr. H. Steinthal, Prof. der vergl. Sprachwissenschaft an der Universität in Berlin (424).
- Dr. A. F. Stenzler, Prof. an d. Univ. in Breslau (41).

Herr Dr. Lud. von Stephani Exc., k. russ. wirkl. Staatsrath u. Akademiker in St. Petersburg (63).
- Dr. J. G. Stickel, Geh. Hofrath, Prof. d. morgenl. Sprachen in Jena (44).
- G. Stier, Director des Francisceums in Zerbst (364).
- E. Rob. Stigeler in Aarau (746).
- J. J. Straumann, Pfarrer in Muttenz bei Basel (810).
- Dr. F. A. Strauss, Superintendent u. königl. Hofprediger in Potsdam (295).
- Lic. Otto Strauss, Superintendent u. Pfarrer an der Sophienkirche in Berlin (506).
- Victor von Strauss und Torney Exc., wirkl. Geh. Rath in Dresden (719).
- Dr. Theodor Stromer in Berlin (829).
- Aron von Szilády, reform. Pfarrer in Halas, Klein-Kumanien (697).
- A. Tappehorn, Pfarrer in Vreden, Westphalen (568).
- C. Ch. Tauchnitz, Buchhändler in Leipzig (238).
- Dr. Emilio Teza, ordentl. Prof. an d. Univ. in Pisa (444).
- T. Theodores, Prof. der morgenl. Sprachen an Owen's College i Manchester (624).
- F. Theremin, Pastor in Vandoeuvres (389).
- Dr. G. Thibaut, Prof. des Sanskrit in Benares (781).
- Dr. C. P. Thiele, Professor der Theologie am Seminar der Remonstranten in Leiden (847).
- Dr. H. Thorbecke, Professor an d. Univ. in Heidelberg (603).
- W. von Tiesenhausen, k. russ. Staatsrath in Warschau (262).
- Dr. Fr. Trechsel, Pfarrer in Därstetten, Canton Bern (755).
- Dr. Trieber, Gymnasiallehrer in Frankfurt a. M. (937).
- Dr. E. Trumpp, Professor an der Univ. in München (403).
- Dr. P. M. Tzschirner, Privatgelehrter in Leipzig (282).
- Dr. C. W. F. Uhde, Prof. u. Medicinalrath in Braunschweig (291).
- C. E. von Ujfalvy, Professor in Paris (855).
- Dr. J. Jacob Unger, Rabbiner in Iglau (Mähren) (650).
- J. J. Ph. Valeton, Prof. d. morgenl. Spr. in Gröningen (130).
- Herm. Vámbéry, Prof. an d. Univ. in Budapest (672).
- J. C. W. Vatke, Prof. an d. Univ. in Berlin (173).
- Dr. Wilh. Volck, Staatsr. u. Prof. d. Theol. an d. Univ. in Dorpat (536
- Dr. Marinus Ant. Gysb. Vorstman, emer. Prediger in Gouda (345).
- G. Vortmann, General-Secretär der Azienda assicuratrice in Triest (243
- Dr. J. A. Vullers, Geh. Studienrath, Prof. d. morgenl. Spr. in Giessen (386
- Dr. Jakob Wackernagel, Docent an d. Univ. in Basel (921).
- Rev. A. William Watkins, M. A., Kings College, London (827).
- Dr. A. Weber, Professor an d. Univ. in Berlin (193).
- Dr. G. Weil, Professor d. morgenl. Spr. an der Univ. in Heidelberg (28
- Dr. J. B. Weiss, Professor d. Geschichte a. d. Univ. in Graz (613).
- Weljaminov-Sernov Exc., kais. russ. wirkl. Staatsrath und Akademiker in St. Petersburg (539).
- Dr. Julius Wellhausen, Prof. der Theol. in Greifswald (832).
- Dr. Joseph Werner in Frankfurt a. M. (600).
- Lic. H. Weser, Pastor in Berlin (799).
- Dr. J. G. Wetzstein, kön. preuss. Consul a. D. in Berlin (47).
- Rev. Dr. William Wickes in London (684).
- Alfred Wiedemann, stud. phil. in Leipzig (898).
- F. W. E. Wiedfeldt, Pfarrer in Estedt bei Gardelegen (404).
- Dr. K. Wieseler, Prof. d. Theol. in Greifswald (106).
- Dr. Eug. Wilhelm, Gymnasialprofessor in Jena (744).
- Monier Williams, Professor des Sanskrit an der Univ. in Oxford (629
- Dr. W. O. Ernst Windisch, Professor an d. Univ. in Leipzig (737).
- Fürst Ernst zu Windisch-Grätz, k. k. Oberst in Graz (880).
- Dr. M. Wolff, Rabbiner in Gothenburg (263).
- Dr. Ph. Wolff, Stadtpfarrer in Rottweil (29).

Herr Rev. Charles H. H. Wright, M. A., B. D., Ph. D., in Belfast (553).
– William Wright, D. D., LL. D., Prof. des Arabischen in Cambridge, Queen's College (284).
– W. Aldis Wright, B. A., in Cambridge, Trinity College (556).
– Dr. C. Aug. Wünsche, Oberlehrer an d. Rathstöchterschule in Dresden (639).
– Dr. H. F. Wüstenfeld, Professor und Bibliothekar an d. Univ. in Göttingen (13).
– Dr. A. Zehme, Prorector in Frankfurt a. O. (269).
– Dr. J. Th. Zenker, Privatgelehrter in Leipzig (59).
– Dr. C. F. Zimmermann, Rector des Gymnasiums in Basel (587).
– Dr. Pius Zingerle, Subprior des Benedictinerstiftes Marienberg, Tirol (271).
– Dr. Herm. Zschokke, k. k. Hofcaplan und Professor an der Univ. in Wien (714).
– Dr. L. Zunz, Seminardirector in Berlin (70).
– Ritter Jul. von Zwiedinek-Südenhorst, k. u. k. österreich-ungar. Generalconsul in Bukarest (751).

In die Stellung eines ordentlichen Mitgliedes sind eingetreten:

Das Heine-Veitel-Ephraim'sche Beth ha-Midrasch in Berlin.
Die Stadtbibliothek in Hamburg.
„ Bodleiana in Oxford.
„ Universitäts-Bibliothek in Leipzig.
„ Kaiserl. Universitäts- und Landes-Bibliothek in Strassburg.
„ Fürstlich Hohenzollern'sche Hofbibliothek in Sigmaringen.
„ Universitäts-Bibliothek in Giessen.
Das Rabbiner-Seminar in Berlin.
The Rector of St. Francis Xavier's College in Bombay.
Die Universitäts-Bibliothek in Utrecht.
„ Königl. Bibliothek in Berlin.
„ Königl. und Universitäts-Bibliothek in Königsberg.
„ K. K. Universitäts-Bibliothek in Prag.
„ Universität in Edinburgh.
„ Königl. und Universitäts-Bibliothek in Breslau.
„ Kön. Universitäts-Bibliothek in Berlin.

Verzeichniss der gelehrten Körperschaften und Institute, die mit der D. M. Gesellschaft in Schriftenaustausch stehen.

1. Das Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen in Batavia.
2. Die Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften in Berlin.
3. Die Royal Asiatic Society in Bombay.
4. Die Magyar Tudmányos Akadémia in Budapest.
5. Die Royal Asiatic Society of Bengal in Calcutta.
6. Die Königl. Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen.
7. Der historische Verein für Steiermark in Graz.
8. Das Koninklijk Instituut voor Taal-Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indië im Haag.
9. Das Curatorium der Universität in Leiden.
10. Die Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland in London.
11. Die Royal Geographical Society in London.
12. Die British and Foreign Bible Society in London.
13. Die Königl. Bayer. Akademie der Wissenschaften in München.
14. Die American Oriental Society in New-Haven.
15. Die Société Asiatique in Paris.
16. Die Société de Géographie in Paris.
17. Die Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg.
18. Die Kais. Russ. Geographische Gesellschaft in St. Petersburg.
19. Die Société d'Archéologie et de Numismatique in St. Petersburg.
20. Die Smithsonian Institution in Washington.
21. Die Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien.

Verzeichniss der auf Kosten der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft veröffentlichten Werke.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Herausgegeben von den Geschäftsführern. I—XXXI. Band. 1847—77. 398 *M.* (I. 8 *M.* II—XXI. à 12 *M.* XXII—XXXI. à 15 *M.*)

Früher erschien und wurde später mit obiger Zeitschrift vereinigt:

Jahresbericht der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft für das Jahr 1845 und 1846 (1ster und 2ter Band). 8. 1846—47. 5 *M.* (1845. 2 *M.* — 1846. 3 *M.*)

— — — Register zum I.—X. Band. 1858. 8. 4 *M.* (Für Mitgl. der D. M. G. 3 *M.*)

— — — Register zum XI.—XX. Band. 1872. 8. 1 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitgl. der D. M. G. 1 *M.* 20 *Pf.*)

— — — Register zum XXI.—XXX. Band. 1877. 8. 1 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitgl. der D. M. G. 1 *M.* 20 *Pf.*)

Da von Bd. 1—7. 11—18 der Zeitschrift nur noch eine geringe Anzahl von Exemplaren vorhanden ist, können diese nur noch zu dem vollen Ladenpreis abgegeben werden. Bd. 8, 9 und 10 können einzeln nicht mehr abgegeben werden, sondern nur bei Abnahme der gesammten Zeitschrift, und zwar auch diese nur noch zum vollen Ladenpreis. Einzelne Jahrgänge oder Hefte der zweiten Serie (Bd. 21 ff.) werden an die Mitglieder der Gesellschaft auf Verlangen unmittelbar von der Commissionsbuchhandlung, F. A. Brockhaus in Leipzig, zur Hälfte des Preises abgegeben, mit Ausnahme von Band 27, welcher nur noch mit der ganzen Serie, und zwar zum vollen Ladenpreis (15 *M.*) abgegeben werden kann.

— — — Supplement zum 20. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht über die morgenländ. Studien 1859—1861, von Dr. *Rich. Gosche.* 8. 1868. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

— — — Supplement zum 24. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1862—1867, von Dr. *Rich Gosche.* Heft I. 8. 1871. 3 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 25 *Pf.*)

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, herausgegeben von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. I. Band (in 5 Nummern). 1859. 8. 19 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 14 *M.* 25 *Pf.*)

Die einzelnen Nummern unter folgenden besondern Titeln:

[Nr. 1. Mithra. Ein Beitrag zur Mythengeschichte des Orients von *F. Windischmann.* 1857. 2 *M.* 40 *Pf.* (Für Mitgl. der D. M. G. 1 *M.* 80 *Pf.*) Vergriffen].

Nr. 2. Al Kindî genannt „der Philosoph der Araber". Ein Vorbild seiner Zeit und seines Volkes. Von *Gst. Flügel.* 1857. 1 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 20 *Pf.*)

Nr. 3. Die fünf Gâthâs oder Sammlungen von Liedern und Sprüchen Zarathustra's, seiner Jünger und Nachfolger. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von *Mt. Haug.* 1. Abtheilung: Die erste Sammlung (Gâthâ ahunavaiti) enthaltend. 1858. 6 *M.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 4. Ueber das Çatrunjava Mâhâtmyam. Ein Beitrag zur Geschichte der Jaina. Von *A. Weber.* 1858. 4 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 3 *M.* 40 *Pf.*)

Nr. 5. Ueber das Verhältniss des Textes der drei syrischen Briefe des Ignatius zu den übrigen Recensionen der Ignatianischen Literatur. Von *Rich. Adlb. Lipsius.* 1859. 4 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitgl. der D. M. G. 3 *M.* 40 *Pf.*)

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. II. Band (in 5 Nummern). 1862. 8. 30 *M.* 40 *Pf.* (Für Mitglieder d. D. M. G. 22 *M.* 80 *Pf.*)

Nr. 1. Hermae Pastor. Aethiopice primum edidit et Aethiopica latine vertit *Ant. d'Abbadie.* 1860. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 2. Die fünf Gâthâs des Zarathustra. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von *Mt. Haug.* 2. Abtheilung: Die vier übrigen Sammlungen enthaltend. 1860. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 3. Die Krone der Lebensbeschreibungen enthaltend die Classen der Hanefiten von Zein-ad-dîn Kâsim Ibn Kutlûbugâ. Zum ersten Mal herausgegeben und mit Anmerkungen und einem Index begleitet von *Gst. Flügel.* 1862. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 4. Die grammatischen Schulen der Araber. Nach den Quellen bearbeitet von *Gst. Flügel.* 1. Abtheilung: Die Schulen von Basra und Kufa und die gemischte Schule. 1862. 6 *M.* 40 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 80 *Pf.*)

Nr. 5. Kathâ Sarit Sâgara. Die Märchensammlung des Somadeva. Buch VI. VII. VIII. Herausgegeben von *Hm. Brockhaus.* 1862. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

——— III. Band (in 4 Nummern). 1864. 8. 27 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 20 *M.* 25 *Pf.*)

Nr. 1. Sse-schu, Schu-king, Schi-king in Mandschuischer Uebersetzung mit einem Mandschu-Deutschen Wörterbuch, herausgegeben von *H. Conon von der Gabelentz.* 1. Heft. Text. 1864. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.* 75 *Pf.*)

Nr. 2. —— 2. Heft. Mandschu-Deutsches Wörterbuch. 1864. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 3. Die Post- und Reiserouten des Orients. Mit 16 Karten nach einheimischen Quellen von *A. Sprenger.* 1. Heft. 1864. 10 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 4. Indische Hausregeln. Sanskrit u. Deutsch herausg. von *Ad. Fr. Stenzler.* I. Açvalâyana. 1. Heft. Text. 1864. 2 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*)

——— IV. Band (in 5 Nummern). 1865—66. 8. 25 *M.* 20 *Pf.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 18 *M.* 90 *Pf.*)

Nr. 1. Indische Hausregeln. Sanskrit u. Deutsch herausg. von *Ad. Fr. Stenzler.* I. Açvalâyana. 2. Heft. Uebersetzung. 1865. 3 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 25 *Pf.*)

Nr. 2. Çântanava's Phitsûtra. Mit verschiedenen indischen Commentaren, Einleitung, Uebersetzung und Anmerkungen herausg. von *Fr. Kielhorn.* 1866. 3 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 25 *Pf.*)

Nr. 3. Ueber die jüdische Angelologie u. Daemonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus. Von *Alx. Kohut.* 1866. 2 *M.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 4. Die Grabschrift des sidonischen Königs Eschmun-ézer übersetzt und erklärt von *E. Meier.* 1866. 1 *M.* 20 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 90 *Pf.*)

Nr. 5. Kathâ Sarit Sâgara. Die Märchensammlung des Somadeva. Buch IX—XVIII. (Schluss.) Herausgegeben von *Hm. Brockhaus.* 1866. 16 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 12 *M.*)

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. V. Band (in 4 Nummern). 1868—1876. 8. 37 *M.* 10 *Pf.* (Für Mitgl. der D. M. G. 27 *M.* 85 *Pf.*)

Nr. 1. Versuch einer hebräischen Formenlehre nach der Aussprache der heutigen Samaritaner nebst einer darnach gebildeten Transscription der Genesis mit einer Beilage von *A. Petermann.* 1868. 7 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 5 *M.* 65 *Pf.*)

Nr. 2. Bosnisch-türkische Sprachdenkmäler von *O. Blau.* 1868. 9 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 20 *Pf.*)

Nr. 3. Ueber das Saptaçatakam des Hâla von *Albr. Weber.* 1870. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

Nr. 4. Zur Sprache, Literatur und Dogmatik der Samaritaner. Drei Abhandlungen nebst zwei bisher unedirten samaritan. Texten herausgeg. von *Sam. Kohn.* 1876. 12 *M.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 9 *M.*)

— — — VI. Band. No. 1. Chronique de Josué le Stylite, écrite vers l'an 515, texte et traduction par *P. Martin.* 8. 1876. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.* 75 *Pf.*)

Nr. 2. Indische Hausregeln. Sanskrit und Deutsch herausgeg. von *Ad. Fr. Stenzler.* II. Pâraskara. 1. Heft. Text. 1876. 8. 3 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 70 *Pf.*)

No. 3. Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache zwischen Muslimen, Christen und Juden, nebst Anhängen verwandten Inhalts. Von *M. Steinschneider.* 1877. 22 *M.* (Für Mitgl. der D. M. G. 16 *M.* 50 *Pf.*)

Vergleichungs-Tabellen der Muhammedanischen und Christlichen Zeitrechnung nach dem ersten Tage jedes Muhammedanischen Monats berechnet, herausg. von Dr. *Ferd. Wüstenfeld.* 1854. 4. 2 *M.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*)

Biblioteca Arabo-Sicula, ossia Raccolta di testi Arabici che toccano la geografia, la storia, le biografie e la bibliografia della Sicilia, messi insieme da *Michele Amari.* 3 fascicoli. 1855—1857. 8. 12 *M.* (Für Mitglieder d. D. M. G. 9 *M.*)

Appendice alla Biblioteca Arabo-Sicula per *Michele Amari* con nuove annotazioni critiche del Prof. *Fleischer.* 1875. 8. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

Die Chroniken der Stadt Mekka gesammelt und auf Kosten der D. M. G. herausgegeben, arabisch und deutsch, von *Ferdinand Wüstenfeld.* 1857—61. 4 Bände. gr. 8. 42 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 31 *M.* 50 *Pf.*)

Biblia Veteris Testamenti aethiopica, in quinque tomos distributa. Tomus II, sive libri Regum, Paralipomenon, Esdrae, Esther. Ad librorum manuscriptorum fidem edidit et apparatu critico instruxit *A. Dillmann.* 1861. 4. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

— — — Fasc. II, quo continentur Libri Regum III et IV. 4. 1872. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.* 75 *Pf.*)

Firdusi. Das Buch vom Fechter. Herausgegeben auf Kosten der D. M. G. von *Ottokar von Schlechta-Wssehrd.* (In türkischer Sprache.) 1862. 8. 1 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 75 *Pf.*)

Subhi Bey. Compte-rendu d'une découverte importante en fait de numismatique musulmane publié en langue turque, traduit de l'original par *Ottocar de Schlechta.* 1862. 8. 40 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 30 *Pf.*)

The Kâmil of el-Mubarrad. Edited for the German Oriental Society from the Manuscripts of Leyden, St. Petersburg, Cambridge and Berlin, by *W. Wright.* 1st Part. 1864. 4. 10 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 50 *Pf.*) 2d—10th Part. 1865—74. 4. Jeder Part 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. à 4 *M.* 50 *Pf.*)

Jacut's Geographisches Wörterbuch aus den Handschriften zu Berlin, St. Petersburg, Paris, London und Oxford auf Kosten der D. M. G. herausg. von *Ferd. Wüstenfeld.* Band I—IV. 1866—69. 8. Jeder Band (in 2 Halbbänden) 33 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 22 *M.*)

Band V. Anmerkungen. 1873. 8. 24 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 16 *M.*)

Band VI. Register. 1870—71. 8. 1. Abth. 8 *M.*; 2 Abth. 16 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1. Abth. 5 *M.* 40 *Pf.*; 2. Abth. 10 *M.* 60 *Pf.*)

Ibn Ja'îš Commentar zu Zamachšarî's Mufaṣṣal. Nach den Handschriften zu Leipzig, Oxford, Constantinopel und Cairo herausgeg. von *G. Jahn.* 1. Heft. 1876. 2. Heft. 3. Heft. 1877. 4. Jedes Heft 12 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 8 *M.*)

Chronologie orientalischer Völker von Albîrûnî. Herausg. von *C. Ed. Sachau.* 1. Hälfte. 1876. 4. 13 *M.* (Für Mitgl. der D. M. G. 8 *M.* 50 *Pf.*)

☞ Zu den für die Mitglieder der D. M. G. festgesetzten Preisen können die Bücher nur von der Commissionsbuchhandlung, F. A. Brockhaus in Leipzig, unter Francoeinsendung des Betrags bezogen werden; bei Bezug durch andere Buchhandlungen werden dieselben nicht gewährt.

Nachrichten

über

Angelegenheiten

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.



Generalversammlung zu Tübingen.

Eröffnungsrede

gehalten

in der orientalistischen Section der Philologen-versammlung in Tübingen

von dem Präsidenten

Prof. Dr. R. von Roth

am 25. September 1876.

Zum ersten Male seit dreissigjährigem Bestand tritt die Deutsche Morgenländische Gesellschaft in Tübingen zusammen. Sie findet hier einen Boden, auf welchem sie und ihre Bestrebungen nicht fremd sind, Lehrer und Jünger orientalischen Wissens, und erinnert sich dankbar, dass die Regierung dieses Landes seit 20 Jahren durch regelmässige Beiträge ihr Gedeihen fördert. Aber allerdings reicht die Pflege orientalischen Studiums unter uns nicht weit zurück.

Der erste bedeutendere Vertreter ist Christian Friedrich Schnurrer (geb. 1742) gewesen, und auch von ihm werden die jüngeren kaum etwas wissen, obwohl er unter seinen Zeitgenossen einen geachteten Namen und ausgebreiteten Verkehr auch mit dem Auslande hatte. Schnurrer, der ein vortrefflicher Kenner der Geschichte unserer Universität war, hat uns in einer besonderen Schrift: Nachrichten von ehemaligen Lehrern der hebräischen Literatur in Tübingen, Ulm 1792, alle die Männer geschildert, die in den drei Jahrhunderten vor ihm die eine oder andere Sprache des Morgenlandes hier getrieben und gelehrt haben. Da ist kein ordentlicher Zusammenhang in der Pflege des Hebräischen, des Ausgangspunktes dieser Studien. In den Jahren zunächst vor der Reformation hatte man eine Anstrengung gemacht und Johann Reuchlin gewonnen, sogar seitens der Universität hebräische

Bibeln aus Venedig herbeigeschafft und in einer besonderen Bekanntmachung diese gute Gelegenheit den Lernenden empfohlen, aber Reuchlin schon 66 Jahre alt und kränklich hat nur ein Semester hier gelehrt, konnte also keinen Grund legen. Später geht über der dogmatisirenden Richtung der Theologie das Interesse für ordentliche Exegese fast verloren. Die oft unterbrochene Reihe der Hebräer, die nur ganz ausnahmsweise zu Orientalisten heranwachsen und zu den schlechtest besoldeten Lehrern gehören, daher andere Lehraufträge suchen, bietet seltene Lichtpunkte in Männern wie Wilhelm Schickard, dessen Kenntnisse sich über Arabisch, Syrisch, Aethiopisch erstreckten und zwar in der Zeit des dreissigjährigen Kriegs. In den Drangsalen dieser Zeit hat er diese Studien zu treiben und daneben mathematisch-geographische Arbeiten auszuführen vermocht und würde gewiss einen glänzenden Namen gewonnen haben, hätte ihn nicht nach bitterem Unglück ein früher Tod im 43. Jahre weggenommen.

Unter Schnurrer selbst, der von 1772 bis 1817 an der Universität thätig war, sind semitische Sprachen wohl fleissig getrieben worden, Schelling z. B. hat bei ihm arabisch gelernt, und man hielt im fürstlichen Stipendium bei feierlichen Anlässen, wie beim letzten Universitätsjubiläum 1777, Reden in hebräischer, chaldäischer, syrischer und samaritanischer Sprache. Das Vergnügen, dergleichen selten gekannte Sprachen einigermassen handhaben zu können, scheint aber das Ziel der Arbeit gewesen zu sein. In Literatur und Geschichte eindringende Versuche haben sich nicht daran geknüpft. Die arabische Saat, welche Schnurrer ausgestreut hatte, ist gewöhnlich auf einer Pfarrstelle verwelkt.

Wie nach Schnurrer unter günstigen und missgünstigen Sternen dieses in die Breite und in die Tiefe wachsende Studium sich entwickelt habe, in den Zeiten, die wir zum Theil selbst mit erlebt haben, das zu erzählen und zu beurtheilen überlasse ich besser einem künftigen Darsteller.

Dagegen erbitte ich mir Ihre Theilnahme für eine Erinnerung an den Mann, welchem die Aufgabe zuzufallen schien, den mit Schnurrers Abgang abgerissenen Faden wieder aufzunehmen und die neuere orientalische Wissenschaft hier zu pflanzen, der zwar in der Fremde festgehalten wurde, aber von Tübingen ausging, und dessen Gedächtniss zu ehren unsere D. M. Gesellschaft, deren Entstehen und Fortgang er mit Freude begrüsste und förderte und deren Ehrenmitglied er von Anfang an war, besondere Ursache hat, für eine Erinnerung an Julius Mohl. —

Vier Brüder haben diesem Namen einen weitreichenden Klang verschafft. Der älteste und jüngste Robert geb. 17. Aug. 1799, gest. 5. Dez. 1875 und Hugo geb. 8. April 1805, gest. 1. April 1872, haben uns angehört, jener als Lehrer der Staatswissenschaften, dieser als Botaniker. Der überlebende Bruder Moritz, geb. 9. Febr. 1802, Volks- und Staatswirth, ist durch Reichthum des Wissens

und Umfang der Bildung nicht weniger ein Gelehrter als die übrigen. Er ist der dritte in der Reihe der Brüder, Julius geb. in Stuttgart am 25. Okt. 1800, war der zweite. Diese Brüder sind die Söhne eines geachteten pflichtstrengen Beamten, Benjamin Ferdinand Mohl, der hohe Verwaltungsstellen bekleidete und im J. 1845 gestorben ist, nachdem er zuletzt die Stelle eines Präsidenten des Konsistoriums inne gehabt und die Erfolge seiner Söhne noch erlebt hatte. Die Mutter Louise Autenrieth war die Tochter des Geheimeraths und Schwester des geistreichen Mediciners, nachmaligen tübingischen Kanzlers. Ihre Erziehung noch mehr als die des Vaters hat die tiefsten Eindrücke im Gemüth der Söhne hinterlassen, und die Erinnerung an sie als eine nach Geist und Herz gleich ausgezeichnete Frau ist ihnen stets heilig geblieben.

Julius war für die theologische Laufbahn bestimmt. Das niedere Seminar blieb ihm erspart, denn er durfte in Stuttgart, wo die Eltern wohnten, das Gymnasium durchmachen und 1818 von da in das hiesige Stift übergehen. Schon auf dem Gymnasium soll er sich mit Schriften deutscher Philosophen ernstlich beschäftigt haben, und an der Universität begleiten rühmliche Zeugnisse sein philosophisches und theologisches Studium und die Kirchenbehörde ordnet bereits seine Versendung auf ein Vikariat an, im Dez. 1822. Hier wendet sich das Blatt. Mohl bittet davon erledigt zu werden, da er mit Vorbereitungen zu einer Reise nach Paris beschäftigt sei, für welche er wirklich im Februar des folgenden Jahres einen Urlaub bis Herbst 1824 erhält.

Auf welche Art Mohl zu der Beschäftigung mit orientalischen Sprachen kam, lässt sich nicht sagen. Vermuthlich hat er aus der Literatur über den Orient erkannt, was zwanzig Jahre später sich ebenso mir aufdrängte, dass nicht Mangel an Quellen, sondern unsere Unkenntniss derselben die Ursache des Dunkels sei, welches auf der Geschichte der wichtigsten Völker lag. Aber noch im Jahre 1821 hatte er sich mit der Bearbeitung einer theologischen Preisfrage über die Auferstehung beschäftigt, welche gekrönt wurde, obschon die Facultät mit der Behandlung nicht ganz einverstanden war, während sie lobend hervorhebt, dass der Verfasser schon im ersten Jahr seines theologischen Studiums sich solche Kenntnisse erworben habe. Er kann also bis dahin nur einen kleinen Theil seiner Arbeit auf die Sprachen verwandt haben. Sein Führer dabei war Johann Georg Herbst (geb. 1787, gest. 1836), ein mit der katholisch-theologischen Facultät im Jahre 1818 hieher übergesiedelter Lehrer, dessen Aufgabe das alte Testament war, wie denn auch sein Hauptwerk eine nach seinem Tod (1840—42) herausgegebene Einleitung in dasselbe ist. Daneben hat er aber Arabisch und Syrisch gelehrt und machte auch einen Versuch mit Sanskrit. Von einer Vertretung dieser Fächer im Kreis der philologischen Wissenschaft war noch nicht die Rede. Jene Leitung mochte wohl für die ersten Schritte genügen, überliess aber den Lernenden allzufrüh seinen eigenen Kräften.

Damals und noch für einige Zeit war ja der wissbegierige junge Deutsche genöthigt, sich eine Schule im Ausland zu suchen. Das Collége de France in Paris, das mit einer deutschen Universität Aehnlichkeit hat und manche von uns zu seinen Besuchern zählt, war die einzige Anstalt, wo man besondere Lehrer für jede Sprache fand. Damals traf man Quatremère für Syrisch und Hebräisch, Caussin de Perceval für Arabisch, Kieffer für Türkisch, de Sacy für Persisch, Chézy für Sanskrit, Rémusat für Chinesisch und tatarische Sprachen. Gleichzeitig lieferten die grossen Bibliotheken Stoff zu selbstständiger Arbeit. England hatte reichere Sammlungen, aber ihm fehlten die Lehrer. Es ist also natürlich, dass Julius Mohl, wie manche mit ihm und nach ihm seinen Durst an dieser Quelle zu stillen suchte. Ihn mögen vornämlich zwei jener Männer angezogen haben, Silvestre de Sacy (gest. 1838) der berühmte Kenner des Arabischen und Persischen, bereits Pair de France, und Abel Rémusat der Sinologe (geb. 1788, gest. 1832). Er ging dahin, wie die Folge zeigt, nicht mit einem festen Plan für eine bestimmte Arbeit, sondern auf das Lernen und Entdecken, und ebensowenig hat er geahnt, dass der Magnet, der ihn zog, ihn nicht mehr loslassen würde. Vielmehr war es sein Wunsch an der heimischen Universität nutzbar zu machen, was er in der Fremde lernen würde.

Und hier in Tübingen entschloss man sich wirklich, etwas für Orientalia zu thun und suchte sich den künftigen Besitz des seltenen jungen Gelehrten zu sichern. Mohl wurde im Sept. 1826 zum a. o. Professor der orient. Literatur ernannt, obschon er keine Anstalt zur Heimkehr machte. Hatte schon bisher ein Urlaubsgesuch an das andere sich gereiht, so lief ein Jahr nach seiner Ernennung sogar die Bitte ein, ihm 4 bis 5 Jahre zu einer Reise nach Indien zu gewähren. Die ostindische Compagnie, sagt er, wolle ihm ihre literarischen Schätze in Indien zugänglich machen; noch nie habe ein Deutscher dieses Land wissenschaftlich bereisen können. Ausserdem biete ihm die persönliche Freundschaft des eben ernannten Gouverneurs der Bombaypräsidentschaft, Sir John Malcolm, des bekannten Staatsmanns und Geschichtsschreibers von Persien und Indien, der mitten in diesen Studien stand, die Gewähr für alle mögliche Unterstützung seiner Pläne. Auch mit dem gelehrten Oberst John Briggs, dem Bearbeiter des Firishtah und der Geschichte des Dekkhan, stand er auf vertrautem Fuss. Universität und Regierung kommen seinem Wunsch entgegen, jene begnügt sich mit zweifelhaften Provisorien, da ihr ja die Früchte dieser Reise zu Gute kommen sollen. Die Hälfte seines bisherigen Gehalts soll als Reiseunterstützung fortlaufen.

Als aber nach Ablauf der 5 Jahre im Herbst 1832 Mohl nicht in Indien, sondern noch immer in Paris war, da werden vom Ministerium Berichte eingefordert. Nochmals will der Senat 2 bis 3 Jahre und dann die Anwartschaft auf ein Ordinariat gewähren,

falls Mohl sich verpflichte, nach dieser Zeit einzutreten. Die Regierung geht auf den Antrag ein, obschon der Minister in seinem Vortrag an den König die Besorgniss ausspricht, Mohl scheine sehr geringe Neigung zu haben, sein Talent und seine Bildung seinem Vaterlande zu widmen, es sei vielmehr zu vermuthen, dass er eine bedeutendere Anstellung im Auslande suche und hier nur den Rücktritt offenhalten wolle. Die Verhandlungen gehen noch über ein Jahr lang hin und her, bis endlich im Februar 1834 das Ministerium ihm die Frage vorlegt, ob er seine Lehrstelle längstens bis 1. Oktober 1835 anzutreten bereit sei, worauf M. erklärt, seine Rückkehr hänge von Umständen ab, über welche er keine Macht habe, es bleibe ihm also keine Wahl, als seine Stelle niederzulegen. Zugleich bittet er um Eröffnung einer Aussicht auf Anweisung einer anderweitigen Stelle an der Universität nach seiner Rückkehr. Das geschah sieben und ein halbes Jahr nach seiner Ernennung.

Wer die Akten dieser sich wiederholenden Verhandlungen durchgeht, deren Einsicht ich dem K. Ministerium verdanke, der wird bekennen, dass Universität und Regierung alles thaten, um den Mann, auf welchen sie so grosse Hoffnungen setzten, festzuhalten und dass sie ausserordentliche Langmuth übten. Aber ebenso werden wir Mohl's Zögern und seine schliessliche Entscheidung verstehen, wenn wir sehen, was in den eilf Jahren, seit er Tübingen verliess, aus ihm und seinen Arbeiten geworden ist.

Nach seiner Ankunft in Paris hatte er sich zuerst der Erlernung des Chinesischen unter Rémusat zugewandt, mit welchem er bald in näheres Verhältniss kam. Rémusat stand dem um 30 Jahre älteren de Sacy an Ansehen nach, war aber ein geistreicher Mann von mancherlei Kenntnissen, ursprünglich Mediziner. Er war wohl geeignet strebsame junge Leute zu fesseln. Dadurch sind die beiden Publicationen Mohl's veranlasst, welche später bei Cotta erschienen, die Ausgaben lateinischer von Jesuiten aus der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts herrührender Uebersetzungen der beiden kanonischen Bücher Schiking und Yking (1830 und 1834.39). In dieser Richtung hat er aber nicht weiter gearbeitet, sondern schon 1826 beschäftigte er sich ernstlich mit dem Persischen und zwar vorzugsweise mit dem wichtigsten Werk aus der älteren Literatur, mit dem Schahnameh des Firdusi, von welchem bis dahin nur ein kleines Stück veröffentlicht war, aber kurz darauf in Calcutta 1829 eine vollständige Ausgabe erschien. Nach einer Aeusserung in einem Briefe Mohl's aus dem Anfang des Jahres 1834 müsste er den Auftrag der französ. Regierung zur Bearbeitung dieses Buchs schon im J. 1826 erhalten haben. Sicher ist, dass der Druck erst 1833 begann und zwar in der luxuriös angelegten Collection orientale. Es war jedoch keineswegs von Anfang an sein Plan gewesen, sich mit einer so begränzten Aufgabe zu begnügen, sondern er spricht öfters von einem ausgedehnten Werk über persische Geschichte und Literatur, von religionsgeschichtlichen Forschungen.

Und dazu hat er ja auch eine kleine Vorarbeit zusammen mit J. Olshausen 1829 erscheinen lassen in den Fragments rélatifs à Zoroastre. Auch die Reise nach Indien wäre wegen des Schahnameh nicht nöthig gewesen.

Dieser Wechsel lässt sich, wie ich glaube, aus dem damaligen Stand und Fortschritt der orientalischen Studien leicht begreifen. Mohl suchte den Zugang zum persischen Alterthum durch die neupersischen und arabischen Historiker. Er hat nicht bloss das was Paris darbot, sondern auch bei wiederholtem längerem Aufenthalt in England die Sammlungen in London, Oxford und was im Privatbesitz aus Indien und Persien heimgekehrter Männer war — eine Menge persischer und arabischer Werke, die allmählich erst in Drucken uns zugänglich geworden sind oder werden sollen, durchsucht und musste sich sagen, dass in Indien noch vieles, vielleicht noch älteres und wichtigeres derselben Art zu finden sei. Daher der Reiseplan.

Nun nahmen aber zu gleicher Zeit die Arbeiten seines Studiengenossen und Freundes Eugen Burnouf über das Avesta, denen wir die Wiedererweckung dieser Literatur zunächst verdanken, ihren Fortgang. Ueberraschend öffnete sich der Einblick in die früheste geschichtliche Epoche Irans und dessen nahe Zusammenhänge mit Indien. Das war also die richtige Thüre zum Alterthum, nicht die Traditionen muhammedanischer Autoren, nicht durch die semitischen, sondern durch die arischen Sprachen führte der Weg dahin. Es war also ganz richtig, dass Mohl von jetzt an sich nicht weiter auf den bisherigen Wegen verbreitete, sondern sich auf die eine Arbeit sammelte, welche der wesentlichste Beitrag aus dem Mittelalter zur Kenntniss der persischen Vorzeit sein sollte, auf die Bearbeitung des Königsbuchs.

Le livre des rois par Abul Kasim Firdousi publié traduit et commenté par Jules Mohl ist aber nicht in dem Sinne das Werk seines Lebens, dass es seine Kraft und Zeit vorzugsweise in Anspruch genommen hätte, sondern nur in dem andern, dass mehr als vierzig Jahre hindurch die Ausarbeitung zum Druck und der Druck selbst ihn immer wieder beschäftigten. Die einzelnen Bände erschienen unregelmässig: 1838. 42. 46. 55. 66. 68. Die politischen Wandlungen in Frankreich konnten allein schon die Fortführung eines so kostbaren Werkes gefährden. Und leider hat Mohl die ewige Arbeit, wie er sie nannte, nicht völlig abschliessen können. Von dem letzten 7. Bande soll der Text gedruckt sein, ein Theil der Uebersetzung aber ist verschwunden und die beabsichtigte kritische Abhandlung sammt allem, worauf er in der Vorrede zum ersten Bande den Leser verwies, fehlen. Eine Ergänzung soll Herr Barbier de Meynard übernommen haben, und die Wittwe Mohl's beabsichtigt die ganze Uebersetzung in Oktav abdrucken zu lassen, wofür wir ihr sicherlich Dank wissen werden. Ich verdanke diese Angaben Herrn Moritz Mohl, der die Güte hatte, mir ein Memoire

über seinen Bruder abzufassen, aus welchem ich mancherlei Belehrung schöpfen konnte.

Die Hauptschwierigkeit der Arbeit am Schahnameh ist ohne Zweifel die Kritik des Textes gewesen, und es ist sehr zu beklagen, dass wir gerade darüber Mohl's Stimme nicht mehr hören sollen, der am Ende der Arbeit, nachdem ihm in der Zwischenzeit immer mehr handschriftliches Material zugeströmt war, zuverlässiger uns hätte belehren können als irgend jemand. Hoffen wir, dass wenigstens ein Spezialwörterbuch, das ja längst zu den Desideraten gehört und gerade für die Feststellung des Textes nützlich sein wird, uns bald zu Hilfe komme!

Der Auftrag für dieses umfängliche Werk war es, der Mohl in Paris fest machte. Er hat aber ausserdem Jahre hindurch keine amtliche Stellung, auch keine bestimmte Funktion in einer der gelehrten Körperschaften gehabt, sondern lebte ungestört seinen Studien. Erst 1832 tritt er in den Verwaltungsausschuss der asiatischen Gesellschaft, was ihm nicht viel zu thun gab, ihn aber mit diesem Verein näher verband, in welchem er künftig eine immer ausgebreitetere Thätigkeit entwickeln sollte. Die Société asiatique kurz vor Ankunft Mohl's in Paris gegründet nach dem Muster des gleichnamigen Vereins in Calcutta, um ein Jahr älter als die Londoner und um 23 Jahre älter als die unsrige, ist gleich von Anfang an sehr rührig gewesen und hat Einfluss auf die Leitung aller wissenschaftlichen den Orient betreffenden Unternehmungen gewonnen. Von der Zeit an, wo M. zum zweiten Sekretär derselben gewählt war, 1841, öffnete sich ihm hier ein Feld der Thätigkeit, auf welchem er wie kein zweiter Meister war, und von welchem aus sein Name überallhin getragen wurde. An seiner Seite stand damals als erster Sekretär sein gleichaltriger Freund Burnouf und ein eigenthümliches Schicksal verknüpfte fortan ihre Wege. Burnouf, der Sohn des Jean Louis B., dessen lateinische und griechische Schulgrammatiken in unzähligen Abdrücken alle Schulen in Frankreich gespeist haben, war das Muster eines gebildeten liebenswürdigen Franzosen, von gewinnenden Formen, im wissenschaftlichen Verkehr eher bescheiden zurückhaltend, als mit seinem reichen und sicheren Wissen zurechtweisend, gefällig gegen seine Schüler, wenn auch geizend mit seiner Zeit, elegant und ungezwungen in Vortrag und Conversation. Seine hervorragende Tüchtigkeit, durch welche er unbestritten das Haupt der Gelehrtengeneration nach de Sacy wurde, hatte ihm schon in jungen Jahren Achtung und Einfluss gewonnen, so dass er von allen Seiten gesucht war. Sein Patronat galt viel. An der Seite und gleichsam in den Fusstapfen dieses Mannes hat M. seine Laufbahn gemacht. Als Burnouf zum Präsidenten der asiat. Gesellschaft vorrückte, da wurde Mohl alleiniger Sekretär und nach Burnouf's Tod Präsident. Jener war Professor des Sanskrit am Collége de France seit Chézy's Tod 1832. Als im J. 1847 der seit lange schwach gewordene Amédée Jaubert starb, da rückte

M. wiederum an die Seite des Freundes auf den Lehrstuhl des Persischen. Im Institut hatte er drei Jahre früher den Sitz eingenommen, der durch den Tod von Burnouf's Vater leer geworden war. Und endlich, nachdem er so alle Stufen erstiegen hatte, welche der Gelehrte dort erreichen kann, wurde er noch in ein Verwaltungsamt berufen, um wiederum die Stelle des hingeschiedenen Freundes auszufüllen, in das Amt eines Inspectors der orientalischen Typographie an der Staatsdruckerei, für welches er vortrefflich vorgebildet war. Dieser seiner letzten Stellung haben wir es, wie ich glaube, zu danken, dass die drei bis vier letzten Bände seines Schahnameh überhaupt das Licht erblickten, nachdem die übrige Collection orientale längst entschlafen war.

In welcher Art M. seine Stellung in der asiat. Gesellschaft zum Besten dieses Wissenszweigs und zum Vortheil so vieler einzelner zu nützen wusste, das ist uns in frischer Erinnerung. Die Finanzen der Gesellschaft ordnete er musterhaft. Literarische Unternehmungen wurden angeregt, die Schwierigkeiten der Ausführung durch seine Hilfe weggeräumt. Die Herstellung geschmackvoller Typen für neu auftauchende Sprachen war grossentheils sein Werk. Im Orient Reisende begleitete sein Rath, ihre Berichte führte er der gelehrten Welt vor und nützte ihnen zu Hause. Botta's überraschende Entdeckungen in Chorsabad, Funde von Inschriften und ähnliches gingen durch seine Hände, wurden von ihm geordnet und präsentabel gemacht. Und wo es galt, die Mitwirkung der Regierung für gelehrte Zwecke zu gewinnen, trat seine Fürsprache ein. Er wurde nicht müde, Jedem, von welchem eine tüchtige Leistung zu erwarten war, an die Hand zu gehen, junge Leute, die wie einst er selbst dort zu lernen suchten, in die gelehrte Gesellschaft einzuführen, ihnen zu rathen und zu helfen. Das habe ich selbst erfahren und bewahre ihm dafür ein dankbares Gedächtniss.

Nur wer in so mannigfaltiger Thätigkeit, in persönlicher Beziehung zu allen Gelehrten des Fachs und im regen Verkehr mit den gelehrten Schwestergesellschaften in allen Ländern stand und gleichzeitig in so viele Sprachgebiete Einsicht hatte, nur der konnte einen so sicheren Ueberblick über die Bewegung dieses ganzen Wissensgebietes haben, wie wir ihn in den Jahresberichten Mohl's an die asiat. Gesellschaft finden, deren ich hier mit einem Wort erwähnen muss. Rémusat hatte nicht ohne Geschick diese Berichte begonnen, Burnouf und Stahl — der noch nicht lange in Strassburg starb — hatten sie fortgesetzt, aber meist unter Beschränkung auf das nächstliegende. Erst unter Mohl's Hand von 1841—1866 nehmen sie einen universellen Charakter an. Man erwartete sie mit einer gewissen Begierde, denn sie brachten jedem etwas neues. Von seltenen Werken, deren Titel wir nicht kannten, wusste er aus eigener Ansicht zu berichten, denn aus allen Welttheilen strömten bei ihm die Mittheilungen der Autoren zusammen, welche von ihm und in Paris gekannt sein wollten. Der Bericht war keine Kritik,

sondern eine Schilderung der literarischen Arbeit, nach unserem Geschmack zu gelind gegen verfehltes, aber im Einklang mit der französischen Gewohnheit. Man kann sagen, der Tadel war durch einen geringeren Grad des Lobes ausgedrückt, und die Verfasser konnten, wenn sie wollten, die Winke verstehen. So pflegten wir alle vor seinem milden Richterstuhle vorüberzugehen und jeder hatte Ursache, für sein Urtheil sich zu bedanken.

Mohl's persönliches Auftreten passte durchaus in die Pariser gute Gesellschaft und hat sich namentlich der Gelehrtenwelt glücklich eingefügt. Nirgends wird eine wirkliche oder vermeinte schriftstellerische Leistung, die Priorität irgend einer Ansicht oder Entdeckung mehr geltend gemacht, ein Wort der Anerkennung aus Mund oder Feder einer Autorität eifriger erstrebt als dort, wo die hervorragenden Köpfe des Landes zusammenströmen, um wetteifernd Namen und Stellung zu erwerben. Mohl verstand es, wie es für den unter dem fremden Volk freundlich aufgenommenen, auch nachdem er das volle Bürgerrecht erworben hatte (1842), sich schickte, entgegenzukommen und jedes Verdienst anzuerkennen, einen Vorschub zu leisten, ohne darum seine Ueberzeugung daranzugeben. Er hat durch dieses massvolle und an sich haltende Benehmen immer mehr die Stellung erworben, welche ihm bei seinem Hingang die Zeugnisse der Collegen übereinstimmend anwiesen. Nachdem die Celebritäten der orleanistischen Zeit, die neben ihm gestanden hatten, allmählich vom Schauplatz abgetreten waren, unter ihnen auch allzufrüh Eugen Burnouf, da ist er nicht blos gleichsam ein Bewahrer der guten Tradition geblieben, sondern ein Berather und Vermittler für alle geworden, dessen Urtheil galt. Im Institut, so sagt E. Renan, war sein Einfluss sehr gross. Sein festes und präcises Urtheil, seine Erfahrung und seine Kenntnisse in der Verwaltung machten ihn zu einem Orakel, auf welches in schwierigen Fragen jeder hörte.

Hiermit im Einklang stand seine politische Haltung, in welcher das richtige zu treffen unter dem Wechselspiel der Parteien und Gewalten keine leichte Sache war. Es ist bekannt, dass die gelehrte Welt orleanistische Sympathien so lang als möglich bewahrte, zum Theil noch bewahrt. Und nicht ohne Grund. Denn unter dem Julikönig hat die Wissenschaft schöner geblüht als später. Man hat sie selten gestört. Die Minister, wie Guizot, Villemain, Cousin, auch Thiers waren selbst Gelehrte. Man förderte mit freigebiger Hand gelehrte Unternehmungen, ja die wissenschaftlichen Publikationen, welche die Regierung besorgte, waren nur allzu prunkhaft. Und gerade Mohl hat bei jeder Gelegenheit dagegen geeifert, dass man Bücher, die für den Gelehrten bestimmt waren, zu kostbaren Schaustücken machte und an vornehme Herren verschenkte, die nichts davon verstanden. So war auch er unter dem Einfluss jener Sympathien, hat unter dem zweiten Kaiserreich den unmittelbaren Verkehr mit den Tuilerien gemieden und sich eine unab-

hängige Stellung erhalten. Sonst war er ein Mann, der an gebildeten Höfen sich wohl zurecht fand und nicht ungern verkehrte. Bei dem württembergischen Regentenhause war man ihm sehr gewogen, und die geistreiche und gebildete Königin der Niederlande sammelte in seinem Hause die Celebritäten von Paris um sich, die man in den Tuilerien nicht traf. Auch bei der königlichen Familie in England war er gerne gesehen.

Um nicht blos Mohl's literarische Thätigkeit vollständig zu zeichnen, sondern auch um zu zeigen, wie er mit Aufopferung im Interesse verstorbener Freunde arbeitete, muss ich noch erwähnen, dass er Fauriel's bekanntes Werk über die provençalische Poesie (3 Bände 1846), Burnouf's nachgelassene, sehr umfängliche Arbeiten zur Literatur des Buddhismus, Lajard's Werk über Mithra (1867) theils zum Druck zubereitet, theils durch die Presse geführt hat, zahlreicher kleinerer Arbeiten dieser Art nicht zu gedenken.

Jahre lang hat Mohl, auch noch nachdem er in Paris heimisch und Franzose geworden war und längst nicht mehr an die in Tübingen vorbehaltene Stelle dachte, sein Junggesellenleben in der anspruchslosesten Weise fortgeführt. Wer vor dreissig und etlichen Jahren bei ihm eintrat, der musste sich sagen, dass ein in häuslichen Dingen sehr bescheidener Mann da wohne. Die zahlreichen Schichten von Blättern, Broschüren, Briefen, die seinen Schreibtisch bedeckten, aus welchen er das Gesuchte herauszufischen pflegte, Bücher auf dem Fussboden umher, gaben zu erkennen, was dem Gelehrtenhaushalt fehle. Er hat indessen schon damals im Hause der Madame Clarke, einer englischen in Frankreich lebenden Dame verkehrt, mit deren Tochter Miss Mary Clarke er im J. 1847 sich verband. Diese Frau, die, wie er selbst bezeugte, das Glück seines Lebens ausmachte, hatte im Umgang der gerühmten Madame Récamier den feinen Ton und Esprit der gewähltesten Gesellschaft sich zu eigen gemacht, den unsere Nachbarn so hoch schätzen, und hat ihn in ihr eigenes Haus verpflanzt. Dadurch ist Mohl's Salon für die Jahre des zweiten Kaiserthums ein ähnlicher Mittelpunkt geworden, an welchem Gelehrte aller Art und schöne Geister sich trafen.

In seine letzten Jahre fällt der Krieg der beiden Völker, denen er gleichzeitig angehörte. Er muss ihm manchen schmerzlichen Zwiespalt gebracht haben. In England, wo er über diese Zeit mit seiner Frau sich aufhielt, hat er durch eine Zuschrift an die Times bezeugt, dass er in Frankreich keine Unbill, sondern nur Gastfreundschaft und Artigkeit erfahren habe. Der einzige Verlust, den er zu erleiden hatte, scheinen jene Bogen der Uebersetzung des Schahnameh zu sein, welche vermuthlich während der Commune aus der Staatsdruckerei verschleudert waren. Wie weit nach dem Krieg die frühere Wärme des Verhältnisses sich wiederhergestellt habe, das können wir freilich nicht beurtheilen.

Mohl's Gestalt war stattlich. Wenn er die Uniform der Na-

tionalgarde trug mit den grossen rothen Epauletten, so fiel der breite Bau von Brust und Schultern auf. Er besass eine seltene Körperkraft und eine eiserne Gesundheit. Im Jahr 1831 hat er einen heftigen Anfall der Cholera glücklich überstanden. Seine ganze Erscheinung hat mehr und mehr etwas Vornehmes gewonnen; auch der ruhig prüfende Blick seines sprechenden Auges trug zu diesem Eindruck bei. Im August vorigen Jahres machte er seinen letzten Besuch in Stuttgart, kräftig und in heiterer Stimmung. Er reiste zurück über Bonn nach Köln, wo er mit dem Erfinder einer gewissen Art von Photographie über die Anwendbarkeit seines Verfahrens auf den Druck orientalischer Schrift sich benehmen wollte. In Bonn hatte ihn eine starke Erkältung durch einen Regenschauer getroffen. Er liess sich gleichwohl nicht abhalten die Heimreise über England auszuführen. Die Ruhe und Pflege im eigenen Haus halfen ihm aber nicht mehr auf, wie er gehofft hatte; die Ernährungsfähigkeit nahm ab, die Kräfte schwanden und am 4. Januar d. J. hat er die Augen geschlossen.

Die Theilnahme bei seinem Hingang war ganz allgemein, und aus den zahlreichen Nachrufen, die ihm von Collegen gewidmet wurden, spricht eine wirkliche Anhänglichkeit. Die meisten nehmen ihn ganz für Frankreich in Anspruch. Das wollen wir ihnen nicht geradezu streitig machen und namentlich zugeben, dass er die Eigenschaften, welche an ihm besonders hervorstechen, nur in einem solchen Mittelpunkt der gelehrten Bewegung und in einer Mannichfaltigkeit der Beschäftigung gewinnen konnte; dass die stille sesshafte Thätigkeit des geduldigen deutschen Gelehrten nicht seine Sache war; dass er jenes bunten Verkehrs, des Wechsels der Anregungen bedurfte. Aber dennoch ist ein deutscher Kern in seiner Natur geblieben; er war in dem Treiben der französischen Gesellschaft noch nicht völlig rund geschliffen. Das bezeugen treffend die Worte des damaligen Vorsitzenden der Académie des Inscriptions Alfred Maury's an seinem Grabe, die ich unter allem was über ihn gesagt wurde, für besonders bezeichnend und für ehrenvoll halte: „Wohl gehörte nicht zu denen, die ihre Tugenden zur Schau stellen. Im Gegentheil war er bemüht, seine Wohlthätigkeit, seine Uneigennützigkeit zu verdecken. Man kann sagen, er verleugnete gerne seinen Edelmuth unter dem brüsken Wesen und der zuweilen etwas rauhen Schale, die nur der Ausdruck eines lobenswerthen Freimuths war, welcher in allen seinen Urtheilen herrschte. So bewahrte er in den Sitten, die er unter uns angenommen hatte, noch ein Stück von der Eigenthümlichkeit seines ersten Vaterlandes. Franzose aus freier Wahl glaubte er doch bei aller Liebe zu Frankreich eine edle Erinnerung an das Blut, dem er entsprossen war, bewahren zu dürfen". Also ist sein Herz deutsch geblieben!

Protokollarischer Bericht über die in Tübingen vom 25. bis 28. September 1876 abgehaltene Generalversammlung der D. M. G.

Erste Sitzung.

Tübingen d. 25. September 1876.

Mittags 12 Uhr. Der Präsident Prof. Dr. v. Roth eröffnet die Sitzung durch eine Gedächtnissrede auf Julius v. Mohl. Verlesen wird der Cassenbericht der D. M. G. und die Rechnung justificirt. — Zum Vicepräsidenten wird Prof. A. Socin, zu Secretären Dr. Zimmer und Prof. v. Orelli ernannt.

Prof. Kautzsch macht Mittheilung über die bevorstehende Gründung eines deutschen Vereins für Palästinaforschung. Anregungen zu einer solchen sind vor längerer Zeit von Dr. Sandreczky, Pf. Wolff, Dr. T. Tobler und Consul Schulz ausgegangen. An der Spitze des jetzigen Unternehmens stehen Prof. Kautzsch, Prof. Socin und Dr. Zimmermann in Basel. Das bezügliche Programm wird von dem Letztern dem Präsidenten übergeben und vorgelesen. Es spricht die Absicht aus, eine Vierteljahresschrift als Organ des zu gründenden Vereins herauszugeben mit der Erwägung, dass 600 Abonnenten mit Beiträgen zu 10 Mark nicht nur die Kosten derselben decken, sondern noch die Gründung eines Fonds ermöglichen würden. Dieses Programm soll demnächst verbreitet werden; um Unterstützung des Vorhabens wird gebeten. — Nach Verdankung dieser Anregung wird die Tagesordnung für den 26. bestimmt. Erstes Tractandum: Geschäftsberichte. — Schluss der Sitzung um $1^1/_4$ Uhr.

Zweite Sitzung.

Tübingen d. 26. September 1876.

Vor Eröffnung der Sitzung ($8^1/_2$ Vm.) wird durch den Vorsitzenden Prof. v. Roth die aus Kaschmir erlangte Handschrift des Atharva-Veda vorgezeigt. — Präsenzliste und Protokoll werden verlesen. — Prof. Schlottmann trägt den Secretariatsbericht vor, nach welchem seit October 1875 24 neue Mitglieder eingetreten sind. Im Andenken an die verstorbenen erhebt sich die Versammlung von ihren Sitzen. Referent theilt mit, dass an Stelle von Prof. Gosche ein Redactor der wissenschaftlichen Jahresberichte bis jetzt nicht gefunden sei und überhaupt die Fortsetzung derselben in bisheriger Weise durch das Wachsen der Schwierigkeiten beinahe unmöglich werde. Statt dessen wären vielleicht

bibliographische Uebersichten zu geben mit kurzen Bemerkungen über das Neue und Bedeutende. — Das Fleischerstipendium (460 *M.*) ist dies Jahr an Dr. Hartmann in Konstantinopel verliehen worden. (Gesammtbetrag des Fonds 9500 *M.* 76 Pf.) — Prof. Dieterici schlägt vor, in den „Notizen und Correspondenzen" der Zeitschrift jedes der Gesellschaft eingeschickte Buch zu skizziren, woraus sich leicht ein Jahresbericht redigiren liesse. Prof. Loth hält es für sehr unwahrscheinlich, dass die Redaction solche Notizen genügend erlangen würde. Prof. Gosche erbietet sich, den Jahresbericht für 1876 morgen vorzutragen, der stenographisch aufgezeichnet und in der Zeitschrift zum Abdruck gebracht werden soll. Obwohl noch zweifelhaft, ob ein Stenograph erhältlich sein werde, nimmt die grosse Mehrheit der Versammlung das Anerbieten dankbar an.

Prof. Loth legt den Redactionsbericht vor, in welchem der Fortgang der „Abhandlungen" (Bd. VI.) und der übrigen literarischen Unternehmungen skizsirt wird. Als demnächst in Angriff zu nehmende Publication der D. M. G. wird Bollensen's Ausgabe des Dramas Mâlavikâ bezeichnet. Mit dem 30. Jahrgang wird eine Dekade der Zeitschrift schliessen, für welche Prof. Redslob die Indices schon, soweit möglich, vollendet hat, wofür ihm der Dank der Versammlung ausgesprochen wird. Die k. sächs. Regierung hat auf weitere 2 Jahre die jährliche Unterstützung von 900 *M.* bewilligt. Ref. schliesst mit dem Antrag, die Versammlung möge die Redaction ermächtigen, mit dem nächsten Jahrgang der Zeitschrift eine „Neue Folge" mit eigener Zählung zu beginnen. Nachdem sich die Herren Proff. Roth, Nöldeke, Euting und Schlottmann darüber ausgesprochen, wird der Antrag mit grosser Majorität abgelehnt.

Prof. Gosche erstattet den Bibliotheksbericht, welcher 82 Fortsetzungen und 168 neue Werke verzeichnet. Er beantragt, dass dem jeweiligen Bibliothekar überlassen sein soll, für die Bibliothek werthlose Zusendungen gegen andere Werke umzutauschen. Wird angenommen.

Prof. Gildemeister fragt an, was der Vorstand betreffend den in Innsbruck über die Bekanntmachung der moabitischen Alterthümer gefassten Beschluss bei der jetzigen veränderten Sachlage zu thun gedenke. Prof. Schlottmann erinnert, durch welche Entwicklung dieser Angelegenheit man zu jenem Beschlusse gekommen sei, und stellt seinerseits ein Werk über diesen Gegenstand in Aussicht, welches auch den Hergang streng historisch darlegen wird. Er erklärt sich bereit, dasselbe eventuell ohne den Namen der Gesellschaft zu publiciren, wie er dies schon im Febr. dieses Jahres gegen den Vorstand ausgesprochen hat; jedenfalls soll die Gesellschaft keine finanziellen Verluste davon haben. Eine bestimmte Frist lasse sich nicht setzen und habe auch nicht im Innsbrucker Beschluss gelegen. Prof. Gildemeister macht darauf aufmerksam, dass für den Ankauf der genannten Alterthümer die D. M. G. öffentlich verantwortlich gemacht worden sei. Er hält es daher für angezeigt folgenden Antrag zu stellen: Die Generalversammlung der D. M. G. wolle sich, um irrigen Vorstellungen über die Organisation der Gesellschaft zu begegnen, dahin aussprechen, dass Gutachten über wissenschaftliche und insbesondere über streitige Fragen,

welche der geschäftsführende Vorstand ertheilt, gemäss der dem letztern in den Statuten gegebenen Stellung nicht als Meinungsausdruck der Gesellschaft gelten können. Prof. Schlottmann hält den Antrag eigentlich für unnöthig, weil der Inhalt selbstverständlich. Es habe ihm bei jenem Gutachten lediglich daran gelegen, sein persönliches Urtheil durch dasjenige einiger anderer competenter Gelehrter bestätigt zu sehen. Doch ist er, falls man eine derartige Erklärung für nöthig findet, mit dem Antrag von Prof. Gildemeister ganz einverstanden. Es wird derselbe nach Befürwortung seitens der HH. v. Gutschmid und Nöldeke einstimmig angenommen.

Prof. Gildemeister beantragt ferner, die Versammlung wolle beschliessen, dass bei Verhandlung von Streitfragen in der Zeitschrift dem einen Theile nicht ohne Einwilligung des andern zu gestatten sei in demselben Hefte zu erwiedern, — was er mit Hinweis auf einen in obiger Sache vorgekommenen Fall begründet. Prof. Schlottmann entgegnet, es seien frühere Fälle dieser Art ohne Anstoss geduldet worden. Auch gehöre es nach allgemeinem literarischen Usus zu den Rechten eines Mitherausgebers, Zusätze zu eingelieferten Artikeln hinzuzufügen. Ueberdies sei rasche Antwort in manchen Fällen wünschenswerth. Im Anschluss daran fragen Dr. Euting und Dr. Zimmermann, ob nicht ein häufigeres Erscheinen der Zeitschrift möglich wäre, was vorläufig von Prof. Loth verneint wird. Der Antrag Gildemeister wird von Prof. Loth und Prof. Kautzsch unterstützt. Letzterer wünscht dringend einen principiellen Entscheid über die Competenz der Mitglieder des Vorstandes und der Redaction. Er bestreitet die Richtigkeit der Parallele, die man zwischen der Z. D. M. G. und andern Zeitschriften gezogen, deren Redactoren ihre Eigenthümer sind. Nachdem noch Prof. Socin den Antrag befürwortet, wird derselbe fast einstimmig angenommen. — Die nächste Sitzung wird auf den 27. Vm. 8½ Uhr anberaumt. Tractanden: Jahresbericht von Gosche, Erneuerungswahlen. — Schluss der Sitzung um 11 Uhr.

Dritte Sitzung.

Tübingen d. 27. September 1876.

Vor Eröffnung (8½ Uhr) macht das Präsidium einige Mittheilungen: vorgewiesen werden Dictionnaire Hindoustani-Français von Garcin de Tassy; ferner ein Brief von Prof. Bollensen, welcher über den Stand der Veröffentlichung seines seit 3 Jahren an die Redaction der Zeitschrift zugeschickten Manuscriptes (Mâlavikâ) anfragt [1]; weiterhin eine Zusendung von Prof. Merx aus Heidelberg über eine Nabatäische Inschrift, welche morgen zum Vortrag kommen soll. Hierauf suchte der Präsident an der Hand des Vîstâçpa-Yesht die grosse Verdorbenheit der Zendtexte zu zeigen. Das Protokoll der letzten Sitzung wird verlesen und genehmigt.

Prof. Schlottmann constatirt in Beziehung auf eine gestern gefallene

---

1) S. o. 2. Sitzung.

Aeusserung, dass seine Nachschrift zu Prof. Socin's Artikel (Z. D. M. G. XXVII, 135) völlig objectiven Charakter trage, was Prof. Nöldeke bestätigt. Das betreffende Heft wird der Versammlung vorgelegt.

Prof. Nöldeke beantragt, da die Gratification des Redacteurs der Zeitschrift zu der Mühe desselben in keinem Verhältniss stehe, den Betrag von 240 *M.* auf 900 *M.* zu erhöhen. Prof. Schlottmann empfiehlt den Antrag, welcher einstimmig angenommen wird.

Es folgen die Vorstandswahlen; der Erneuerung unterliegen die Herren Fleischer, Loth und Freiherr von Schlechta. Ergebniss der Wahl: Zahl der Votanten 31; gewählt sind die HH. Fleischer (24 Stimmen), Loth (24 Stimmen), Roth (23 Stimmen); je eine Stimme fiel auf die Herrn Böhtlingk, Prym, Socin, Delitzsch; 6 Stimmzettel waren ungiltig.

Der Vorstand besteht demnach gegenwärtig aus folgenden Mitgliedern:

Gewählt in Innsbruck 1874	in Rostock 1875	in Tübingen 1876
Gosche	Gildemeister	Fleischer
Jülg	Nöldeke	Loth
Krehl	Pott	Roth
Schlottmann	Wüstenfeld	

Prof. Schlottmann spricht Namens der Versammlung dem Hrn. Präsidenten für die oriental. Begrüssungsschrift über Yaçna 31 wärmsten Dank aus und kündigt einige daran zu knüpfende Bemerkungen auf morgen an.

Es folgt der wissenschaftliche Jahresbericht für 1876, vorgetragen von Prof. Gosche, welcher auf Grundlage einer stenogr. Nachschrift in der Zeitschrift erscheinen wird [1]). Derselbe wird vom Präsidium bestens verdankt.

Um die Anhörung eines Vortrags von Prof. Dieterici in der allgemeinen Sitzung [2]) zu ermöglichen, wird die Sitzung um $10^1/_2$ Uhr abgebrochen und auf morgen $^1/_2$9 Uhr vertagt. Tractanden: Bemerkungen von Prof. Schlottmann (s. o.) und Prof. Nöldeke (über Tabari); ferner Mittheilungen von Prof. Thorbecke (Brief von Merx) und Prof. Socin (über die Gegend nördlich von Mossul).

Vierte Sitzung.

Tübingen d. 28. September 1876.

Nach Eröffnung der Sitzung ($8^1/_2$ Uhr) beantragt Prof. Socin, die Frage der wissenschaftlichen Jahresberichte aufzunehmen und endgiltig zu entscheiden; auf Prof. Müller's Antrag wird die Discussion verschoben bis zur Ankunft Prof. Gosche's.

Prof. Schlottmann giebt im Anschluss an die Begrüssungsschrift des Präsidenten verschiedene Bemerkungen und stellt Fragen über dieselbe und die Zoroastrische Religion im Allgemeinen, welche Prof. v. Roth beantwortet. Da Prof. Gosche unterdessen in der Section erschienen ist, nimmt Prof. Socin die Frage der wissenschaftlichen Jahresberichte wieder auf und schlägt Vertheilung der Last vor. Dagegen spricht Prof. Gosche; er ist dafür dem

1) Herr Prof. Gosche hat unterdess diesen Bericht von der Zeitschrift zurückgezogen. D. Red.

2) Vgl. unten S. 117.

jeweiligen Präsidenten der Orientalisten-Section die Anordnung ihm zuzusendender Notizen aufzutragen. Prof. Kuhn erbietet sich zur Abfassung des nächstjährigen Jahresberichts, erbittet sich jedoch Unterstützung andrer Fachmänner. Nachdem Prof. Schlottmann's Vorschlag aus der Sitzung vom 26. September abgelehnt worden, stellt er den Antrag, Prof. Kuhn zu ersuchen seinem Anerbieten gemäss bis auf weiteres die Redaction der Jahresberichte zu übernehmen. Derselbe wird einstimmig angenommen.

Prof. Nöldeke ergreift das Wort, um über die projektirte Ausgabe des Tabari zu sprechen; er charakterisirt einige Theile des Werkes näher.

Sodann legt Prof. Thorbecke im Namen Prof. Merx's die gestern erwähnte Nabatäische Inschrift vor. Prof. Wright theilt mit, dass dieselbe schon vor mehreren Jahren von ihm nach Leipzig gesandt sei [1]).

Prof. Socin berichtet über seine wissenschaftliche Reise nach Mossul und in die nördlich dieser Stadt gelegene Gegend und über die Stämme derselben. Im Anschluss an eine Bemerkung Prof. Socin's macht Prof. Nöldeke Mittheilungen über den Judendialekt in der Nähe von Urmia.

Prof. v. Roth erinnert wieder an Anschaffung der Zendtypen. Prof. Loth giebt Aufschlüsse über die Sachlage.

Prof. Dieterici berichtet über die von ihm beabsichtigte Bearbeitung der arabischen Philosophen.

Zum Vorsitzenden der nächstjährigen in Wiesbaden tagenden Versammlung wird Prof. Gildemeister aus Bonn erwählt, welcher die Wahl annimmt.

Hierauf erklärt der Vicepräsident die Versammlung für geschlossen (11½ Uhr).

Verzeichniss der Theilnehmer an der Generalversammlung [2]).

*1. R. Roth, Prof. in Tübingen.
*2. W. Wright, Prof. in Cambridge, England.
*3. O. Loth, Prof. in Leipzig.
*4. E. Kuhn, Prof. in Heidelberg.
*5. J. Euting, Bibl. in Strassburg.
*6. A. Müller, Prof. in Halle.
*7. Dieterici, Prof. in Berlin.
*8. S. Goldschmidt, Strassburg.
*9. A. Socin, Prof. in Tübingen.
*10. B. Delbrück, Prof. in Jena.
*11. E. Windisch, Prof. in Strassburg.
*12. Dr. W. Fell aus Cöln.

---

1) Vgl. Z. D. M. G. XXVIII, S. XIV. N. 384. D. Red.

2) Die Aufführung erfolgt nach der eigenhändigen Einzeichnung. Die mit * Bezeichneten sind Mitglieder der D. M. G.

*13. Prof. Dr. Jülg aus Innsbruck.
*14. Prof. E. Kautzsch aus Basel.
*15. Prof. Redslob aus Hamburg.
*16. Stadtpfarrer Dr. Wolff aus Rotweil.
*17. Prym, Prof. in Bonn.
*18. Prof. R. Gosche in Halle a/S.
19. Pfarrer G. Rösch von Langenbrand.
*20. Prof. Dr. M. J. de Goeje aus Leiden.
21. Zehetmayr, Gymnas.-Prof. von Freising (Baiern).
*22. Repetent A. Palm, Tübingen.
*23. Prof. Dr. Lefmann, Heidelberg.
*24. Prof. Adolf Koch, Schaffhausen.
25. Stud. H. Wenzel, Mainz.
*26. Prof. Th. Nöldeke, Strassburg.
*27. Dr. Haas aus London.
*28. Dr. Schlottmann, Professor aus Halle.
*29. J. Gildemeister, Prof. in Bonn.
30. Stud. Emil G. Dillon aus Dublin.
*31. P. v. Bradke, Dorpat.
*32. Leop. Schroeder aus Dorpat.
*33. Dr. Garbe aus Tübingen.
34. Dr. A. Z. Collin aus Helsingborg, Schweden.
*35. Prof. Wellhausen, Greifswald.
*36. Prof. Dümichen, Strassburg.
*37. Dr. C. Sandreczki, Passau.
*38. Dr. J. Barth, Berlin.
*39. Dr. C. F. Zimmermann, Gymn.-Rector aus Basel.
*40. Prof. Dr. v. Orelli aus Basel.
41. Cand. theol. P. Thomson, Schottland.
42. Dr. B. Perrin aus Amerika (vorläufig in Tübingen).
*43. A. M. Elliott, Prof., America.
44. Dr. H. Zimmer, Tübingen.
45. Dr. K. Geldner, Tübingen.
*46. H. Thorbecke, Heidelberg.
*47. Dr. Jolly aus Würzburg.
*48. Dr. Max Grünert aus Brüx (Böhmen).
*49. Alfred von Gutschmid, o. Prof. der cl. Phil. aus Jena.
50. Adolf Kaegi, Dr., von Zürich.

Extract aus d. Rechnung über Einnahme u. Ausgabe bei d. Casse d. D. M. G. auf d. Jahr 1875.

Einnahmen.

28360 *M.* 63 *₰* Kassenbestand vom Jahre 1874.

166 *M.* 78 *₰* auf rückständige Jahresbeiträge der Mitglieder für das Jahr 1874.
5867 „ — „ Jahresbeiträge derselben für 1875.
240 „ — „ Beitrag von einem Mitgliede auf Lebenszeit.

6273 „ 78 „
179 „ 80 „ Vermögens-Zuwachs des Fleischer-Stipendii pro 1875, lt. statutenmässig darüber geführtem besondern Cassa-Buch und geprüftem Abschluss.

9508 *M.* 76 *₰* Bestand nach der Rechnung pro 1875
9328 „ 96 „ „ „ „ „ „ 1874

179 *M.* 80 *₰* Zuwachs des Fleischer-Stipendii w. o.

603 „ 20 „ Zinsen von hypothek. u. zeitw. auf Rechnungsb. d. Allg. D. Credit-Anstalt zu Leipzig angel. Geldern.
13 „ — „ Prämie auf gekündigte 13 Stück Priorit.-Obligationen d. Magdeb.-Cöthen-Halle-Leipziger E.-B.-Gesellsch.
96 „ 57 „ zurückerstattete Auslagen.
2742 „ 85 „ Unterstützungen, als:

842 *M.* 85 *₰* (200 fl. rh.) von der Kön. Würtembg. Regierung.
1500 „ — „ von der Kön. Preuss. Regierung.
900 „ — „ „ „ „ Sächs. „

2742 *M.* 85 *₰* w. o.

Ausgaben.

10385 *M.* 95 *₰* für Druck, Lithographie etc. der „Zeitschrift, Band XXIX“, der „Abhandlungen V. Bd. No. 4 u. VI. Bd. No. 1 und 2“ von „Amari, Appendice alla Bibliot. Arabo Sicula“, von „Albîrûnî, Chronol. oriental. Völker, ed. Sachau, Signat. 1/13“, von „Ibn Ja'îš Commentar zu Zamachšarîš 'Mufaṣṣal, ed. Jahn, Heft 1“ und von „Accidentien.“
300 „ — „ Unterstützungen orientalischer Druckwerke.
2275 „ 10 „ Honorare, als:

1345 *M.* 10 *₰* für „Zeitschrift Band XXIX“, incl. Correctur derselben,
462 „ — „ für „Abhandlungen V. Bd. No. 4“
306 „ — „ „ „ „ VI. „ „ 1“
102 „ — „ „ „ „ VI. „ „ 2“
60 „ — „ „ Correctur von „Ibn Ja'îš Commentar, ed. Jahn, Heft 1“

2275 *M.* 10 *₰* w. o.

4355 „ 75 „ für an Stelle der gekündigten 13 Stück Prioritäts-Obligationen d. Magdeb.-Cöthen-Halle-Leipziger E.-B.-Gesellsch. angekaufte 3 Stück 4%ige Kgl. Sächs. Staatsschulden-Cassensch. der Anleihe aus d. Jahren 1852/1868, Ser. I à *Rℓ* 500. — Crt. = *M.* 1500,00 *₰*
780 „ — „ Honorare für die Beamten der Gesellschaft und den Rechnungsmonenten.
100 „ — „ Reisediäten an Vorstandsmitglieder zur Generalversammlung in Rostock.

4500 „ — „ angekaufte 3 Stück 4%ige Kgl. Sächs. Staatsschulden-Cassensch. der Anleihe aus d. Jahren 1852/1868, Ser. I à ℛ 500 — Crt. = ℳ 1500,00 ₰

400 „ 65 „ Geschenk der Erben des am 27/VIII/1875 verstorb. Mitgliedes, Herrn Professor Dr. J. J. Staehelin in Basel: Frcs. 500,00 Cts.

1672 ℳ 45 ₰ durch die von der Brockhaus'schen Buchh. lt. Rechn. gedeckten Ausgaben.

1572 „ — „ Baarzahlung derselben v. 4. Aug. 1876.

3244 „ 45 „

46414 ℳ 93 ₰ Summa. Hiervon ab:

19643 „ 38 „ Summa der Ausgaben, verbleiben:

26771 ℳ 55 ₰ Bestand. (Davon: ℳ 9600,00 ₰ in hypothek. angel. Geldern, ℳ 9508,76 ₰ Vermögensbestand des Fleischer-Stipendii und ℳ 7662,79 ₰ baar.)

55 „ 20 „ zur Completirung der Bibliothek.

198 „ 70 „ für Buchbinderarbeit.

175 „ 23 „ für Porti, Frachten etc., incl. der durch die Brockhaus'sche Buchhandlung verlegten.

10 „ 50 „ Druck und Anfertigung von Diplomen.

80 „ 25 „ Insgemein (für stenograph. Leistungen bei d. Generalversammlung in Rostock, für Anzeigen, Wechselstempelgeb., Reinigung der Locale, Aufwartung etc.)

1672 ℳ 45 ₰ Ausgaben d. Buchh. F. A. Brockhaus, lt. Rechnung vom 31. Juli 1876.

745 „ 75 „ ab: für Posten, welche in vorstehender Specification schon vertheilt mit enthalten und in der Rechnung bezeichnet sind.

926 „ 70 „ demnach verbleibende Ausgaben d. Buchh. F. A. Brockhaus, incl. Provision derselben auf den Absatz d. „Zeitschrift“, d. „Abhandlungen“ etc., lt. Rechnung v. 31. Juli 1876.

19643 ℳ 38 ₰ Summa.

Kämmereikassen-Rendant Schweitzer, als Monent.

F. A. Brockhaus, d. Z. Cassirer.

Nachrichten über Angelegenheiten der D. M. Gesellschaft.

Als ordentliche Mitglieder sind der Gesellschaft beigetreten:

Für 1877:

914 Herr Edward Rehatsek in Bombay.
915 „ Dr. J. W. Rothstein, Cand. theol. in Bonn.
916 „ Major Fryer in Rangun.
917 „ Lic. Carl Budde, Docent an der ev.-theol. Facultät in Bonn.
918 „ Henry P. Smith, Stud. theol. in Leipzig.
919 „ Lic. Hermann Guthe, Docent an der Universität in Leipzig.
920 „ Frants Buhl, Cand. theol. in Leipzig.

In die Stellung eines ordentlichen Mitgliedes sind eingetreten:

Die Universität in Edinburgh.
„ Königl. und Universitäts-Bibliothek in Breslau.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft die ordentlichen Mitglieder:

Herrn Staatsrath Friedrich von Rougemont in Neufchâtel.
„ Prof. Dr. Duncan H. Weir, † 24. Nov. 1876 in Southport.
„ Geh. Hofrath Prof. Dr. Hermann Brockhaus, † 5. Jan. 1877 in Leipzig.

Der Buchbinderobermeister Hr. Crusius in Leipzig, Inhaber der K. Sächs. goldnen Medaille virtuti et ingenio und der K. Bayer. Maximilians-Preismedaille der Ausstellung von 1857, welcher die Einheftung unserer Zeitschrift seit Anbeginn in bekannter solider Weise besorgt hat, gratulirte der Gesellschaft im Januar d. J. zu ihrem dreissigjährigen Bestehen und zur Vollendung des 30. Bandes ihrer Zeitschrift durch Ueberreichung einer prächtig und geschmackvoll ausgestatteten Votiv-Tafel und ein Begleitschreiben, in welchem sich seine patriotische Gesinnung aussprach. Der Secretär dankte ihm im Namen des geschäftsleitenden Vorstandes.

Verzeichniss der bis zum 8. April 1877 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.[1])

(Vgl. die Nachrichten über Angelegenheiten der D. M. G. zu Bd. XXX, S. XXVIII—XXXI.)

I. Fortsetzungen.

Von der Kaiserl. Russ. Akad. d. Wiss. zu St. Petersburg:

1. Zu Nr. 9. Bulletin de l'Acad. Impér. des sciences de St.-Pétersbourg. T. XXII, No. 3. (Feuilles 21—31). — T. XXIII, No. 2. (Feuilles 12—25.) Fol.

Von der Asiatischen Gesellschaft von Grossbritannien und Irland:

2. Zu Nr. 29. The Journal of the R. Asiatic Society of Great Britain and Ireland. New Series. Vol. IX. Part I. Oct. 1876. London. 8.

Von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft:

3. Zu Nr. 155. Zeitschrift der D. M. G. Bd. XXX. Heft III und IV. Leipzig 1876. 8.

Von der Asiatischen Gesellschaft in Paris:

4. Zu Nr. 202. Journal Asiatique. Septième Série. Tome VIII. No. 1. Juillet. No. 2. Août-Sept. 1876. Paris. 8.

Von der Königl. Gesellschaft d. Wiss. in Göttingen:

5. Zu Nr. 239. a. Göttingische gelehrte Anzeigen. Göttingen 1876. 2 Bände. 8.
   b. Nachrichten von der Königl. Gesellschaft d. Wiss. und der Georg-Augusts-Universität aus d. J. 1876. Göttingen 1876. 8.

Von der Kaiserl. Akad. d. Wiss. in Wien:

6. Zu Nr. 294. a. Sitzungsberichte d. Kaiserl. Akad. d. Wiss. Philos.-histor. Cl. LXXX. Bd. Heft 4. (Jahrg. 1875. Juli.) LXXXI. Bd. Heft 1. 2. (Jahrg. 1875. Oct. Nov.) Heft 3. (Jahrg. 1875. Dec.) LXXXII. Bd. Heft 1. 2. (Jahrg. 1876. Jänner. Februar.) Wien 1875. 1876. Gr. 8.
7. Zu Nr. 295. a. Archiv für österreich. Geschichte. 54. Bd. 1. Hälfte. Wien 1876. Gr. 8.
8. Zu Nr. 295. c. Fontes rerum austriacarum. 2. Abth. Diplomataria et Acta. XXXVIII. Bd. Wien 1876. Gr. 8.

Von der Asiatischen Gesellschaft in Bengalen:

9. Zu Nr. 593 und 594. Bibliotheca Indica. Old Series. No. 236. The Sañhitá of the Black Yajur Veda, with the Commentary of Mádhava Áchárya. Ed. by Maheshsachandra Náyaratna. Fasc. XXIX. Calc. 1876. 8. —

---

1) Die geehrten Einsender werden ersucht, die Aufführung ihrer Geschenke in diesem fortlaufenden Verzeichnisse zugleich als den von der Bibliothek ausgestellten Empfangsschein zu betrachten.

Die Bibliotheksverwaltung der D. M. G.
Prof. Gosche. Prof. Fleischer.

New Series. No. 343. Bhámati, a Gloss on Śankara Áchárya's Commentary on the Brahma Sútras. By Váchaspati Miśra. Ed. by Paṇḍit Bála Śástri. Fasc. III. Benares 1876. 8. — New Series. No. 351. Sáma Veda Sañhitá, with the Commentary of Sáyaṇa Áchárya. Ed. by Satyavrata Sámaśrami. Vol. III. Fasc. VI. Calc. 1876. 8. — New Series. No. 354. Chaturvarga-Chintamani. By Hemádri. Ed. by Paṇḍita Bharatachandra Śiromaṇi. Vol. II. Vrata-Khanda. Fasc. VI. Calc. 1876. 8.

Von der Königl. Geograph. Gesellschaft in London:

10. Zu Nr. 609. c. Proceedings of the R. Geographical Society. Vol. XXI. No. 1. Published January 19th, 1877. London. 8.

Von der Königl. Preuss. Akademie d. Wissensch. zu Berlin:

11. Zu Nr. 642. Monatsbericht der K. Preuss. Akad. d. Wiss. zu Berlin. September, October, November 1876. Berlin 1877. 8.

Von der Asiatischen Gesellschaft von Bengalen:

12. Zu Nr. 1044. a. Journal of the Asiatic Society of Bengal. Vol. XLV, Part I, No. II. 1876. Part II, No. III. 1876. Calc. 1876. 8.
b. Proceedings of the Asiatic Society of Bengal. No. VIII. August 1876. Calc. 1876. 8.

Von dem Smithson'schen Institut:

13. Zu Nr. 1101. a. Annual Report of the Board of Regents of the Smithsonian Institution, for the year 1875. Washington 1876. 8.

Von dem jüdisch-theologischen Seminar „Fraenkel'scher Stiftung" in Breslau:

14. Zu Nr. 1831. Jahresbericht des jüdisch-theologischen Seminars „Fraenkel'scher Stiftung". Breslau, am Gedächtnisstage des Stifters, d. 27. Januar 1877. Voran geht: Zur Charakteristik der talmudischen Ethik vom Director Dr. *L. Lazarus*. Breslau 1877. Gr. 8.

Von der Redaction:

15. Zu Nr. 2120. Journal des Orientalistes. 3e Année. No. 15. 5 Déc. 1876. Paris. 8.

Von dem Verleger:

16. Zu Nr. 2124 und 3086. Etymologische Forschungen auf dem Gebiete der Indo-Germanischen Sprachen . . . . von *A. Fr. Pott*. 2te Aufl. in völlig neuer Umarbeitung. 6ter Bd. Register . . ausgearbeitet von Dr. *H. E. Bindseil*. Detmold, Meyer. 1876. 8.

Von dem Verfasser:

17. Zu Nr. [illegible]. *H. L. Fleischer*. Beiträge zur arab. Sprachkunde. (Fünfte Fortsetzung. Sitzungsberichte der K. Sächs. Ges. d. Wiss., philol.-hist. Cl. Bd. XXVIII. 1876, S. [illegible]—[illegible].) 8.

Von der Verlagsbuchhandlung J. C. Hinrichs:

18. Zu Nr. 2771. Zeitschrift für ägypt. Sprache u. Alterthumskunde, herausgeg. von *R. Lepsius* unter Mitwirkung von *H. Brugsch*. Nov. u. Dec. 1876. Leipzig 1876. 4.

Von der Amerikanischen Philosophischen Gesellschaft:

19. Zu Nr. [illegible] und [illegible]. Proceedings of the American Philosophical Society, held at Philadelphia, for promoting useful knowledge. Vol. XVI. No. 97. January to June 1876. Gr. 8.

Von der ethnographischen Gesellschaft in Paris:

20. Zu Nr. [illegible]. Annuaire de la Société d'Ethnographie. 1877. Paris 1877. 8.

Von der Redaction:

21. Zu Nr. 3224. Hamagid (Hebr. Wochenschrift, erscheinend in Lyck, redig. von Rabb. Dr. *L. Silbermann*). 1876. Nr. 49. 50. 1877. Nr. 1—13. Fol.

Von dem Verfasser:

22. Zu Nr. 3305 und 3384. La langue et la littérature hindoustanies en 1876. Revue annuelle par *Garcin de Tassy*. Paris 1877. 8.

Vom Director of Public Instruction, Oudh:

23. Zu Nr. 3568. A Catalogue of Sanscrit MSS. existing in Oudh, discovered from the 1st January 1875 to 31st March 1875. 8.

Von der Redaction:

24. Zu Nr. 3619. Mangal Samâćâr patra. 1876. Nr. 10. 11. 12. Fol.

Von dem Verleger J. G. de Bussy in Amsterdam:

25. Zu Nr. 3664. De Indische Letterbode. Orgaan gewijd aan Nederlandsch-Indische Bibliographie. Onder Redactie van Dr. *Th. Ch. L. Wijnmalen*. Eerste Jaargang. Dec. 1876. No. 4. Tweede Jaargang. Febr. 1877. No. 1. Amsterdam 1876. 1877. 4.

Von der D. M. G.

26. Zu Nr. 3675. كتاب معجم ما استعجم. Das geographische Wörterbuch des Abu 'Obeid 'Abdallah ben 'Abd el 'Azîz el Bekrí, u. s. w. Herausgeg. von *F. Wüstenfeld*. [Mit Unterstützung der D. M. G.] 2. Bd. 2. Hälfte. Göttingen und Paris 1876. Gr. 8. (Autographirt.)

Von dem Verleger:

27. Zu Nr. 3749. Koptische Untersuchungen von *Carl Abel*. Der zweiten Hälfte erster Theil. Berlin, Ferd. Dümmler, 1877. Hoch-8.

II. Andere Werke.

Von der Englisch-Indischen Regierung:

3768. A Sketch of the Túrkí Language as spoken in Eastern Túrkistán (Káshgar and Yarkand) together with a Collection of Extracts. By *R. B. Shaw*. Printed under the Authority of the Government of India. Lahore 1875. 4.

Von der Akademie dei Lincei in Rom:

3769. Atti della R. Accademia dei Lincei, anno CCLXXIV 1876—77. Serie terza. Transunti Vol. I. Fasc. 1°.—3°. Dicembre 1876 — Febbrajo 1877. Roma 1877. 4.

Von den Verfassern und Herausgebern:

3770. Catalogue of Oriental Coins in the British Museum. Vol. II. London 1876. Mit dem besondern Titel: The Coins of the Mohammedan Dynasties in the British Museum. Classes III—X. By *Stanley Lane Poole*. Ed. by *Reginald Stuart Poole*. London 1876. 8.

3771. Die israelitischen Eigennamen nach ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung. Ein Versuch von Dr. *Eberhard Nestle*. Von der Teyler'schen Gesellschaft gekrönte Preisschrift. Haarlem 1876. Gr. 8.

3772. Serpent and Siva Worship and Mythology in Central-America, Africa, and Asia. By *Hyde Clarke*. London 1876. 8. (From the Journal of the Anthropological Institute.)

3773. Arabische Chrestomathie, von Prof. *W. O. Girgas* und Docent Baron *W. R. Rosen*. (Russischer Titel; АРАБСКАЯ ХРЕСТОМАТІЯ u. s. w.) 2 unmittelbar zusammenhängende Theile mit durchgehender Paginirung. St. Petersburg 1875 und 1876. Gr. 8.

3774. Völkerrecht und Humanität in der orientalischen Frage, und die Israeliten in der Türkei, Serbien und Rumänien. Ein Beitrag zur Culturgeschichte des 19. Jahrhunderts von *S. Meyer*, Redacteur der „Jüdischen Presse". Berlin 1877. 8.

3775. Disputatio pro religione Mohammedanorum adversus Christianos. Textum arabicum e cod. Leidensi cum varr. lectt. ed. *F. J. Van den Ham*, Theol. Dr. Fasc. prior. Lugd. Bat. 1877. Gr. 8.

3776. Zur Authentie und Integrität des Mosesliedes Deuteron. C. XXXII. Von Dr. theol. *Carl Flöckner*. In dem zehnten Jahresberichte des städtischen Katholischen Gymnasiums zu Beuthen O.-S. über das Schuljahr 1875—1876. Beuthen 1876. 4.

3777. Catalogue de livres japonais et chinois suivis d'ouvrages de littérature, d'histoire et d'ethnographie du Japon et de la Chine. En vente aux prix marqués chez *E. J. Brill* à Leide. 1876. 8.

3778. Quelques mots pour servir à l'histoire des cimetières musulmans et des mosquées tartares, par *Stanislas Siemnicki*. Édition ornée de 5 planches. Varsovie. 1876. 4.

3779. Der Ursprung der kyprischen Sylbenschrift, eine paläograph. Untersuchung von *W. Deecke*. Mit 4 Schrifttafeln. Strassburg 1877. Gr.-8.

3780. Jungfrun från Salem eller Salomos Höga Visa, ett [illegible] drama. Ordagrann öfversättning från grundspråket af *H. G. Lindgren*. Upsala. 8.

Von dem Verleger:

3781. Die Irrfahrt des Odysseus als eine Umschiffung Afrikas erklärt von *Anton Krichenbauer*. Berlin. S. Calvary & Co. 1877. 8.

Von Herrn Generalconsul Dr. Blau:

3782. Mélanges asiatiques. Tome VIII. pp. 139—236: Die Fanton'sche Handschriftensammlung. Von *B. Dorn*. 8.

Von den Verfassern und Herausgebern:

3783. Researches in prehistoric and protohistoric comparative philology, mythology, and archaeology ... by *Hyde Clarke*. London 1875. 8.

3784. Reisen in Bosnien und der Herzegowina. Topographische und pflanzengeographische Aufzeichnungen von Dr. *Otto Blau*. Mit einer Karte und Skizzen von *H. Kiepert*. Berlin 1877. 8.

3785. Catalogue des bibliothèques importantes délaissées par feu Mss. Dr A. R. Cohen Stuart et Dr. P. L. de Gaay Fortman. Vente: 30 Avril—5 Mai 1877. Leyde. E. J. Brill. 1877. 8.

III. Handschriften, Münzen u. s. w.

Von Herrn Professor Gildemeister[1]:

416.
417. } Drei Facsimiles einer Schaumünzschrift in Pehlevi, nebst einem danach gefertigten Einbruck.
418.

419. Abschrift von Sir H. Rawlinson's Bericht an die Royal Asiatic Society über seine ersten Keilschriftentzifferungen.

---

1) Vgl. Bd. XXX S. 742 und unten S. [illegible]

Agathangelos.

Von

Alfred von Gutschmid.

Die unter dem Namen des Agathangelos überlieferte Geschichte des Königs Trdat und des h. Gregor ist uns in doppelter Gestalt, armenisch und griechisch, erhalten. Der griechische Text lag bereits dem Simeon Metaphrastes (um 900) vor, der ihn in seiner Weise stilistisch zugestutzt hat; die von ihm benutzte Handschrift war übrigens vollständiger als die Florentinische (Laurent. plut. 7 cod. 25), aus welcher der Jesuit Stilting in den Acta SS. Septemb. VIII., 320 ff. die Schrift zuerst herausgegeben hat, und er füllt z. B. die grosse Lücke nach §. 8 aus. Ausserdem bildet der griechische Agathangelos auch die Grundlage einer in Neapel entstandenen lateinischen Bearbeitung, die vielleicht noch etwas älter, nämlich aus dem 9. Jahrh. ist (vgl. Stilting l. l. pag. 306). Der armenische Text (von den Mechitaristen herausgegeben, Venedig 1835, 12. italienisch übersetzt, Venedig 1843, 8.)[1]. muss seines Stils wegen nach den competentesten Beurtheilern für das Original gelten (Storia di Agatangelo, versione italiana p. X).

Dass dem so ist, hätte man mit Sicherheit schon aus der Beschaffenheit des griechischen Textes entnehmen können, der auf jeder Seite den Charakter einer Uebersetzung an der Stirn trägt. Es ist diese Uebersetzung in der von lateinischen und biblischen Worten wimmelnden griechischen Umgangssprache geschrieben, wie wir sie aus Joannes Malalas, den Akten des h. Simeon Salos und

1) Ich werde nach den Paragraphen der griechischen und den Seiten der italienischen Uebersetzung citieren, die des armenischen Textes in Klammern hinzufügend. Sich an den Text von Langlois in der Collection I, p. 97 ff. zu halten, was ich der Gleichmässigkeit des Citierens halber vorgezogen haben würde, wär wegen der Flüchtigkeit, mit der dort die durch den Plan der Sammlung bedingte Ausscheidung der rein erbaulichen Stücke vollzogen worden ist, unmöglich. Es wird genügen, darauf hinzuweisen, dass der Leser zwar erfährt, Trdat sei in einen Eber verwandelt worden, dass ihm aber seine Wiedererlangung menschlicher Gestalt vorenthalten bleibt, und dass von der Stelle über Gregor's schriftstellerische Arbeiten die Hälfte weggeschnitten ist.

verwandten Schriftstellern des 6. Jahrh. kennen: doch ist sie nicht ganz so roh, woraus, wenn meine Beobachtungen über den Entwicklungsgang des griechischen Stils in diesem Zeitalter richtig sind, eher auf eine etwas spätere, als auf eine frühere Abfassungszeit geschlossen werden dürfte. Eigenthümlich ist dem Uebersetzer die Häufung von Compositis, die oft in der kühnsten Weise gebildet und sonst unerhört sind: wir haben hierin wohl das Bestreben zu erkennen, sich dem Originale möglichst treu anzuschliessen. Die Behandlung der armenischen Eigennamen hat eine gewisse Aehnlichkeit mit der in der um 700 verfassten *Διήγησις ἀπὸ τοῦ ἁγίου Γρηγορίου μέχρι τοῦ νῦν περὶ τῶν ἐν τάξει γενομένων διαδόχων αὐτοῦ* bei Combefis. hist. haeresis Monothelitarum p. 271 ff.); allein während diese schon mehrfach die neuere westarmenische Aussprache des *b*, *d*, *g* als *p*, *t*, *k* wiedergibt, zeigt sich von dieser in der Uebersetzung des Agathangelos noch keine Spur; sie muss also nicht unerheblich älter sein. Die Arbeit ist mit Sachkenntniss gemacht. Dies zeigt sich augenfällig in der Wiedergabe der armenischen Götternamen durch die geläufigen griechischen, die durchgängig auf guter Tradition beruht und an unserer anderweitigen Kunde die Probe besteht. In Folge einer falschen Vermuthung wird §. 9 (vers. ital. p. 9 = Arm. p. 26) der armenische König Khosrov ein Bruder des letzten Partherkönigs Artawan genannt, weil dem Uebersetzer aus seinen Vorlagen Artawan als Sohn des Val'arsh, aus andern armenischen Quellen Khosrov gleichfalls als Sohn eines Val'arsh bekannt war und die gleichnamigen Väter von ihm identificiert wurden; wir wissen freilich aus Cass. Dio LXXV, 9, dass es verschiedene Personen waren. Lesefehler ist §. 10 (p. 10 = 26) *ἕως τῶν Κασπίων λεγομένων πυλῶν* für das armenische „bis an die Thore ‚von Tèsbon". An andern Stellen liegen Versuche vor, Widersprüche der armenischen Vorlage auszugleichen: so sind den 13 Jahren, die nach ihr Gregor im Verliesse von Artashat zubrachte, an allen den Stellen, wo diese Zahl vorkommt (§. 54 p. 60 = 99. §. 56 p. 61 = 101. §. 57 p. 65 = 106), 14 Jahre substituiert worden, offenbar um den Widerspruch mit der Zahl von 15 Jahren, die weiter unten wiederholt namhaft gemacht werden, auf das Niveau einer blossen Verschiedenheit der Auffassung oder des Ausdrucks herabzudrücken. In ähnlicher Weise sind an Stelle der 32 Begleiterinnen der Rhipsime §. 125 p. 141 (571) und §. 126 p. 143 (573) vielmehr 33 genannt, weil diese Zahl an früheren Stellen vorgekommen war; doch ist die Aenderung nicht consequent durchgeführt worden. Eine ähnliche vorschnelle Aenderung liegt vor, wenn §. 121 p. 138 (566) und §. 125 p. 141 (572) drei statt, wie im Originale, zwei Gefährtinnen der Gaiane im Märtyrertode namhaft gemacht werden; offenbar sind die vier Pfähle, an denen nach einer früheren Stelle jede Heilige gemartert ward, missverstanden worden. Die einzige wirkliche Interpolation, die der Uebersetzer sich gestattet hat, liegt §. 166 p. 192 (648)

vor: dass nämlich der römische Silvester (Selbestros) des armenischen, nicht der constantinopolitanische Eusebios des griechischen Textes echt ist, ergibt sich schon daraus, dass auch der letztere als seinen Bischofssitz Rom in Italien, nicht aber Neu-Rom, bezeichnet. Eine einleuchtende Verbesserung aber ist es, wenn der griechische Text §. 163 p. 189 (542) Spanien und Gallien als Ausgangspunkte von Constantin's Herrschaft nennt, statt der armenischen Lesart „Spanien und Italien" [1]). In einzelnen seltenen Fällen hat der Uebersetzer ihm unverständliche Ausdrücke weggelassen, so §. 13 p. 14 (32) und §. 14 p. 16 (35) zweimal das Land Palhau; und vielleicht fehlen aus dem gleichen Grunde §. 10 p. 11 (28) die Worte „der tapferen Volksstämme und muthigen Soldaten von den Ländern der Chushan und darüber hinaus." Kleinere oder grössere Lücken des griechischen Textes liegen an folgenden Stellen vor: §. 14 p. 15 (33) ist der Landesname Uti ausgefallen, §. 160 p. 186 (637) der Personenname Artawazd, §. 142 p. 163 (604) die Namen Johannes des Täufers und des Märtyrers Athanagenes; besonders häufig bei längeren Aufzählungen: §. 136 p. 156 (593) ist Verwirrung in die Ordinalzahlen eingerissen durch Ausfall der Worte „des Landes Dsôph, 8. den Fürsten des Landes der Gargaratsi"; §. 154 p. 179 (627) fehlen die Schlussnamen „11. Tirikês, 12. Kyrakos". Andrerseits ist an nicht wenigen Stellen, darunter gerade recht wichtigen, der griechische Text vollständiger als der armenische: §. 10 p. 10 (26) hat nur er die Ortsbestimmung *ἐπ' Ἐρασενεῖς*; §. 133 p. 151 (586) hat er da, wo der armenische Text blos den Aramazd nennt, *τοῦ Κρόνου τοῦ πατρὸς Διός*, also Zrowan, Vater des Aramazd, nach der bekannten Lehre des späteren Parsismus von der endlosen Zeit als höchstem Principe; §. 158 p. 177 (625) ist ihm eigenthümlich der Zusatz zu dem Namen Atrpatakan *ἥτις καλεῖται Προχωρία κατὰ τὴν Περσικὴν γλῶτταν*, wo Lagarde, Gesammelte Abhandlungen S. 178 *Πυροχωρία* hergestellt hat. Der Uebersetzer hat sich mitunter gestattet, Längen des Originals zusammenzuziehen: §. 85 p. 96 (155) wird die müssige Länderaufzählung in der Rede des Königs nicht bis zu Ende übersetzt, und §. 57 p. 62 (102) ist das langathmige Edikt mit den Worten *καὶ τὰ λοιπά* kurz abgebrochen worden; letzteres mit gutem Grunde, weil der Inhalt desselben unmittelbar darauf in dem sogenannten anderen Edikt genau ebenso wieder vorkommt. Die stärkste derartige Auslassung findet sich §. 106 p. 117 (189),

---

1) Aber §. 165 p. 191 (647) liegt keine wirkliche Verschiedenheit der beiden Texte vor: delle parti d'Arabia ist ein Fehler des italienischen Uebersetzers; das armenische Original hat Arwestakan, was dem *ἀπὸ τῶν Ἀρουαστῶν μερῶν* der griechischen Uebersetzung genau entspricht. Arowastan heisst in der officiellen Nomenclatur der Sasanidenzeit das Land, in welchem Nineve liegt (Mos. Chor. geogr. §. 88); es ist vielleicht nur durch die Ableitungssilbe von dem 'Irâq der späteren Zeit verschieden.

wo Stilting mit gewohntem Scharfsinn aus einer vom Uebersetzer stehen gelassenen Verweisung das Vorhandensein einer grossen Lücke signalisiert hat: eine Vermuthung, die durch das Bekanntwerden des armenischen Textes glänzend bestätigt worden ist: es fehlt die ganze „Lehre des h. Gregor“, die grössere Hälfte des Ganzen. Während aber durch diese Kürzungen, vielleicht die letzte ausgenommen, nur Unerhebliches betroffen wird, ist anzuerkennen, dass die griechische Uebersetzung gerade an allen historisch und mythologisch wichtigen Stellen sich buchstäblicher Treue befleissigt. Original und Uebersetzung ergänzen sich sonach gegenseitig.

Eigenthümlich ist dem griechischen Texte ein längerer, zwischen dem Ende der Vorrede und dem Beginn der eigentlichen Geschichtserzählung des Agathangelos eingefügter Abschnitt über das Aufkommen des Artashir, Sohns des Sasan: er beginnt mit §. 2 (*Πάρθοι ἐν εὐτυχίᾳ μεγίστῃ ὄντες*) und endigt in §. 9 (*οἷα ἐξ ἀδοκήτου Περσῶν βασιλείας ἐπιβάς*). Von ihm findet sich bei Moses v. Khorni weder in der II, 67 gegebenen Inhaltsangabe noch in der weiteren Geschichtserzählung, in der er sich eng an Agathangelos anschliesst, die geringste Spur, und Lazar von Pharbi umschreibt in seiner Notiz über das Werk desselben cap. 2 (bei Langlois II p. 259) mit den Worten „Agathange a exposé et écrit méthodiquement la décadence de l'empire d'Artaban l'Arsacide, la suprématie d'Ardaschir de Sdahr, fils de Sassan“ die Eingangsworte des heutigen armenischen Textes; es lässt sich also mit Sicherheit schliessen, dass Beide das längere im griechischen Texte vorausgesetzte Stück nicht gekannt haben. Dazu kommt, dass es, zu der folgenden Geschichtserzählung des Agathangelos gehalten, als ein ganz disparates Element dasteht; denn es läuft auf eine Verherrlichung des Artashir hinaus, während Agathangelos vielmehr Sympathie für dessen armenischen Gegner erwecken will. Entscheidend ist aber die Art seiner Einschaltung in den griechischen Text. Die Ueberleitung vom Schluss der Vorrede auf dasselbe erfolgt nämlich durch die Worte *συγγραφόμενος* (schr. *συγγράφων πόλεμον*) *τῶν Περσῶν τε καὶ Ἀρμενίων, ὡς ἐπολέμησαν πρὸς ἀλλήλους*, sichtlich eine Reminiscenz aus den Eingangsworten des Thukydides, die sich in diesen barbarischen Umgebungen seltsam genug ausnimmt. Der Zusammenhang des Schlusses des Stücks mit dem Anfang der Erzählung des Agathangelos wird durch Anticipierung zweier Sätze aus derselben vermittelt, die dann beide an der rechten Stelle trotzdem noch einmal vorkommen: es heisst nämlich, der Untergang des Artawan durch Artashir sei in Bälde dem Könige von Armenien gemeldet worden [1], und dann, es sei hinzugefügt

---

1) Denn für ἀπηγγείλατο Λος ist nicht m. Λουρος zu schreiben, da Khosrov sonst stets durch Χοσρόης wiedergegeben ist, sondern ἀπηγγέλλετο ἐν τάχει, wofür es § 9 p. 10 (26) heisst ἐν τάχει.

worden, dass auch die Parther es vorzögen, sich von Artashir als von einem ihrer Stammesgenossen beherrschen zu lassen. Dieses ist aus §. 10 p. 11 (28) genommen, dabei aber übersehen worden, dass dadurch ein Widersinn in die Erzählung gebracht ist; denn Khosrov wird an der letzteren Stelle durch das Fehlschlagen des an seine parthischen Landsleute gestellten Hilfsgesuches traurig enttäuscht, kann also deren Gesinnungen nicht schon vorher gekannt haben. Das Stück ist also eine fremdartige Zuthat des griechischen Uebersetzers, der zu der Einschaltung theils durch die Verwandtschaft des Stoffs, theils dadurch veranlasst worden sein mag, dass die im Anfang des Agathangelos enthaltene Notiz, der König von Armenien sei dem Range nach der zweite im Perserreiche gewesen, hier eine classische Erklärung findet. Nun hat schon Stilting (l. l. pag. 323) bemerkt, dass der Inhalt des fraglichen Stückes, wie nämlich Artawan einen verhängnissvollen Traum hatte, und wie ihn dann Artashir mit Hilfe seiner Geliebten überwand und das Perserreich gewann, ebenso bei neupersischen Historikern vorkommt, nur dass das Mädchen nicht Artadukta, sondern Gulnar genannt wird. Um dies etwas genauer zu bestimmen, Firdusi ist es, der im Shahnameh die Geschichte bis in die Einzelheiten hinein ebenso erzählt (bei Görres II, 404 und Mouradgea D'Ohsson II, 159), und, augenscheinlich von ihm abhängend, Chondemir (bei d'Herbelot, Bibl. orient. s. v. Ardschir Babegan), während Tabari (bei Vans Kennedy in den Bombay Transactions III, 40 und Zotenberg II, 1 ff.), dem sich die grosse Masse der arabischen [1]) und neupersischen Historiker anschliesst, über Artashir's Aufkommen einen abweichenden, strenger historisch gehaltenen Bericht gibt. Firdusi's Werk geht zurück auf das Chodâinâmeh, welches Danishwer im Auftrage Königs Jezdegerd III. auf Grund der von Chosru I. gesammelten „Königssagen" zw. 632—636 in Pehlewi verfasst hatte (vgl. Mohl zum Firdusi I, p. 16) und das schon im J. 731 in das Arabische übersetzt worden war (Mas'ûdî in den Not. et extr. VIII, 165); später ist es vielfach bearbeitet worden. Gegen die Zurückführung des fraglichen Abschnittes des griechischen Textes auf eine abgeleitete arabische Quelle spricht, sollte selbst eine solche der Zeit nach möglich sein, das im Verhältniss wenigstens zu Firdusi ausserordentlich viel reichere Detail: weder von der Rangordnung der vier Könige arsakidischen Geblütes noch von den Namen *Ζηχᾶς* und *Καρινᾶς*, von denen der erstere aus Menandros (Fragmm. hist. Graec. IV, 206) [2]) in der Form *Ζίχ* als eine der höchsten Würden bei den Persern, der andere aus Mos. Chor. II, 28. 68 als Karên und Name des Familienhauptes des zweiten Zweiges der parthischen Arsakiden

---

1) Vgl. namentlich Ibn el-Athir I, 273.

2) Ausserdem findet sich der Name Zik auch bei Faust. Byz. IV, 35 p. 263. VI, 1 p. 307.

bekannt ist, und die beide nebeneinander auch bei Faust. Byz. IV, 55 p. 273 vorkommen, findet sich bei Firdusi und anderen Späteren eine Spur, ebensowenig wie von den drei Schlachten zwischen Artawan und Artashir, deren Geschichtlichkeit schon Stilting aus Cass. Dio LXXX, 3 nachgewiesen hat. Es bleibt nur eine Ableitung entweder aus der Quelle selbst oder aus der mündlichen Tradition übrig. Der griechische Uebersetzer giebt nicht Alles, was er kannte: er drückt dies selbst deutlich genug aus, indem er von der Auseinandersetzung der Rangordnung der Könige mit einem „*ἄρξομαι δὲ ἐκεῖθεν, ὅθεν τῆς πτώσεως ὁ Πάρθος ἀρχὴν ἐδείξατο*“ ganz unvermittelt auf Artawan und Artashir überspringt. Der Zusammenhang lehrt, dass ein Abschnitt über die Vorfahren des Artawan ausgelassen worden ist. Gerade ein solcher aber gieng nach Firdusi's ausdrücklichem Zeugnisse (bei Görres II, 400) in dem Königsbuche, aus dem er schöpfte, unmittelbar vorher. Aber auch das, was bei Firdusi auf die Geschichte von der Ueberwindung Artawan's durch Artashir folgt, muss dem griechischen Bearbeiter vorgelegen haben. Wenn er nämlich statt Gulnar dessen Geliebte Artadukta nennt, so ist das eine Verwechslung: Artadukht heisst „Tochter des Artawan“, und wir kennen aus Firdusi (II, 406. 411) die Geschichte der Tochter des Artawan, die Artashir nach seiner Thronbesteigung heirathete. Diese Gleichheit der Oekonomie zwischen dem griechischen Stücke und Firdusi nöthigt zur Annahme einer gemeinsamen schriftlichen Quelle. Ist aber das Stück wirklich aus dem Pehlewibuche [1]) geflossen, so ergibt sich daraus in Verbindung mit dem, was oben aus sprachlichen Gründen über die Abfassungszeit bemerkt worden ist, mit einiger Sicherheit, dass der griechische Uebersetzer des Agathangelos zwischen c. 555—642 geschrieben hat; ein solches Interesse für die Sasanidengeschichte, wie dieses Einschiebsel voraussetzt, würde sich nämlich nach dem Untergange des persischen Reiches bei griechischen Lesern nicht wohl erklären lassen. Ich verhehle mir nicht, dass die von mir gewonnene Zeitbestimmung sich schwer mit zwei chronologischen Charakterismen vereinigen lässt, welche die griechische Uebersetzung für ihre Entstehungszeit an die Hand zu geben scheint. Die Gleichsetzung der armenischen Monate Hor'i mit September (§. 88 p. 99 = 159) und Sahmi mit Oktober des römischen Kalenders (§. 143 p. 165 = 607) scheint nämlich nur die Wahl zu lassen, entweder dass der Uebersetzer zu einer Zeit lebte, wo das armenische Wandeljahr eine solche Lage

1) Das Buch des Danishwer wage ich nicht geradezu als Terminus ante quem non hinzustellen, weil wir dann mit der Chronologie etwas zu sehr in's Gedränge kommen, und weil uns gar nichts darüber bekannt ist, in wie weit die von Chosru und Jezdegerd unternommenen Arbeiten durch Abschriften verbreitet waren: streng genommen ist auch von dem Buche des Danishwer nicht mehr als von der Chosroischen Sammlung überliefert, dass es nämlich im Archive von Madâïn deponiert war.

hatte, dass jene beiden Monate den beiden römischen wirklich genau oder doch nach der Mehrzahl ihrer Tage entsprachen, oder dass er, wie Lagarde, Gesammelte Abhandlungen S. 179 schliesst, nach der Einführung des festen Festjahrs durch Johannes Diaconus schrieb, in welchem der Hor'i ein für alle Mal der Zeit vom 10. September — 9. Oktober, der Sahmi der Zeit vom 10. Oktober — 8. November entspricht. Im ersteren Falle also, wo nicht in den Jahren 464—467, wo jene Gleichung zwischen Hor'i und September, Sahmi und Oktober eine genaue ist, so doch in dem Zeitraume von 399—520, wo sie zutreffender als jede andere ist; im letzteren nach dem Katholikat Gregor's III. (1113—1166), unter welchem Johannes Diaconus thätig war [1]). Drückt die zweite Annahme angesichts der oben besprochenen älteren Benutzungen der griechischen Uebersetzung ihren Verfasser viel zu tief herab, als dass sie ernstlich in Betracht kommen könnte, so macht wiederum die erste ihn älter, als sich mit seiner von mir nachgewiesenen Abhängigkeit vom Chodâinâmeh vereinigen lässt. Ich kann mich aber nicht entschliessen, die über dessen Entstehung unter Chosru I. uns überlieferten, sehr positiv klingenden Nachrichten trotz der späten Zeit, aus der sie stammen, einem Zeitkriterium zu opfern, das bei dem völligen Dunkel, welches bisher über allen solchen conventionellen Gleichungen zwischen dem armenischen Wandeljahre und den festen Jahren andrer Völker aus den Zeiten vor Johannes Diaconus ruhte, nicht anders als unsicher sein kann. Genau dieselben Schwierigkeiten wie unser Fall macht z. B. die Vergleichung des Däsios, d. i. Juni, mit dem armenischen Mareri an zwei Stellen der armenischen Uebersetzung von Eusebios' Chronikon (I, p. 32. 49 Aucher.), die nur bis zum Jahre 398 zutrifft; jene Uebersetzung aber vor diesem Jahre entstanden sein zu lassen, ist so gut wie unmöglich, da sie dadurch älter würde als die armenische Bibelübersetzung, ja älter sogar als die Bildung des armenischen Alfabets. Ich möchte also die Vermuthung aufstellen, dass man eine solche Gleichung nicht von demjenigen Jahre an zu gebrauchen pflegte, wo sie relativ genauer als jede andre zu werden anfieng, und in demjenigen Jahre sie aufgab, wo eine andre mit ihr verglichen genauer zu werden begann, sondern dass man ein Jahr zum Ausgangspunkte nahm, in welchem armenisches und römisches Jahr sich in Bezug auf die Monate (soweit dies wegen der verschiedenen Behandlung der Epagomenen in beiden überhaupt möglich ist) mit absoluter Genauigkeit entsprachen, und an dieser Gleichung, ohne sich um die mit jedem Quadriennium grösser werdende Verschiebung zu bekümmern, so lange festhielt, bis ein Jahr eintrat, in welchem durch eine andere Gleichung als die bisher angewendete jene absolut genaue Deckung des armenischen und des römischen Jahrs in Bezug auf die Monate hergestellt wurde. Der Neujahrstag des arme-

1) Vgl. Dulaurier, Recherches sur la chronologie Arménienne p. 112.

nischen Wandeljahrs fiel zum ersten Mal auf den 1. September im Jahre 344, auf den 1. August 468, auf den 1. Juli 592. Hiernach würde sich als Grenze nach unten, wie für die armenische Uebersetzung des Eusebios das Jahr 467, so für die griechische Uebersetzung des Agathangelos das Jahr 591 angeben. Beides ist mit den anderweitigen Daten vereinbar. Die Abfassungszeit des griechischen Agathangelos liesse sich dann noch genauer auf die Jahre von c. 555—591 bestimmen. Um zur Erzählung dieses Buchs von Artashir und seiner Geliebten zurückzukehren, so lehrt uns übrigens deren Name Artadukht noch ein Zweites: so wenig mit dukht zusammengesetzte Frauennamen in der Sasanidenzeit etwas Seltenes sind, so ist doch die Bezeichnung der Tochter durch ein Compositum von dukht und dem Namen oder bei grösserer Länge dem ersten Theile des Namens des Vaters etwas specifisch Armenisches; die Mittheilung des Stückes muss also durch armenische Vermittlung erfolgt sein. Es kann diese Vermittlung auch darin bestanden haben, dass der Uebersetzer des Agathangelos kein geborner Grieche, sondern ein Armenier war, und ich halte das auch darum für wahrscheinlich, weil sich so gewisse Eigenthümlichkeiten der Uebersetzung, wie die ungriechisch gedachten Composita, die Vertrautheit mit der armenischen Mythologie und die oben nachgewiesene Bekanntschaft mit anderen armenischen Geschichtsquellen ausser Agathangelos, am besten erklären. Diese Annahme würde freilich unmöglich sein, wenn der Uebersetzer, wie Langlois I, 115 glaubt, den bei einem Armenier undenkbaren Fehler begangen hätte, §. 10 p. 10 (26) das Pronomen ziuroj, „ihr", für einen Eigennamen zu halten und deshalb zu übersetzen *τοῦ λεγομένου καὶ Ζουάρου πύργου*; allein schon Stilting (p. 328) hatte hier das Richtige gesehen: Dshor oder, wie eine griechische Quelle hat, *Τζούρ* ist wirklich der Name eines der beiden kaspischen Thore (Mos. Chor. II, 65; vgl. Patkanian im Jour. Asiat. VIième sér. VII, 133), und der Fehler liegt auf Seiten des armenischen Textes, während der griechische das richtige z'Dshoraj wiedergegeben hat.

Die schwülstige, in ihrer ganzen Ausdehnung nur im armenischen Texte erhaltene Vorrede findet sich nur in zwei unter den sieben Handschriften, welche die Mechitaristen für ihre Ausgabe benutzt haben. Sie ist daher verdächtigt worden, obgleich schon die Mechitaristen (vers. ital. p. 201) darauf aufmerksam gemacht haben, dass Moses von Khorni und deutlicher noch Lazar von Pharbi [1]) auf jene Vorrede Bezug nehmen. Langlois hat jenen Verdacht namentlich dadurch zu begründen gesucht, dass die Vorrede ja auch in der griechischen Uebersetzung fehle (I, 99). Er hat völlig übersehen, dass die ersten Sätze des §. 1 der griechischen

1) Die Stelle ist cap. 2 (bei Langlois II, 259 ff.); man achte namentlich auf die Worte p. 260: „Si donc les gens avides de richesses", etc.

Uebersetzung eine anfangs ziemlich treue, dann immer rascher und kürzer über den Wortschwall des Originals hinweggleitende Paraphrase des ersten Drittels der armenischen Vorrede enthalten, in welchem der Vergleich des Geschichtsforschers mit dem Kaufmann, der über das Meer fährt, um Schätze zu erwerben, todt gehetzt wird. Während aber dann im Urtexte dieser Vergleich noch des Breiteren begründet, die Schätze, die der Kaufmann heimbringt, mit denen, die das Buch des Verfassers biete, in Parallele gebracht werden und am Schluss noch eine Inhaltsangabe des Buches steht, bricht der griechische Bearbeiter kurz ab und eilt, die letzten zwei Drittel der Vorrede einfach streichend, mit den Worten „εἰς τοῦτο οὖν κἀγὼ πέλαγος πραγμάτων εἰσελθών, βαδίσω τῷ λόγῳ ἐπὶ τὰ τῶν Ἀρμενίων πράγματα“ zur Sache. Es liegt demnach nichts Anderes als eine jener schon besprochenen Kürzungen vor, durch welche der griechische Uebersetzer hier, wie anderwärts, seinen guten Geschmack bekundet hat, und wir werden im Folgenden von der Auskunft, welche die Vorrede über den Verfasser des Buches gibt, unbedenklich wie von etwas Gebrauch machen, das mit dem Inhalte der Geschichtserzählung auf völlig gleicher Linie steht.

Der Verfasser nennt sich Agathangelos, gebürtig aus Rom, erfahren in der Wissenschaft der Römer und Griechen und kundig der Schnellschreibkunst (p. 206 = 15); verfasst hat er sein Buch im Auftrage des Königs Trdat, er schreibt nicht auf Grund alter Sagen, sondern als Augen- und Ohrenzeuge: beides versichert er wiederholt (p. 206 = 15; §. 172 p. 198 = 657 und p. 207 = 18; §. 173 p. 199 = 658). Angesichts dieser Angaben erklärte Papenbroch (Acta SS. l. l. pag. 309) das Ganze für ein betrügerisches Machwerk; seine Nachfolger aber meinten, sich dabei nicht beruhigen zu können, und Stilting ist auf die, jüngst von Langlois (I, 100. 192) wiederaufgewärmte, Hypothese verfallen, es sei uns im schlimmsten Falle die Ueberarbeitung einer älteren verlorenen Schrift erhalten, deren Verfasser wirklich Augenzeuge der von ihm berichteten Begebenheiten gewesen sei. Es ist dies eine unwillkürliche Concession an die nationale Auffassung, welche in traditioneller Weise in Agathangelos den Historiker sieht, der an der Spitze der armenischen Literatur steht. Wer aber auch nur einen oberflächlichen Blick in die Schrift wirft, wird in der unglaublichen Lebenszähigkeit der gemarterten Heiligen, in den hin und herlaufenden Tachygraphen, welche die Worte der Heiligen nachschreiben [1]), in der Nonne königlicher Herkunft, die, um sich den Liebesanträgen eines Tyrannen zu entziehen, mit grossem Gefolge durch die weite Welt zieht, in der Geschmacklosigkeit, den büssenden König in Gestalt eines wilden Schweines inmitten seiner Unterthanen die

1) §. 45 p. 51 (85); §. 75 p. 84 (136).

Predigt des Heiligen anhören zu lassen, in der Masslosigkeit, welche in den Zahlenangaben der Bekehrten herrscht, wird, sage ich, hier überall die wohlbekannten, stereotypen Züge der älteren Heiligenlegenden wiedererkennen. Der Titel des griechischen Textes „das Martyrium des h. Gregor" trifft also in seiner Schlichtheit das Wesen der Sache ungleich besser, als die armenische Ueberschrift „Geschichte des grossen Trdat und der Predigt des h. Gregor des Erleuchters". Sieht man in dem Buche eben nichts als eine Heiligenlegende, so erklärt sich die Einkleidung von selbst: Augenzeuge muss der Verfasser gewesen sein, damit seine Berichte als auf das Beste bezeugt erscheinen; im Auftrage des betheiligten Königs muss er sie geschrieben haben, damit sie einen urkundlichen Charakter erhalten; ταχυγράφος muss er gewesen sein, weil es nur einem solchen möglich war, dem frommen Redeflusse der Heiligen zu folgen; römische Herkunft und Erfahrenheit in römischer und griechischer Wissenschaft wird ihm beigelegt, weil dies seine Fähigkeit, richtig zu berichten, in erhöhtem Masse zu verbürgen geeignet war; endlich Agathangelos wird er genannt, weil er die „gute Botschaft" von der Einführung des Christenthums in Armenien bringt. Auch diese Art Einkleidung ist etwas für die älteren Heiligenlegenden Charakteristisches: Agathangelos, der Secretär des Königs Trdat, ist genau so authentisch wie Pasikras, der Knappe des h. Georg, und unzählige andere Autoren, deren Namen an der Spitze der Heiligengeschichten stehen. Wir haben es einfach mit einer üblichen schriftstellerischen Form zu thun, die kaum ernsthafter zu nehmen ist, als das bekannte lateinische Buch, auf das sich mittelalterliche Dichter mit Vorliebe berufen; von einem Betruge kann im Grunde kaum die Rede sein. Agathangelos hat sich so wenig Mühe gegeben, die angenommene Maske festzuhalten, dass er schon auf der folgenden Seite, nachdem er jene Auskunft über seine Person gegeben, von den „geschriebenen Urkunden seiner Heimath" redet, die er über die Predigt des Evangelium's in Armenien zu Rathe gezogen habe (p. 207 f. = 20), und hat schwerlich erwartet, dass ein in römischer und griechischer Wissenschaft erfahrenes Zeitalter ihn beim Worte nehmen würde. Es versteht sich eigentlich von selbst, dass bei der Untersuchung über den wahren Ursprung des Agathangelos von jener durchsichtigen Einkleidung vollkommen abgesehen werden muss.

Der Verfasser war kein Römer, sondern ein Armenier; erwiesen wird dies dadurch, dass ihm überall, wo seine Erzählung sich auf armenischem Boden bewegt, eine gute Localkunde zu Gebote steht, dass dagegen seine Schilderungen fabelhaft oder verschwommen werden, so oft er sich über Armenien hinauswagt. Er war nicht königlicher Secretär, sondern Geistlicher, wie der erbauliche Charakter der ganzen Schrift genügend bekundet; die besonders im Anfang eingeflochtenen Schilderungen der Kämpfe, welche Khosrov und Trdat auszufechten hatten, auf die in der Vor-

rede des Agathangelos (p. 206 = 16) besonders aufmerksam gemacht wird, haben nur den Zweck, neben den langen den Heiligen in den Mund gelegten Predigten etwas Abwechselung in die Erzählung zu bringen und durch sie in den Kreisen des kriegerischen armenischen Adels, die hierbei vorzugsweise als Leser in das Auge gefasst sind, das Interesse auch für den übrigen Inhalt des Werks rege zu machen. Nicht minder verräth der hierarchische Ton, der in grossen Partien desselben angeschlagen wird, den Priester. Der Verfasser war kein Zeitgenosse, vielmehr der Zwischenraum, der ihn von den erzählten Begebenheiten trennt, sehr erheblich. Dies folgt schon aus der Benennung Patriarch (hajrapet) für den Katholikos von Armenien, die das armenische Original allerdings nur Ein Mal (p. 207 = 19)[1]) und nicht, wie der griechische Uebersetzer sich das sehr häufig erlaubt hat, als eigentlichen Amtstitel gebraucht, und die zweimal (§. 162 p. 189 = 642; §. 165 p. 191 = 646) mit „Erzbischof" wechselt; immerhin halte ich es für unmöglich, dass diese Bezeichnungen selbst als uneigentliche Jemand vor der Loslösung des armenischen Katholikats vom Stuhle von Cäsarea (378) in den Sinn gekommen sein sollten[2]). Eine Grenze nach unten liegt in den Worten, welche §. 30 p. 34 (60) dem Gregor in den Mund gelegt werden: „am Tage des Auserwählens, einem Tage ohne Grenzen, ohne Zeit und ohne Zahl, welches ist der Anfang des 7. Zeitalters, an welchem Er ausruhen macht alle seine treuen Diener." Es war nämlich die Ansicht der älteren Kirche, dass der jetzigen Welt 6000 Jahre zugemessen seien und nach Ablauf derselben das tausendjährige Reich eintreten werde. Diese Ansicht modificierte sich selbstverständlich, nachdem die Erwartung nicht erfüllt worden war, und damit wird es zusammenhängen, dass der griechische Uebersetzer der Stelle eine ganz veränderte Fassung gegeben hat[3]). Nach der Weltära, welche der in Armenien damals gebrauchte sogenannte 200jährige Cyklus[4]) voraussetzt, würde der

---

1) Denn §. 161 p. 187 (639), wo die italienische Uebersetzung patriarcato hat, steht im Urtexte kathol'ikosuthiun.

2) Dagegen lässt sich die Erwähnung von *στηλῖται καὶ ἀπόκλειστοι* §. 154 p. 178 (626) nicht zum Beweise dafür verwenden, dass die Stelle erst längere Zeit nach dem J. 423 (in welchem der h. Simeon zuerst auf eine Säule stieg) geschrieben ist: der armenische Text redet nur von Mönchen, „die sich in Höhlen geflüchtet und versammelt haben", und der von Stilting (p. 392) hervorgehobene Anachronismus fällt lediglich dem griechischen Uebersetzer zur Last.

3) Dem Anfange des 7. Zeitalters ist eine Ausdeutung der Danielischen Jahrwochen und ihres Ablaufs substituiert.

4) Dieser ist eine Verlängerung des von Anatolios 277 aufgestellten 19jährigen Ostercyklus. Dass gerade das Jahr 353, in welchem vier solcher Perioden abgelaufen waren, von den Armeniern als Epoche ihres 200jährigen Cyklus genommen worden ist, kann nur darin seinen Grund haben, dass damals 11 grosse Osterperioden von je 532 Jahren seit Erschaffung der Welt abgelaufen waren. Dies ergiebt das Jahr 5500 v. Chr. als erstes der Welt, was

Anbruch des 7. Jahrtausends im Jahre 501 erfolgt sein; hätte also Agathangelos **nach** diesem Jahre geschrieben, so würde er kaum in dieser Weise das tausendjährige Reich und das 7. Weltalter einander gleichgesetzt haben. Ferner kann man Stilting (p. 311) darin nur beipflichten, dass sich aus dem Fehlen jeder Andeutung über Umstände und Art des Todes des Heiligen mit ziemlicher Sicherheit folgern lässt, dass dem Verfasser die Auffindung der irdischen Reste Gregor's unter Kaiser Zeno (474—491) noch nicht bekannt gewesen ist. Sichergestellt und näher präcisiert wird diese dem Werke selbst entnommene ungefähre Zeitbestimmung durch äussere Zeugnisse. Einen terminus ante quem non ergiebt die Benutzung der um 412 entstandenen armenischen Bibelübersetzung, welcher die citierten Bibelstellen ganz conform sind (vgl. die Mechitaristen zur ital. Uebers. p. X); denn eine nachträgliche Aenderung derselben nach der neuen Uebersetzung würde doch wenig Wahrscheinlichkeit haben. Ein sicherer terminus post quem non ist in der Bekanntschaft des Moses von Khorni (zw. 459—481) und des Lazar von Pharbi (nach 485) mit dem Buche des Agathangelos gegeben. Eine genauere Zeitbestimmung wird erst gegeben werden können, wenn die Composition des Werkes untersucht worden sein wird.

Wir haben bei unserer Untersuchung absichtlich eine aus einer Pariser Handschrift des armenischen Agathangelos (ancien fonds, no. 51) veröffentlichte Notiz unberücksichtigt gelassen, die ich um ihrer möglichen Wichtigkeit Willen nach dem nicht ganz klaren Wortlaute wiedergeben will, in dem sie bei Langlois I, 103 steht: „que le texte arménien d'Agathange qui nous est parvenu est une traduction faite sur une version grecque par un écrivain du septième siècle, Eznig le prêtre, auteur différent de Eznig de Goghp, qui vivait au cinquième siècle. Eznig a entrepris, à ce qu'il paraît, sa traduction à l'occasion de la première invention des reliques de sainte Hripsimé, sous le patriarcat de Gomidas.“ Man wird wohl thun, diese Angabe mit Vorsicht aufzunehmen. Bisher haben die competentesten Beurtheiler in dem Stile des armenischen Agathangelos nicht nur keine Spur des Uebersetztseins aus dem Griechischen, sondern gerade die bestimmtesten Beweise der Originalität gefunden. Hat der Verfasser, der sich hinter der Maske des Agathangelos verbirgt, wirklich in der von uns ermittelten Zeit gelebt, so würde die Wahl der griechischen Sprache für eine von einem Armenier für ein armenisches Publicum geschriebene Schrift

sich nur um zwei Jahre von dem älteren Ansatze des Africanus entfernt. Die Armenier scheinen, wie ich aus dem Stillschweigen von Dulaurier. Recherches sur la chronologie Arménienne I, 47 ff. schliesse, von dem Allen nichts zu wissen. Die Sachlage ist aber für den, der die Dinge im Zusammenhange der Gesammtentwicklung der österlichen Chronologie bei den orientalischen Christen betrachtet, klar genug.

schlechthin unbegreiflich sein. Wer aber den Agathangelos für das hielt, wofür er selbst sich ausgegeben hat, der musste, da er in diesem Falle etwa 76 Jahre vor der Einführung des armenischen Alfabets geschrieben haben müsste, eine Abfassung seiner Schrift in syrischer oder griechischer Sprache, und zwar, da Agathangelos ein Römer sein will, in griechischer, mit Nothwendigkeit annehmen. Lernten nun die Armenier einen griechischen Text desselben Buches kennen, so lag ihnen die Annahme ungemein nahe, dieser Text sei das Original, ihr eigner eine Uebersetzung. Indess die Notiz enthält zu positiv lautende Daten, als dass sie sich hieraus allein erklären liesse; ich denke, ihr Verfasser hat Kunde von einer verwandten schriftstellerischen Leistung des Priesters Eznik gehabt und diese Kunde missverstanden. Erwägt man, dass Eznik um das Jahr 618 geblüht haben soll, also auf ihn das, was oben über Zeit und Nationalität des griechischen Uebersetzers des Agathangelos ermittelt ward, gut passt, so wird man die Vermuthung vielleicht nicht unwahrscheinlich finden, dass die Notiz der Pariser Handschrift uns positive Kunde nicht über den vermeintlichen armenischen Bearbeiter einer griechischen Version des Agathangelosbuchs, sondern über den Urheber der griechischen Uebersetzung des armenischen Originals bewahrt hat.

Agathangelos ist kein Meister der Darstellung, sein Stil ist breit und reich an Wiederholungen; man vergleiche die hierfür charakteristische Stelle §. 69 f. p. 76 ff. (123 ff.). Besonders häufig sind diese Wiederholungen, wenn die Erzählung durch eine Einschaltung unterbrochen worden ist und der Faden wieder aufgenommen wird; und zwar erfolgt die Wiederholung dann meistens mit ähnlichen Worten wie die an der ersten Stelle gebrauchten, und Einschaltung sowohl als Wiederholung so, dass der Leser glauben muss, es handle sich beidemal um etwas Neues, wodurch die Erzählung einfach weiter geführt werde. §. 92 p. 103 (164) war erzählt worden, wie der König und die übrigen Besessenen dem aus dem Verliess kommenden Gregor entgegeneilten, dann war §. 94 p. 105 (167) der Beginn der Predigt Gregor's gegeben und §. 108 p. 121 (541) ausdrücklich bemerkt worden, der König habe sich von Stund' an nicht von Gregor getrennt. Plötzlich heisst es nun §. 110 p. 124 (545), der König habe sich unter den wilden Thieren im Busche herumgetrieben, und als Gregor aus dem Verliesse kam, seien ihm alle Besessenen, und unter ihnen auch der König, entgegengelaufen, da habe Gregor ihnen von Gott wenigstens in so weit Heilung erbeten, dass sie im Stande waren, seine Predigt zu hören. Augenscheinlich bemerkte der Verfasser erst jetzt, wo er den König zu Gregor reden liess, dass er einen wichtigen Umstand, nämlich die Wiedererlangung des Verstandes und menschlicher Rede von Seite der Besessenen, zu erzählen vergessen hatte, und holte den betreffenden Abschnitt so, wie er in der Quelle stand, nach. Der ganze §. 110 ist also eine Einschaltung, die eigentlich

in Plusquamperfekt hätte gesetzt werden sollen; die Wiederaufnahme der Erzählung geschieht zu Anfang von §. 111 durch Wiederholung derselben Notiz über die Ebergestalt des Königs, bei welcher sie vorher abgebrochen worden war. In gleicher Weise richtet Gregor nicht weniger als dreimal die Aufforderung zum Bau von Capellen der Märtyrerinnen an die Gemeinde (§. 108 p. 121 = 540. §. 111 p. 125 = 547. §. 121 p. 136 = 564), weil der Erzähler sich das erste Mal durch den Bericht über geistliche Uebungen, das zweite Mal durch die Beschreibung der Vision Gregor's unterbrochen hatte. Nicht minder wird dreimal erzählt, dass Gregor sich in die Einsamkeit und Einöden zurückgezogen habe, dreimal, dass er von da aus von Zeit zu Zeit zu einem Besuche der Gemeinde gekommen und wieder gegangen sei (§§. 155—158 p. 179—184 = 627—634): immer wieder hatte sich nämlich der Verfasser durch theologische Excurse unterbrochen. Besonders gern kommt er auf die Schilderung des Zustandes des in einen Eber verwandelten Königs zurück (§. 89 p. 100 = 160; §. 109 p. 123 = 544; §. 123 p. 140 = 569), offenbar, weil dies ein populäres Thema war. Solche Wiederholungen etwa aus nachlässiger Benutzung mehrerer ähnlicher Quellen nebeneinander zu erklären, würde, wie leicht einzusehen ist, nicht angehen; wohl aber geben sie der Quellenforschung eine werthvolle Handhabe, in so fern sie uns auf Einschaltungen aufmerksam machen, die der Verfasser vorgenommen hat, sei es aus einer und derselben, sei es aus anderer Quelle.

Nicht aber in die Kategorie dieser Wiederholungen gehört das doppelte Edikt des Trdat §. 57 p. 62 (102) und §. 57 p. 65 (106): von diesen fordert das erste auf, die Verehrer der Götter anzugeben, das zweite nennt direkt die Christen, im Uebrigen ist der Inhalt der gleiche. Für das eine ist neben dem anderen kein Raum, sie müssen aus verschiedenen Quellen sein. Während das zweite farblos gehalten ist, ruft das erste im Eingange die Götter Aramazd, Anahit und Vahagn an und verräth sich dadurch als zu einer Reihe durch das ganze Buch sich hindurchziehender Nachrichten über Gregor's Missionsthätigkeit gehörig, die sich durch den Reichthum ihrer Mittheilungen über armenische Mythologie auszeichnen. Demselben Kreise gehört auch der in den vorhergehenden Partien gegebene Bericht über das Martyrium des Gregor wenigstens theilweise an, wie aus der Fassung des Eingangs §. [illegible] p. [illegible] ([illegible]) hervorgeht. Getrennt sind beide Stücke durch einen Satz, der kurz das, was schon ganz ähnlich §. [illegible] p. [illegible] ([illegible]) gesagt worden war, dass nämlich Trdat während seiner ganzen Regierungszeit Krieg wider die Perser geführt habe, [illegible] und [illegible] dass Trdat während aller der 13 Jahre gewesen, die Gregor im [illegible] zubrachte. Es ist ersichtlich, dass hiermit die [illegible] des [illegible] Trdat und des h. Gregor, welche im ganzen ersten Theile des Buches [illegible]

ist, ihren Abschluss erhält. Also ist hier die Commissur, mit dem zweiten Edikt hebt eine neue Quelle an. Noch zwingender für die Annahme verschiedener Quellen sind mehrfache unlösbare Widersprüche in der Erzählung. Im ersten Theile derselben wird drei Mal gemeldet, dass Gregor im Verliesse von Artashat 13 Jahre zugebracht habe (§. 54 p. 60 = 99; §. 56 p. 61 = 101; §. 57 p. 65 = 65). Später aber heisst es, und zwar ebenfalls an drei Stellen, es seien 15 Jahre gewesen (§. 90 p. 101 = 162; §. 96 p. 107 = 172; §. 101 p. 112 = 180); die letzteren sind aus dem Abschnitte, der die Translation der h. Rhipsime und ihrer Gefährtinnen und die damit untrennbar verbundene Predigt des h. Gregor erzählt. Dieser Theil ist folglich aus einer anderen Quelle geflossen als der erste. Ein weiterer Widerspruch findet sich §. 127 p. 144 f. (577), wo es, nachdem die Vollendung des Capellenbau's berichtet worden, heisst: „und alle die zahlreich versammelten Menschen wurden ein jeder geheilt, die aussätzigen, die gelähmten, die erstarrten, die wassersüchtigen, die besessenen, die verkrüppelten, die hinkenden.“ Vorher war immer nur von Besessenen die Rede gewesen, und §. 89 p. 101 (161) war eingehend erzählt worden, wie der böse Geist in die Einwohner von Val'arshapat gefahren sei und sie rasen gemacht habe. In der ganzen Erzählung von der Translation der hh. Rhipsimen [1]) spielen diese Besessenen eine grosse Rolle, während hier von ihnen nur ganz beiläufig unter anderen Kranken die Rede ist. Dies weist auf zwei ganz verschiedene Berichte hin. Auf jene Stelle in §. 127 folgt nach wenigen allgemeinen Worten, welche die Bekehrung Armeniens zum Evangelium erwähnen, der schon oben charakterisierte Theil, welcher von der Missionsthätigkeit Gregor's in den einzelnen armenischen Provinzen handelt. Unmittelbar vorher war gemeldet worden, wie der in ein wildes Schwein verwandelte König Trdat seine völlige menschliche Gestalt wiedererlangte. Dieser König in Ebergestalt bildet aber ein Glanzstück der Translation der hh. Rhipsimen, die hierdurch einen passenden Abschluss erhält. Dies führt zu der Annahme, dass hier ein Wechsel der Quelle eingetreten ist und mit den Worten über die Heilung der verschiedenen Kranken in §. 127 eine andere, und zwar die bereits dem ersten Theile des Agathangelos zu Grunde gelegte Quelle anhebt.

Ferner liegt ein greller Widerspruch darin, dass Gregor §. 158 p. 184 f. (635) sich den Bitten des Königs, bei ihm zu bleiben und ihn auf seinen Reisen zu begleiten, nicht fügt, sondern es vorzieht, unter Fasten und Beten in der Einöde zu leben, dann aber §. 165 p. 191 (646) ohne Weiteres den König auf seiner Reise nach Rom begleitet und da, ohne ein Wort darüber zu verlieren,

1) Mit diesem Plural bezeichnen die Armenier die Rhipsime, Gaïane und ihre 35 Genossinnen; auch wir werden uns desselben im Folgenden der Kürze halber bedienen.

die Huldigungen des kaiserlichen Hofs entgegennimmt. Das ganze Stück, welches den Besuch Königs Trdat bei Constantin dem Grossen enthält, muss aus anderer Quelle stammen als die vorhergehende Erzählung. Ein sicheres äusseres Kriterium der Einschaltung ist, dass diesem Stück ein Satz vorausgeht, welcher besagt, Gregor habe seine Schüler besucht und in der wahren Lehre bestärkt, und dass nach dem Abschluss des Stücks die Erzählung mit einem Satze desselben Inhalts und fast mit denselben Worten wieder weitergeführt wird. In diesem nicht sehr umfänglichen Stücke nun (§§. 163—168 pp. 189—195 = 642—652, bis zu den Worten „und sie bauten und schmückten noch andere ihrer Kirchen") wird nicht weniger als dreimal auf das Martyrium und die Translation der hh. Rhipsimen angespielt. Ueber §. 167 p. 194 (650) wird später zu reden Gelegenheit sein. §. 166 p. 193 (649) enthält eine kurze Inhaltsangabe jenes früher gegebenen Stücks, die auch nicht verfehlt den in einen Eber verwandelten König in Erinnerung zu bringen, und an der der Hinweis auf den Ort, an welchem die Märtyrerinnen ruhen, besonders charakteristisch ist: die Beziehung auf den Localcultus der Heiligen in Valʿarshapat ist es nämlich, die in jenem früheren Stücke vor allem in den Vordergrund tritt. Endlich die dritte Stelle §. 168 p. 195 (652), mit welcher der Bericht über Trdat's Besuch bei Constantin schliesst, enthält die Notiz, dass Trdat und Gregor nach der Stadt Valʿarshapat, wo die Capellen der heiligen Märtyrerinnen, zurückgekehrt seien und die vom Kaiser geschenkten goldnen Kleinode in die Grabstätte dieser Heiligen gethan hätten. Zu diesen äusseren Zeichen der Zusammengehörigkeit kommt noch ein inneres. Die beiden dem Martyrium und der Translation der hh. Rhipsimen charakteristischen Eigenschaften, die phantastische Färbung und die hierarchische Tendenz, von denen in den die Missionsthätigkeit Gregor's behandelnden Stücken nichts zu spüren ist, finden sich hier wieder. Der Zug des Trdat zum Besuche Constantin's mit einem Gefolge von 70,000 Mann entspricht ganz der Flucht der hh. Rhipsimen mit 70 Gefährten und Gefährtinnen von Rom quer durch das römische Reich nach Valʿarshapat, und in den Ehrenbezeugungen, die Gregor von Constantin dem Grossen erhält, findet der schrankenlose Gehorsam, den der König Trdat beim Capellenbau demselben Gregor geleistet hatte, ein passendes Gegenstück. Es kann somit keinem Zweifel unterliegen, dass beide Stücke denselben Ursprung haben.

Getrennt sind beide Stücke durch die Schilderung von Gregor's Thätigkeit als Missionär und dann als Katholikos. Auch hier ist nicht Alles aus Einem Gusse. Die Einsetzung von Bischöfen wird zweimal oder, wenn wir die allgemeine Erwähnung §. 151 p. 174 (621) mitrechnen, sogar dreimal erwähnt: §. 154 p. 178 (626) heisst es, aus den bekehrten Kindern heidnischer Priester seien 12 zu Bischöfen auserwählt worden, die Zahl der Anderen anzugeben, die Bischöfe wurden, sei unmöglich; dagegen hören wir §. 158 p. 184 (634),

die Zahl der von Gregor ernannten Bischöfe habe über 400 betragen, während die Priester, Diaconen, Lectoren und anderen Geistlichen, die er ordinierte, unzählige waren. Wenigstens die letzteren zwei Stellen kann nicht ein und derselbe Originalschriftsteller geschrieben haben. Beide Stellen unterbrechen den Zusammenhang: an der ersten schliesst sich die Angabe, dass Gregor, um ein gutes Beispiel zu geben, von Zeit zu Zeit mit Mönchen in die Einsamkeit gegangen sei, während seiner Abwesenheit dem Alʿbianos die Obhut der Gemeinde überlassend, unmittelbar an die Einführung von Mönchen durch Gregor an; das Einschiebsel über die aus den Heiden genommenen Bischöfe knüpft, und zwar zum Theil unter Wiederholung von schon Gesagtem, an die §. 152 p. 175 (622) gegebene Nachricht über die Schulen an, die Trdat auf Gregor's Antrieb zur Unterweisung der Kinder der Heidenpriester einrichtete, ist aber nicht unmotiviert, indem es aus Anlass der Nennung des Alʿbianos, des ersten aus den Heiden genommenen Bischofs, über diesen eine Nachricht geben will, und es liegt kein Grund vor, einen Wechsel der Quelle anzunehmen. An der zweiten Stelle geht voraus eine Notiz, dass Gregor sich in die Einsamkeit zurückgezogen habe, es folgt eine andere über die Bitten, mit denen Trdat ihn vergeblich bestürmt habe, am Hofe zu bleiben; beide gehören nothwendig zusammen, die dazwischen geschobene Stelle über die Ordinationen Gregor's und über den Bund, den Trdat mit seinen Unterthanen machte, dass sie der reinen Lehre treu bleiben sollten, ist eine rein äusserliche Zuthat, die nur durch ein mechanisches Durcheinanderschieben verschiedener Quellen zu erklären ist. Es gilt, nachdem dies einmal festgestellt worden ist, diese verschiedenen Quellen auch in dem Abschnitte, der zwischen der Translation der hh. Rhipsimen und dem Besuche Trdat's bei Constantin liegt, auseinander zu halten. Die Stelle vom Besuche Gregor's bei seinen Schülern, an deren Wiederholung wir oben den Abschnitt über Trdat's Reise nach Rom als eingeschaltet erkannten, kommt in wenig anderer Fassung noch ein drittes Mal vor: §. 161 p. 187 (639) heisst es, Gregor habe die von ihm bekehrten und unterwiesenen Landschaften besucht und im Glauben gestärkt. Zwischen dieser und der ähnlichen §. 162 p. 189 (642) liegt ein Abschnitt, der in sehr allgemein gehaltenen Ausdrücken die Frömmigkeit des Königs Trdat beschreibt. Schalten wir diesen aus, so schliesst er sich einerseits trefflich an die zuletzt ausgeschaltete Stelle an, an deren Schluss von dem Bunde die Rede ist, den Trdat mit seinem Volke machte, und leitet andrerseits passend über zu dem Bericht von den frommen Handlungen Constantin's, deren Ruf den Trdat zu dem Entschluss trieb, ihn zu besuchen. Spuren derselben Quelle lassen sich auch im Vorhergehenden nachweisen. §. 152 p. 176 (623) wird gemeldet, Gregor sei zuerst auf seinem Gute Erʿotantak, in der Provinz Ajrarat, in der Stadt Valʿarshapat eingetroffen und habe an dem in der Vision ihm bezeichneten Orte das Gotteshaus aufgebaut; auch sonst

habe er an Stelle der zerstörten Tempel überall Kirchen gegründet und Priester geweiht. Dies Alles kommt ganz unvermittelt: denn im Vorhergehenden war längst von den Massregeln die Rede, welche Gregor nach seiner Rückkehr getroffen, auch über die Erbauung von Kirchen und die Consecration von Priestern war in §. 151 p. 174 (620) eingehend berichtet worden. Schalten wir auch diese Stelle aus, so gereicht dies nicht nur dem Zusammenhange der Erzählung zum entschiedenen Vortheil, sondern die Endworte der Stelle, welche von der Priesterweihe handeln, führen auch abermals ganz von selbst zu den Anfangsworten der zuerst von uns ausgeschalteten Stelle §. 158 p. 184 (634) hinüber, in denen die Einsetzung der Bischöfe erzählt wird: über den Anfang der Stelle wird später gehandelt werden. Nicht so leicht ist die Ermittelung des Quellenverhältnisses in den Stücken, welche die Wahl Gregor's zum Katholikos, seine Reise nach Cäsarea, seine Ordination und seine Rückkehr berichten. Während sich die mit diesen Dingen eng verbundenen Beschreibungen der Zerstörung der Tempel von Ashtishat und von Bagowan durch ihre reichen mythologischen Mittheilungen und gute Localfärbung sofort als zu der Quelle gehörig ankündigen, welche Gregor's Missionsthätigkeit in den armenischen Provinzen schildert, so verräth hingegen der wiederholte Hinweis auf das Martyrium der hh. Rhipsimen und auf die damit zusammenhängende Verwandlung des Trdat in einen Eber in den Briefen an und von Leontius (§. 137 p. 157 = 594 und §. 145 p. 167 = 610) und die hierarchisch angewehte Schilderung des Gepränges, mit welchem der Heilige gen Cäsarea zog, und der Ehren, die ihm da erwiesen wurden, nicht minder bestimmt eine andere Quelle, deren Identität mit der uns bereits bekannten, welche die Predigt Gregor's mit der Translation der hh. Rhipsimen in Verbindung brachte, nunmehr ausser Zweifel gesetzt wird. Von der Zerstörung der Tempel lässt sich die Einführung des Cultus der Reliquien Johannes des Täufers und des Märtyrers Athanagenes nicht trennen, der Schluss also von den Worten an „Und er gebot, dass das Gedächtniss der Heiligen, die er mitgebracht hatte, festlich begangen würde, u. s. w." (§. 150 p. 173 = 619) gehört der bessern Quelle an. Vorher ist von der Taufe des Königs und der grossen Masse seiner Unterthanen die Rede, zu der sie sich auf Gregor's Befehl durch 1 Monat Fasten und Beten vorbereiten, während er selbst mit den von Cäsarea mitgebrachten Mönchen den gewohnten geistlichen Uebungen oblag. Nachdem dies erwähnt worden, heisst es §. 149 p. 172 (616), er habe an dem Orte eine Kirche gebaut und in derselben die mitgebrachten Reliquien deponiert, und desgleichen habe er im ganzen Lande Kirchen errichtet und Priester geweiht. Dann erst wird mit den Worten „Und als die Tage der Fasten abgelaufen waren" zur Erzählung der Taufe übergegangen. Diese den Zusammenhang hier ganz unpassend unterbrechende Stelle muss ihrem Inhalte nach der bessern Quelle angehören, und

ihr Ende schliesst sich auch ganz passend an den Anfang des nächsten Stückes an, welches wir ihr so eben zugewiesen hatten. Die Umgebungen dagegen, in denen der mit einem Wunder verbundene Taufakt beschrieben wird, müssen der andern Quelle angehören, die wir der Kürze halber als die priesterliche bezeichnen wollen, und der Inhalt des zuletzt für sie ermittelten Stückes schliesst sich schicklich an die Beendigung des Taufaktes an. In den auf die bessere Quelle zurückgeführten Stellen wird auf den Flecken hingewiesen, in welchem das Fest der hh. Johannes und Athanagenes gefeiert werden solle. Folglich stammt im Vorhergehenden (§. 144 p. 166 = 608) die zweimalige Erwähnung des Fleckens Bagowan „der in parthischer (d. i. armenischer) Sprache Ditsawan [1]) heisst", ebendaher; es lässt sich dies auch von anderer Seite her durch die Parallelstelle §. 134 p. 153 (590) erweisen, an welcher mitten im Zusammenhange der Missionsthätigkeit Gregor's der Stadt gedacht wird, „welche in der Sprache der Parther Bagajar'idsh genannt wird." Die beiden Nennungen jenes Fleckens sind getrennt durch die Angabe, Gregor habe alle Landschaften durchzogen, um sie mit Kirchen und Priestern zu versehen und zu taufen, eine Angabe, die hier nothwendig in den Zusammenhang gehört, weil sie den Grund des langen Wartens des Königs angibt. Eine Notiz ganz desselben Inhalts ist aber vorhergegangen, unmittelbar vor der Nachricht, dass König Trdat mit dem ganzen Hofe, der Königin Ashkhên und seiner Schwester Khosroviduklıt von Val'arshapat aufgebrochen sei, um dem h. Gregor entgegen zu gehen. Sowohl die Verdopplung, als der Inhalt dieser Nachricht führt auf eine zweite, die priesterliche Quelle; denn nur in dieser, nie in der besseren Quelle werden die beiden königlichen Frauen erwähnt. Eine fernere Verdopplung liegt aber auch in den Worten, Gregor sei mit den ihn begleitenden Dienern des Évangelium's am Fusse des Berges Npat eingetroffen; da dies nur ein andrer Ausdruck für das unmittelbar vorher erwähnte Eintreffen im Flecken Ditsawan ist, so muss an den Bericht der besseren Quelle eine Parallelstelle der priesterlichen angefügt worden sein. Beide Quellen, die hier sehr durcheinandergeschoben sind, haben also das Wiedersehen zwischen Gregor und dem Könige i n ä h n l i c h e r W e i s e erzählt. Aber auch die Taufe muss die bessere Quelle enthalten haben, da die Einsetzung des Festes Johannes des Täufers am Neujahrstage offenbar mit derselben in Verbindung steht. Eine Vergleichung führt uns darauf, dass der Monat, welchen der König in der bessern Quelle auf Gregor wartet, für identisch zu halten ist mit dem Monate der Vorbereitung in der priesterlichen, und dass die auf die zweite Notiz vom Eintreffen Gregor's folgende „jubelnde Rückkehr" vom Euphrat in den Flecken nach der Begegnung des Königs mit dem

1) An der zweiten Stelle Ditsnawan.

Katholikos identisch ist mit der in der priesterlichen Quelle stark hervorgehobenen „jubelnden Rückkehr“ von der Taufe im Euphrat: die Worte „Gregor erfüllte Alle mit der Gnade des Evangelium's Christi“, welche dort vorangehen, wird man geradezu als Hinweis auf die Taufe ansehen dürfen, deren genauere Beschreibung aus harmonischen Rücksichten unterdrückt worden ist. Was auf dieses aus beiden Quellen zusammengesetzte Mosaik folgt, gehört der priesterlichen, was vorausgeht, der besseren Quelle an. Hier ziehen weisse Maulthiere den Wagen, der die Reliquien der Heiligen trägt (§. 142 p. 163 = 604); wenn vorher (§. 139 p. 159 = 598) Gregor selbst auf einem von weissen Maulthieren gezogenen Wagen fährt, so ist die Verwandtschaft der Nachrichten unverkennbar, aber es ist daraus eher auf Verschiedenheit als auf Gleichheit der Quellen zu schliessen. Auch die Bezeichnung der Stadt Cäsarea, „welche in haikanischer Sprache Majach heisst“, §. 136 p. 156 (594), verräth einen andern Sprachgebrauch als den der besseren Quelle, welcher oben der Ausdruck „parthische Sprache“ als eigenthümlich nachgewiesen war. Noch bestimmter weist die sich durch den eigentlichen Reisebericht durchziehende hierarchische Tendenz auf die priesterliche Quelle hin. Auch der Bericht über den Besuch Gregor's in Sebaste und die von dort mitgenommenen Mönche (§. 140 p. 161 = 601) gehört dieser an; denn von diesen ausländischen Mönchen ist zweimal an Stellen die Rede, welche wir der priesterlichen Quelle vindicieren mussten, im übrigen Buche werden erst später Mönche erwähnt, ohne dass etwas über ihre Herkunft gesagt wäre. Auch die danebenstehende Erwähnung der gnadenbringenden Reliquien darf uns nicht irre machen, die allerdings in der besseren Quelle eine so grosse Rolle spielen; es ist wohl zu beachten, dass sie da, wo sie in ihr entlehnten Stücken zuerst vorkommen, so erwähnt werden, als sei ihrer vorher noch nicht gedacht worden (§. 142 p. 163 = 604). Wir stehen also nicht an, den Bericht über die Designierung Gregor's zum Katholikos, seine Reise nach Cäsarea und seine Rückkehr bis zur Wiederbetretung armenischen Bodens in seinem ganzen Umfange auf die priesterliche Quelle zurückzuführen. In den vorhergehenden Abschnitten, welche Gregor's Missionsthätigkeit in den armenischen Provinzen berichten, wird der Fluss der Erzählung merklich unterbrochen durch ein Stück, in welchem hervorgehoben wird, Gregor habe an allen Orten nur die Ummauerung der künftigen Gotteshäuser aufgeführt und das Kreuz aufgepflanzt, aber weder den Grundstein der Kirchen gelegt noch Altäre errichtet: denn noch habe er die Ehre des Priesterthums nicht gehabt (§. 131 p. 149 = 584); daran schliesst sich die Notiz, dass Gregor den König Trdat mit seiner Familie und das ganze Haus der Arshakunier im christlichen Glauben unterwiesen habe. Jene Gesetzesgenauigkeit entspricht genau dem Verfahren, welches die Translation der hh. Rhipsimen den Gregor einhalten lässt: er weigert sich, das von den Grossen dar-

gebrachte kostbare Geräthe dem Dienste der Heiligen zu weihen, und befiehlt es zu verwahren, „bis sie einen Hohenpriester haben würden, der die Sachen dann zum Dienste des Altars heiligte" (§. 123 p. 139 = 569). Scheiden wir die Stelle als aus der priesterlichen Quelle eingefügt aus, so leitet in dieser der Hinweis auf die noch fehlende Ordination passend über auf die Erzählung von Gregor's Erhebung zum Katholikos, und die Schlussworte über die Unterweisung des königlichen Hauses im Christenthum schliessen sich auf das Engste an den Satz an, welcher der Wahlgeschichte unmittelbar vorausgeht, in welchem es heisst, dass Gregor darauf den Hof und die Grossen im Glauben unterwiesen habe (§. 134 p. 154 = 590). Es ist uns somit gelungen, auch für die ganze Partie zwischen der Translation der hh. Rhipsimen und dem Besuche Trdat's bei Constantin die priesterliche Quelle, der diese beiden Abschnitte eigenthümlich sind, durch Ausscheidung in ihrem Wortlaute wieder herzustellen und dadurch auch die Provenienz des Restes zu sichern.

Das früheste von uns bisher dieser Quelle zugewiesene Stück ist das zweite der von König Trdat gegen die Christen erlassenen Edikte. Dieses bereitet durch seinen Inhalt auf die Geschichte der hh. Rhipsimen vor, zugleich aber schliesst es auch die Leidensgeschichte des h. Gregor ab, auf die ausdrücklich hingedeutet ist. Die Annahme ist also kaum abzuweisen, dass diese Quelle, welche mit der Translation der hh. Rhipsimen die Predigt Gregor's eng verknüpft hat und die Vorgeschichte desselben durchweg voraussetzt, auch das Martyrium des h. Gregor am Hofe des Trdat mit enthalten hat. Eine Bestätigung dieser Annahme gewährt das Folgende. Die andere Quelle über Gregor's Leben, welche sich durch ihre Kunde der armenischen Mythologie auszeichnet, ist durchweg so sachlich gehalten, dass es schwer fällt zu glauben, dass die wüsten Martern des h. Gregor, welche mitten in der aus ihr geflossenen Erzählung des ersten Theils stehen, ihr wirklich ursprünglich eigen sind. Dieser a priori berechtigte Zweifel wird durch eine genaue Untersuchung des Anfangs und des Endes des betreffenden Stückes völlig bestätigt. Die ersten Ansprachen des Königs an Gregor §. 22 p. 25 = 47. §. 28 p. 31 = 56) sind nicht nur der Sachlage angemessen, sondern tragen auch durch den wiederholten Hinweis auf Namen, solenne Beiwörter und Eigenschaften der armenischen Götter den Stempel jener guten Quelle; und indem der h. Gregor antwortet, es habe vielleicht einmal eine Frau Namens Anahit gegeben, die durch allerlei Spukgebilde die Menschen verleitet habe, ihr Tempel und Bildsäulen zu errichten (§. 24 p. 26 = 50), dann, dass die Verehrung der Götzenbilder zuerst durch den Eigennutz der Bildhauer aufgekommen sei, spricht er Ansichten aus, die durchaus der Auffassung der älteren Kirche entsprechen. Hiervon stechen alle folgenden Wechselreden, die einen ganz farblosen Charakter tragen, stark ab. Gregor's Reden arten immer

mehr in Predigten aus, der König beantwortet sie eigentlich nur noch durch Anordnen neuer Martern. Ueberraschend kommt dann §. 54 p. 59 (97) die Wendung, der König sei noch unschlüssig gewesen, ob er den Märtyrer durch freundliches Zureden umstimmen oder durch neue Martern aufreiben sollte, als ihm angezeigt worden, dass Gregor der Sohn des Königsmörders Anak sei, und da habe er ihn ohne Weiteres in das Verliess von Artashat werfen lassen, dass er darin umkäme. Diese sehr post festum sich einstellende Absicht freundlichen Zuredens, sowie die darauf folgende prompte Justiz macht hier, wo so eben in Martern Alles geleistet worden war, was nur die Erfindungsgabe eines Perserkönigs oder eines Mönches zu leisten im Stande ist, einen geradezu erheiternden Eindruck. Der Anstoss fällt weg, wenn man annimmt, dass in der Quelle nur etwa die erste Marter erzählt war, dass dagegen der ganze Bericht über die vielen durch Predigten unterbrochenen Martern, wahrscheinlich schon von den Worten an „In deiner Anmassung hast du uns beschimpft" (§. 28 p. 31 = 57), eine Interpolation ist. Und zwar bekunden die Stenographen, welche hier (§. 45 p. 51 = 85) alle Worte Gregor's nachschreiben und dem Könige überbringen, und später (§. 75 p. 84 = 136) dasselbe mit den Reden der Rhipsime thun, eine so starke Familienähnlichkeit, dass man nicht umhin kann, beide Mal eine und dieselbe Quelle anzunehmen.

Ein greller Widerspruch des Agathangelos mit sich selbst bleibt noch zu besprechen übrig: nach §§. 83 f. pp. 94 f. (152), §. 125 p. 141 (571) und §. 126 p. 143 (573) erlitten (abgesehen von der h. Gaïane mit ihren 2 Genossinnen) mit der h. Rhipsime zugleich nordöstlich vor der Stadt Val'arshapat 32 Jungfrauen den Märtyrertod, und ausserdem noch Eine in dem nördlich gelegenen Weinbergskeller, aus welchem sie Krankheitshalber nicht mit den Gefährtinnen zugleich hatte fliehen können; dagegen schaut Gregor in der Vision §. 154 p. 127 (551) drei blutrothe Grundpfeiler, einen an der Stelle, wo die h. Gaïane mit zwei, einen andern da, wo die h. Rhipsime mit 33 [1]) Begleiterinnen gemartert worden war, einen dritten an der Stätte des Weinbergskellers, und noch deutlicher heisst es §. 121 p. 137 (566), es seien drei Capellen erbaut worden, eine im Nordosten der Stadt, wo Rhipsime mit 33, eine zweite im Süden der Stadt, wo ihre Lehrerin Gaïane mit 2 Begleiterinnen den Märtyrertod erlitten, die dritte in der Nähe des Kellers, in dem Weinberge, wo die Wohnung der Jungfrauen gewesen war. Wahrscheinlich liegt nicht eine verschiedene Ueberlieferung, sondern nur eine ungenaue Relation derselben Ueberlieferung vor: man hatte sich gewöhnt, ohne sich um die Ver-

1) In der italienischen Uebersetzung steht in Folge eines Versehens con le trenta compagne; der armenische Text hat wie der griechische die richtige Zahl 33.

schiedenheit des Ortes zu kümmern, die an einem und demselben Tage gemarterten Jungfrauen als „Rhipsime und ihre 38 Gefährtinnen" zusammenzufassen (§. 88 p. 99 = 159), und der Grund, warum auch der Weinbergskeller eine Stätte der Verehrung wurde, war verdunkelt worden. Immerhin aber kann der erste Verfasser nicht beide Versionen neben einander gegeben haben. Was nun die Apokalypse des h. Gregor betrifft, der die Anführung in §. 114 angehört, so hebt sich diese schon von selbst von ihren Umgebungen ab: Visionen, die dazu dienen, die verborgenen Gräber von Märtyrern zu enthüllen, sind in den Heiligengeschichten nichts Seltenes, hier aber, wo nichts zu enthüllen ist, vielmehr die Urheber des Martyrium's selbst es sind, denen Gregor die Vision erzählt, ist diese völlig überflüssig, aus einer mechanischen Nachahmung älterer Heiligengeschichten hervorgegangen; überdies ist es dem Urheber dieser Apokalypse vorwiegend um die Verherrlichung der Kirche von Vaľarshapat und um Betrachtungen über die Zeitereignisse zu thun, die Anknüpfung an die Geschichte der Märtyrerinnen ist nur eine sehr lose. Es liegt also genügender Grund vor, diese Apokalypse dem ursprünglichen Verfasser des Martyrium's und der Translation der hh. Rhipsimen abzusprechen. Was die andere Stelle betrifft, an der 33 statt 32 Genossinnen der Rhipsime genannt worden, so ist es unthunlich, zwischen §. 121 und §. 125, wo wieder zu der früheren Zahl 32 zurückgekehrt wird, einen eigentlichen Quellenwechsel anzunehmen; aber eine nähere Betrachtung dieses ganzen Stücks lehrt, dass der zwischen dem Bau der Kapellen und dem Ausbau der Grabstätte der Heiligen gemachte Unterschied zu künstlich ist, um für ursprünglich gelten zu können: scheidet man die Stelle, in der des Baues der Kapellen und ihrer Ausschmückung gedacht wird, als eine Interpolation aus, so schliessen sich die folgenden Worte „Und er gebot, dass man für jede von ihnen einen Sarg von Tannenholz mache" (§. 122 p. 138 = 566), gut an an die vorausgegangenen „So arbeiteten sie allesammt voll Glauben und Furcht, auf dass Niemand zurückbliebe, der nicht der heilsamen Gnade theilhaftig würde" (§. 121 p. 137 = 565). Auf die Apokalypse wird später noch zweimal Bezug genommen. §. 126 p. 143 (574) heisst es, Alles sei der Vision gemäss ausgeführt worden, Gregor habe auf den Ruhestätten der Märtyrerinnen das Zeichen des Kreuzes aufgerichtet, darauf sei der in der Vision bezeichnete Platz der Kirche von Vaľarshapat mit Mauern umgeben und dort ebenfalls das Kreuz aufgepflanzt worden. Auch diese Stelle kann ohne Schaden für den Zusammenhang wegfallen; der Anfang des Einschiebsels schliesst sich an den Schluss der vorigen Interpolation an. §. 152 p. 176 (623) enthält dann den wirklichen Bau der Kirche und die Aufrichtung ihres Altars durch Gregor nach seiner Rückkehr von Cäsarea; auch hier ist der Zusammenhang der Stelle mit ihren Umgebungen ein ziemlich lockerer, und der Annahme einer Interpolation steht nichts im Wege. Es ist also

festgestellt, dass ausser der Vision auch die Ausführung der in ihr dem h. Gregor gegebenen Weisungen erzählt war. Die letzte Stelle enthält eine Recapitulation, also einen passenden Abschluss; indess beschränkt sich diese Recapitulation nicht auf die Vision und ihre Ausführung, sondern nimmt auf die gesammten vorausgegangenen Begebenheiten Bezug. Andrerseits ist die ganze auf die Apokalypse folgende Erzählung so eingerichtet, dass die Stelle in §. 121 neben ihr bestehen kann. Die Schilderung der Vision und ihrer Ausführung kann also nicht wohl jemals ein selbstständiges Ganze für sich gebildet haben. Hieraus ergiebt sich mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit, dass der Verfasser der Apokalypse des h. Gregor mit dem letzten Bearbeiter des Agathangelosbuchs identisch ist.

In einem eigenthümlichen Verhältnisse steht das Buch des Agathangelos zu Koriun's Lebensbeschreibung des h. Mesrôb. Die Beschreibung der Einführung des Christenthums in Artashat und Thordan durch Gregor bei Agath. §. 130 p. 148 (581) und §. 132 p. 151 (586) hat die grösste Aehnlichkeit mit der von Koriun (bei Langlois II p. 9) erzählten Bekehrung der Heiden des Landes Golthn durch Mesrôb: hier wie dort entweichen die Dämonen unter verschiedenen Gestalten und schreiend, bei Agathangelos in den Kaukasus und nach Chaldien (Khaltich), bei Koriun nach Medien. Doch liesse sich dies aus einer der ganzen Zeit gemeinsamen Auffassung erklären: ganz anders eng ist die Verwandtschaft der Schlusspartien des Agathangelos mit den Schlusspartien des Koriun. Die betreffenden Abschnitte stehen dort mitten unter Stücken, die zum älteren „Leben des h. Gregor" gehören, sind aber mit diesem verglichen allerdings farbloser und allgemeiner gehalten. Es deckt sich nun zunächst das ganze Stück des Agath. §. 153 p. 177 (624) — §. 157 p. 183 (633), welches die Tugenden und den frommen Wandel des h. Gregor schildert, mit Koriun p. 12—14 (C'est ainsi que — pour la gloire de la très-sainte Trinité), welcher ganz dasselbe vom h. Mesrôb erzählt: nur sind bei Agathangelos zwei Stellen dazwischengeschoben über die von Gregor geweihten Bischöfe und über sein zurückgezogenes Leben in der Einöde. Die Uebereinstimmung ist eine ganz wörtliche: nicht blos das Erzählte ist identisch, auch die reichlich angestellten frommen Betrachtungen sind es, auch dieselben Bibelstellen werden citiert, ja sogar der lange, an beiden Orten wenig zur Sache gehörende theologische Excurs, der von den Worten der Apostelgeschichte 1, 1 „von allem dem, das Jesus anfieng, beides, zu thun und zu lehren" ausgeht, findet sich sammt allen biblischen Belegen bei Agathangelos und bei Koriun reproduciert. Höchstens sind einmal bei dem Ersteren die erbaulichen Wendungen etwas kürzer gefasst: wenn er §. 156 p. 180 (629) zu der Angabe, dass Gregor bei jeder Gelegenheit für die Bedürfnisse und den Nutzen der Kirchen gesorgt habe, die Worte hinzufügt „ohne einem Hindernisse zu begegnen", welche an der Parallelstelle über Mesrôb fehlen, so ist dies ein Flicken aus

einer andern Stelle des Koriun p. 12, den er selbst kurz vorher §. 153 p. 178 (625) im richtigen Zusammenhange bereits gegeben hatte und hier nochmals aufsetzt. Die Anknüpfung der Stelle ist aber bei Beiden etwas verschieden: bei Agathangelos ist es die Predigt des Evangelium's, die durch Gregor über ganz Armenien verbreitet wird, bei Koriun handelt es sich um die Verbreitung der von Mesrôb erfundenen Schrift; dort folgt eine lange Aufzählung sämmtlicher armenischer Grenzländer, obgleich eine Ausdehnung der Missionsthätigkeit Gregor's über dieses weite Gebiet bei dem Mangel aller sonstigen Nachrichten anzunehmen sein Bedenken hat, hier werden ausser Armenien nur noch Iberien und Albanien genannt, von denen es sicher steht, dass Mesrôb sie mit eignen Schriftarten bedachte. Prüft man die Umgebungen, in welchen die Stelle bei Koriun und bei Agathangelos steht, so ist sie dort nicht blos als Ganzes an ihrem Platze, sondern sie ist auch durchweg in sich zusammenhängend und gibt keinerlei Anstoss; hier dagegen ist sie zweimal durch heterogene Stücke getrennt, die das eine wie das andere Mal den Zusammenhang stören. Noch mehr: scheidet man bei Agathangelos die ganze, in drei Absätzen gegebene Stelle aus, so schliessen sich jene heterogenen Stücke von selbst nicht nur an einander, sondern auch an das Vorhergehende und das Folgende eng an. Auf das letzte aus dem „Leben des h. Gregor" genommene Stück (§. 152 p. 176 = 622), in welchem von der Einrichtung von Schulen zur Unterweisung der Söhne der heidnischen Priester die Rede war, folgt dann nämlich unmittelbar der Bericht (§. 154 p. 178 = 626 — §. 155 p. 179 = 627), wie Gregor die Söhne der heidnischen Priester unter seinen Augen habe erziehen lassen, und wie er die würdig Befundenen unter ihnen zu Bischöfen ordiniert habe. Einen von ihnen, — damit endigt das Stück —, den Albianos, am Hofe zurücklassend zog sich Gregor von Zeit zu Zeit in die Berge zurück. Mitten in einem Satze, dessen Anfang Agathangelos und Koriun gemeinsam ist, fährt dann ein neues Stück §. 155 p. 180 (629) fort: „an den Quellen des Flusses Euphrat (brachte er zu), in Höhlen und Schluchten und auf den Gipfeln der Berge", woran sich ein Vergleich mit Elias und Johannes dem Täufer anschliesst. Nachdem der ganze mit Koriun übereinstimmende Abschnitt zu Ende ist, kommt die Erzählung §. 158 p. 183 (633) auf das Kommen und Gehen Gregor's zurück, also gerade auf das, wovon das letzte heterogene Stück gehandelt hatte. Ferner deckt sich der Abschnitt bei Agath. §. 170 p. 196 (654) — §. 171 p. 198 (656) mit drei verschiedenen Abschnitten des Koriun. Erstens ist das, was dieser p. 12 (Ensuite, après cet enseignement lumineux — vers la récompense promise) von den Homilien des Mesrôb sagt, mit denselben Worten auf die Homilien Gregor's angewendet. Dann ist ein Satz eingeschoben, der den Eifer Gregor's in Beaufsichtigung seiner Kirche schildert; seine Unermüdlichkeit in Erfüllung seiner

geistlichen Pflicht wird hierauf weiter ausgeführt mit Worten, die, nur etwas gekürzt, dasselbe sagen, was Koriun p. 14 (Il exhortait tous ses disciples — à quitter le monde) dem Mesrôb nachrühmt. Endlich kommt ein Stück, das sich mit Koriun p. 12 (Ainsi, les bienheureux saints Pères — et ceux qui vous écoutent) deckt, das ist mit einem Abschnitte, welcher der vorher erwähnten Parallelstelle unmittelbar vorausgeht. Die Uebereinstimmung erstreckt sich auch hier wieder bis auf die citierten Bibelstellen. Was aber bei Koriun von Isaak und Mesrôb ausgesagt ist, bezieht sich bei Agathangelos auf Gregor und Trdat, und was dort von den Anstrengungen der beiden heiligen Männer beim Uebersetzen der heiligen Schrift gesagt eine sehr bestimmte Beziehung hat, ist hier auf das unermüdliche Lesen der heiligen Schrift übertragen, also zu einer farblosen Phrase geworden. Auch hier zeigt es sich wieder, dass von den Stellen bei Koriun sich wenigstens die letzte ohne Schaden für den Zusammenhang nicht von ihren Umgebungen loslösen lässt, während dieselben Stellen bei Agathangelos einen solchen Trennungsprocess nicht nur sehr leicht zulassen, sondern geradezu den Fortgang der Erzählung hemmen. Scheidet man das ganze Mosaik aus Koriun aus, so schliessen sich die darauf folgenden Worte „In dieser Weise als wahrer Apostel alle Tage seines Lebens zubringend“ (§. 171 p. 198 = 656) an die zuletzt vorhergehenden „der h. Gregor . . . erleuchtete seine Diöcese Armenien während aller Tage seines Lebens“ (§. 169 p. 196 = 653 f.), in bekannter Weise recapitulierend, auf das Engste an, und wir gewinnen einen einfachen, passenden Schlusssatz für das Ganze. Aber sogar beim Epilog des Agathangelos tritt wieder dasselbe Verhältniss zu Koriun ein: Agath. §. 173 p. 199 (658) — 200 (660) entspricht Koriun p. 15 — 16 (Nous n'écrivîmes pas ces choses — pendant de longues générations) wieder ziemlich wörtlich, nur die Schlusswendung ist eine etwas andere. Dazwischengeschoben ist bei Agathangelos erstens ein Passus, welcher darauf hinweist, dass der Verfasser nicht von freien Stücken, sondern im Auftrage der Könige geschrieben habe und dass die Wahrhaftigkeit seines Berichtes sich zeigen werde, wenn er in Gegenwart derselben gelesen werden würde, zweitens ein Sätzchen des Inhaltes, dass er in Bezug auf die ungeschminkte Schlichtheit seiner Erzählung nur dem Beispiele der Apostel folge: damit bezieht er sich auf den Anfang des Epilog's zurück, wo dieses Thema von ihm ausführlich durchgesprochen worden war. Durch diese Einschiebsel wird der Gedankengang bei Agathangelos nicht nur unterbrochen, sondern er wird geradezu unlogisch, während bei Koriun das Zusammengehörige beisammen steht und Alles glatt und klar ist. Der Inhalt des Beiden gemeinsamen Stückes ist aber ganz danach angethan, auch den letzten Zweifel zu beseitigen, wer von Beiden der Entlehner ist: wenn Koriun versichert, er schreibe Geschichte nicht nach alten Ueberlieferungen, sondern als Augenzeuge, so zeigt uns jede Zeile seiner

Schrift, dass er die Wahrheit redet, wenn aber Agathangelos dasselbe versichert, so ist nichts sicherer, als dass er lügt; gewiss aber konnte ein schlichter und ehrlicher Mann wie Koriun nicht auf den Gedanken kommen, den Wortlaut gerade eines solchen Zeugnisses über sich selbst dem Werke eines älteren Betrügers zu entlehnen, während der umgekehrte Fall nichts Auffälliges hat. Durch die von uns angestellte Vergleichung ist dreierlei bewiesen: 1) nicht Koriun, sondern Agathangelos ist der Entlehner; 2) trotzdem dass die aus Koriun abgeschriebenen Stellen zwischen Stücke aus dem älteren „Leben des h. Gregor“ eingeschoben sind, ist nicht dessen Verfasser, sondern der letzte Bearbeiter als Urheber des Plagiat's anzusehen, da auch der Epilog dieselbe Abhängigkeit von Koriun zeigt; 3) die vollendete Unselbstständigkeit des letzten Bearbeiters, welche hierin zu Tage tritt, gibt uns die Gewähr, dass er die älteren Quellen, welche er ausschreibt, im Wesentlichen wörtlich wiedergegeben haben wird.

Wir stellen das gewonnene Resultat in einer Tabelle zusammen.

a) Aus Koriun Entlehntes.	b) Leben des h. Gregor.	c) Akten des h. Gregor und d. hh. Rhipsimen.	d) Apokalypse des h. Gregor.
	§. 9 p. 9 (25) — §. 28 p. 31 = 57 (bis: „muti ed irragionevoli“).		
		§. 28 p. 31 = 57 (von: „L'arroganza tua“) — §. 53 p. 59 (97).	
	§. 54 p. 59 (97) — §. 57 p. 65 = 106 (bis: „e il re de' Persi“).		
		§. 57 p. 65 = 106 (von: „Un altro editto“) — §. 111 p. 125 = 547 (bis: „che si faccia“).	
			§. 111 p. 125 = 548 (von: „Egli prese a narrare“) — § 121 p. 136 = 564 (bis: „voi porteranno a rinnovellamento“).
		§. 121 p. 137 = 564 (von: „Ciò detto“) — §. 121 p. 137 = 565 (bis: „se stesso privasse“).	

a.	b.	c.	d.
			§. 121 p. 137 = 566 (von: „E costrussero tre capelle“) — †. 122 p. 138 = 566 (bis: „e ardenti candelabri“).
		§. 122 p. 138 = 566 (von: „E ordinò si facesse“) — §. 126 p. 143 = 574 (bis: „del lor riposo“).	
			§. 126 p. 143 = 574 (von: „E secondo il comando“) — §. 126 p. 144 (575).
		§. 127 p. 144 (575) — §. 127 p. 144 = 577 (bis: „appieno le membra“).	
	§. 127 p. 144 = 577 (von: „E così tutti“) — §. 131 p. 149 = 583 (bis: „al servizio della chiesa“).		
		§. 131 p. 149 = 583 (von: „Poi seminando in tutti“) — §. 132 p. 150 = 584 (bis: „e a lui solo servissero“).	
	§. 132 p. 150 = 584 (von: „Poi raccomandandoli alla grazia“) — §. 134 p. 154 = 590 (bis: „nella scienza del vero“).		
		§ 134 p. 154 = 590 (von: „Quindi si diede“) — §. 140 p. 161 (602).	
	§. 141 p. 162 (602) — §. 144 p. 166 = 608 (bis: „erger loro capelle“)		
		§. 144 p. 166 = 608 (von: „E andando per tutte“ bis: „incontro a Gregorio“).	
	§. 144 p. 166 = 608 (von: „Giunse al borgo“) — §. 144 p. 167 = 609 (bis: „il Verbo di vita“).		

a.	b.	c.	d.
		§. 144 p. 167 = 609 (von: „Ed insieme co' ministri").	
	§. 145 p. 167 (609) — §. 145 p. 167 = 610 (bis: „ritornavano al borgo").		
		§. 145 p. 167 = 610 (von: „e quivi i principi") — §. 148 p. 171 (616).	
	§. 149 p. 172 = 616 (bis: „e in timore di Dio").		
		§. 149 p. 172 = 617 (von: „E compiuto i dì") — §. 150 p. 173 = 619 (bis: „che quattro millioni di gente").	
	§. 150 p. 173 = 619 (von: „E comandò festaggiassesi") — §. 152 p. 176 = 623 (bis: „nelle tradizioni divine").		
			§. 152 p. 176 = 623 (von: „Giunse primieramente al suo podere").
		§. 153 p. 176 (623) — §. 153 p. 177 = 624 (bis: „lo Spirito santo").	
§. 153 p. 177 = 624 (von: „Così per tutta Armenia") — §. 154 p. 178 = 626 (bis: „ricoverati e raccolti"). Koriun bei Langlois II p. 12-13.			
	§. 154 p. 178 = 626 (von: „E presi alcuni") — §. 155 p. 179 = 627 (bis: „se n'andava su' monti").		
§. 155 p. 179 = 627 (von: „e ad altri") — §. 155 p. 180 = 629 (bis: „ne' luoghi deserti"). Koriun p. 13.			

a.	b.	c.	d.
	§. 155 p. 180 = 629 (von: „presso le sorgenti") — §. 156 p. 180 = 629 (bis: „di sovrumana virtù").		
§. 156 p. 180 = 629 (von: „E quando scendeva") — §. 157 p. 183 (633). Koriun p. 13—14.			
	§. 158 p. 183 (633) — §. 158 p. 184 = 634 (bis: „illuminava di lì").		
		§. 158 p. 184 = 634 f. (von: „Molti istituì vescovi" bis: „a adempiere l'ordine").	
	§. 158 p. 184 = 635 (von: „Il rè pregò") — §. 161 p 187 = 639 (bis: „confermare").		
		§. 161 p. 187 = 639 (von: „Quanto al piissimo re") — §. 162 p. 189 = 641 (bis: „alla luce della dottrina").	
	§. 162 p. 189 = 642 (von: „E il grande arcivescovo").		
		§. 163 p. 189 (642) — §. 168 p. 195 = 652 (bis: „e ornavano chiese loro").	
	§. 168 p. 195 = 652 (von: „Poi il grande Gregorio") — §. 169 p. 196 (654).		
§. 170 p. 196 (654) — §. 171 p. 198 = 656 (bis: „che t' udranno"). Koriun p. 12; p. 14; p. 12.			
	§. 171 p. 198 = 656 (von: „In tal modo").		

Wir betrachten nun die einzelnen Theile des Werks jeden für sich, zunächst die bessere Quelle über das Leben Gregor's. Diese enthält in ihrem ganzen ersten Theile ausser der Geschichte des h. Gregor parallel daneben herlaufend die Geschichte des Königs Khosrov und seines Sohnes Trdat bis zu seiner Bekehrung.. Die Verknüpfung ist nicht ungeschickt gemacht, der abwechselnde Uebergang von dem weltlichen Streiter zu dem geistlichen und umgekehrt erfolgt in passenden Abschnitten und belebt die Erzählung. Ursprünglich freilich ist die Verbindung so ganz disparater Stoffe schwerlich, wie schon daraus hervorgeht, dass beide Elemente sich ohne Weiteres von einander trennen lassen und, nachdem dies geschehen, bei beiden sich ganz von selbst eine fortlaufende Erzählung herausstellt. Die folgende Tabelle wird dies veranschaulichen.

a) Geschichte des Königs Trdat.	b) Geschichte des h. Gregor.
§. 9 p. 9 (25) — §. 16 p. 19 (38).	
	§. 17 p. 19 (38) — §. 17 p. 20 (40).
§. 18 p. 20 (40) — §. 21 p. 23 = 45 (bis: „i suoi confini").	
	§. 21 p. 23 = 45 (von: „Nel prim' anno") — §. 28 p. 31 (57). §. 54 p. 59 (97) — §. 54 p. 60 (99).
§. 55 p. 60 (99) — §. 55 p. 61 (100).	
	§. 56 p. 61 (101) — §. 57 p. 64 = 106 (bis: „noi pure siam sani").

Zusammenfassung: §. 57 p. 64 = 106 (von: „Tutti poi gli anni") — §. 57 p. 65 = 106 (bis: „il re de' Persi").

Die Verknüpfung der Geschicke des Königs und des Heiligen wird dadurch bewerkstelligt, dass Gregor einer der beiden Söhne des Arsakiden Anak, der Trdat's Vater Khosrov ermordete, gewesen und als kleines Kind vor den Bluträchern auf römisches Gebiet geflüchtet worden sein soll: hierhin muss bald darauf auch Trdat, Khosrov's Sohn, vor seinen Feinden fliehen, und hier treffen dann Beide zusammen. So schön und sinnig nun auch der Zug ist, dass Gregor das von seinem Vater gegen Trdat's Vater und das armenische Volk begangene Verbrechen dadurch sühnt, dass er dem Trdat und den Armeniern das Licht des Evangelium's bringt, so ist es doch fraglich, ob die Sache geschichtlich ist: so angemessen es ist, dass der eine Sohn des vom Perserkönige gedungenen Mörders von dem Orte der That Vaľarshapat aus von den Wärterinnen nach dem nahen Persien in Sicherheit gebracht wird, so wenig Sinn hat es, wie ein Blick auf die Karte lehrt, dass der andre Sohn quer durch ganz Armenien hindurch auf griechischen Boden und zu Feinden der Perser geflüchtet wird. Streicht man §. 15 p. 18 (37) das Sätzchen „und das andere Kind ward nach Griechenland gebracht", so ist jedes Band, welches die Vorgeschichte Trdat's an die des Gregor knüpft, zerschnitten: und in der That glaube ich,

dass die ursprüngliche Tradition nur von Einem, nach Persien geretteten Sohne des Anak gewusst hat. Die Verbindung ist aber von Agathangelos schon vorgefunden worden: in den Opfern und Spenden, mit denen Khosrov nach seinem Siege über die Perser die Tempel der 7 Altäre bedenkt (§. 11 p. 12 = 30), erkennt man unschwer den im armenischen Heidenthum wohlbewanderten und aus seiner Kunde mit Vorliebe mittheilenden Verfasser des Lebens Gregor's wieder, und die ganze Geschichte dieses Heiligen ist so angelegt, dass sie die im Eingange gegebene Jugendgeschichte des Trdat zur nothwendigen Voraussetzung hat.

Was nun das Leben des Gregor betrifft, so lässt sich jetzt, nachdem die einzelnen Bestandtheile der Schrift durch die gegebene Quellenanalyse sichergestellt worden sind, mit Sicherheit übersehen, dass sie mit einer gewöhnlichen Heiligenlegende nichts gemein hat, vielmehr eine wirkliche Biographie ist, die mit der Geburt Gregor's anfängt und mit seinem Tode schliesst. Leider ist ihr Zeugniss für einzelne gerade recht wichtige Dinge von dem letzten Bearbeiter nicht aufbewahrt worden; doch lässt es sich meistens in den allgemeinsten Zügen aus dem Zusammenhange reconstruieren. Von den Martern, die Gregor für seinen Glauben auszustehen gehabt, weiss auch diese Quelle (§. 54 p. 59 = 98). Das Edikt, in welchem Trdat zur Festnahme der Götterverächter auffordert (§. 57 p. 64 = 105), bereitet auf eine Christenverfolgung vor: als dann die Quelle wieder eintritt, erfahren wir von der Heilung der mit allen Arten von Gebresten geschlagenen Einwohner von Val'arshapat durch Gregor (§. 127 p. 145 = 577), und erhalten gelegentlich die Andeutung, dass Trdat vor dem Volke durch Erzählung seiner eigenen Geschichte die Wunderkraft des Christenthums erwiesen habe (§. 134 p. 153 = 589). Der Zusammenhang scheint also der gewesen zu sein, dass von den Einwohnern von Val'arshapat Christen an den König ausgeliefert und von diesem getödtet wurden, worauf zur Strafe sowohl das Volk wie der Herrscher mit allerlei Krankheiten geschlagen und erst nach Annahme des Christenthums wieder geheilt wurden. Die Quelle war also in Einklang mit dem ältesten griechischen Berichte bei Sozom. II, 8, der die Bekehrung des Teridates in Folge eines Wunders, das sich mit seinem Hause zutrug, erfolgt sein liess. Ferner muss das Leben Gregor's auch seine Ordination in Cäsarea gemeldet haben, da es §. 142 p. 163 (603 f.) von seiner Rückkehr aus Griechenland redet, und, wie wir bereits oben nachgewiesen haben, auch die nach dieser vollzogene Taufe des ganzen Volkes.

So eingehend uns nun die Berichte dieser Quelle die Missionsthätigkeit Gregor's vorführen, so beschränken sie sich doch durchaus auf das in den westlichen und südwestlichen Provinzen Armeniens Vorgefallene; besonders bemerkenswerth ist das völlige Stillschweigen über Gregor's Walten in Val'arshapat, dem Sitze des Katholikat's. Ferner ist es gewiss nicht zufällig, dass die

beiden einzigen Feste, auf deren Ort und Datum ausdrücklich hingewiesen wird, die sind, welche zu Ehren der hh. Johannes und Athanagenes zu Ashtishat in Tarôn am 7. Sahmi (§. 143 p. 165 = 607) und zu Ditsawan (in Bagrewand) am 1. Nawasard (§. 150 p. 174 = 620) gefeiert wurden; zwar das letztere hat durch seine Beziehung auf die Taufe des armenischen Volkes eine universellere Bedeutung, dagegen scheint das Fest in Ashtishat einen nur localen Charakter getragen zu haben. Man kann aus diesen Anzeichen mit Sicherheit schliessen, dass der Verfasser des Lebens des h. Gregor im südwestlichen Armenien, mit einiger Wahrscheinlichkeit, dass er in der Provinz Tarôn zu Hause war. Seine Hauptquelle sind offenbar Localtraditionen gewesen, und der gute historische Charakter derselben kann uns den Gedanken nahe legen, der Bearbeiter sei an die Zeit des h. Gregor selbst heranzurücken. Doch eine nähere Prüfung zeigt bald die Unhaltbarkeit einer solchen Annahme. Schon die Beziehung einer sehr mythisch klingenden sprichwörtlichen Redensart auf den Trdat, der das Christenthum in Armenien einführte (§. 55 p. 60 = 99), beweist auf jeden Fall, mag nun diese Beziehung eine richtige oder eine falsche sein, doch soviel, dass der Zwischenraum, welcher den Erzähler von den erzählten Begebenheiten trennt, ein ganz erheblicher sein muss. Eine bestimmte Grenze, vor der die Schrift nicht verfasst sein kann, gibt die Erwähnung der Hunnen (Honch), die König Khosrov nach §. 10 p. 10 (26) aus den Kaukasuspässen herausliess, dass sie in das persische Gebiet einfielen, und die auch §. 55 p. 61 (100) als Bundesgenossen des Trdat erscheinen. Vor dem ersten Auftreten der Hunnen war ein solcher Anachronismus überhaupt nicht möglich, es ist aber sehr wahrscheinlich, dass ihn erst die Erinnerung an den unter ganz ähnlichen Umständen erfolgten grossen Hunneneinfall des J. 395[1]) veranlasst hat. Die Anknüpfung der Genealogie des Gregor an den Königsmörder Anak, durch welche das Geschlecht, in welchem von Gregor an die Würde des armenischen Katholikos forterbte, zu einem arsakidischen gemacht wird, war zur Zeit des Katholikos Isaak (391 — 442) bereits bekannt, indem dieser aus diesem Grunde *κατ' ἐξοχήν* „der Parther" genannt wird (Neumann, Versuch einer Geschichte der armenischen Literatur, S. 28). Sie ist aber vermuthlich auch nicht älter als dieser grosse Kirchenfürst, von dem wir wissen, dass er durch seine Stellung und durch verwandtschaftliche Beziehungen zu dem damals mächtigsten armenischen Geschlechte der Mamikonier mehrfach in die Adelsinteressen verflochten war; der Gedanke, das Patriarchengeschlecht auch durch die Abstammung dem königlichen an die Seite zu stellen, war erst nahegelegt, seitdem in Folge der

1) Genauer als aus Socr. VI, 1 sind wir über diesen jetzt durch die unter dem wunderlichen Titel Liber Chalipharum von Land, Anecdota Syriaca p. 103 ff. herausgegebene syrische Chronik fol. 41 v. unterrichtet.

Theilung Armenien's das Katholikat das einzige sichtbare Band geworden war, welches noch die getrennten Theile einte, und dadurch naturgemäss auch eine politische Bedeutung erlangte, welche die des entwürdigten Königthums weit überragte. Da diese Erwägungen für die Zeit der Schrift zu demselben Resultate führen, wie die Nennung der Hunnen, so fällt jeder Grund weg, warum wir eine Abfassung in fremder Sprache und Uebertragung in das Armenische nach der Erfindung der armenischen Schriftzeichen annehmen sollten: man wird vielmehr unbedenklich das Jahr 402, in dessen Nähe diese Erfindung fällt, als Terminus ante quem non hinstellen dürfen. Ich möchte aber glauben, dass die Aufzeichnung auch nicht viel später erfolgt ist; und da man wohl behaupten kann, dass alles armenische Schriftthum erst durch den grossen Katholikos Isaak geweckt worden ist, so darf vielleicht die Vermuthung gewagt werden, dass der Ursprung dieser Biographie seines Ahnherrn in den unter seinem Einflusse stehenden Kreisen zu suchen ist.

Prüfen wir die Stücke, welche den Akten des Gregor und der Rhipsimen angehören, so fällt uns sofort auf, dass die Anfangsworte von §. 59 p. 66 (108) „zu jener Zeit begab es sich, dass Kaiser Diocletianus ein Weib nehmen wollte“ sich ganz wie der Eingang einer selbstständigen Erzählung ausnehmen: das vorausgehende Edikt, in welchem Trdat zur Anzeige der Christen auffordert und den Angebern Belohnungen verspricht, ist nicht blos für den Zusammenhang entbehrlich, sondern wird eigentlich durch das Folgende geradezu ausgeschlossen; denn als dann Trdat erfährt, dass Rhipsime und ihre Begleiterinnen in sein Reich geflohen sind, erlässt er besondere Weisungen, sie aufzusuchen, und verheisst denen, die sie auffinden würden, Belohnungen, ohne dass von dem Edikte irgend welche Rede wäre. Als ein selbstständiges Stück scheint das Martyrium der hh. Rhipsimen auch durch den Hinweis auf die Gedenktage der Märtyrerinnen am 26. und 27. Hoṙi, welcher es abschliesst (§. 88 p. 99 = 159), hingestellt zu werden: etwas Derartiges pflegt in Legenden nicht zu fehlen, die zum Vorlesen am Festtage des Heiligen bestimmt sind. Das eigentliche Martyrium berührt sich in keinerlei Weise mit der Geschichte des h. Gregor; die Translation, welche mit der letzteren unlösbar verbunden ist, hat das Martyrium zur nothwendigen Voraussetzung, das umgekehrte Verhältniss findet aber nicht statt: wir können uns recht wohl denken, dass die Sühne für den an den Heiligen begangenen Frevel, über die wir eine Auskunft am Schluss allerdings nur ungern missen würden, in ganz anderer Weise motiviert und vielleicht viel kürzer gefasst war. Im Anfange des Martyrium's ist darauf hingedeutet, dass Diocletian an dem Ecksteine der Kirche, den er nicht zu erschüttern vermochte, zerschellen sollte (§. 61 p. 68 = 111); dies wird dann in dem den Besuch Trdat's bei Constantin einleitenden Stücke dahin näher erklärt, dass Constantin den Diocletian und die übrigen christenfeindlichen Könige ausgerottet habe

(§. 163 p. 189 = 648). Dieses Stück steht zu dem, was folgt, in demselben Verhältnisse wie das Martyrium der Rhipsimen zur Translation: es ist die nothwendige Voraussetzung der Erzählung von Trdat's Besuche bei Constantin, steht aber für sich selbst ganz unabhängig da. Es steht also nichts im Wege, beide Stücke, von denen das zweite sich so sichtlich auf das erste zurückbezieht, aus Einer Quelle herzuleiten. Auf eine griechische Quelle weist das Wortspiel §. 75 p. 83 (135) hin, welches sich auf die Ableitung des Namens *Ῥιψίμη* von *ῥίπτειν* stützt; nicht minder der aus einem Lesefehler hervorgegangene Irrthum §. 163 p. 189 (642), dass Constantin anfangs Beherrscher von Spanien und Italien gewesen sein soll: *καὶ Γαλλίας* und *καὶ Ἰταλίας* können viel leichter vertauscht werden, als dies in armenischer Schrift möglich ist[1]). Der zweite Theil des Martyrium's der Rhipsimen, der in Armenien spielt, hat freilich eine sehr armenische Färbung, aber zwischen diesem und dem ersten, welcher die Geschichte der Heiligen bis zur Flucht nach Armenien behandelt, findet ein eigenthümliches Verhältniss statt. Zweimal sind nämlich dieselben Motive verwendet: erst wird Diocletian auf den blossen Ruf von der Schönheit der h. Rhipsime in sie verliebt, setzt ohne Weiteres den Tag der Hochzeit an und lässt die Vorbereitungen dazu treffen, und als ihre Flucht bekannt wird, entsteht grosse Verwirrung im Lande der Römer und ein Hin- und Hereilen von Courieren und Boten, und als dann Trdat von der Schönheit der Heiligen hört, die wiederum unter grossem Tumulte durch ganz Armenien und Aussendung von Boten nach allen Richtungen gefunden worden war, wird er, wieder ohne sie erst gesehen zu haben, in sie verliebt, und lässt, gerade wie Diocletian, Alles zur Hochzeit vorbereiten. Sollte nicht, wie hier eine Uebertragung von Diocletian auf Trdat stattgefunden hat, so überhaupt Diocletian in der älteren Vorlage die Rolle gehabt haben, die jetzt dem Trdat zugetheilt ist? von dieser würde uns dann der Eingang treu, die weitere Erzählung in einer sehr freien armenisierenden Ueberarbeitung erhalten sein. Sehen wir uns nun nochmals die Stelle in §. 163 an, in welcher es heisst, Constantin habe den Diocletian und die übrigen christenfeindlichen Könige ausgerottet, die Kirchen und Altäre wieder aufgebaut, die Stätten, an denen die Heiligen gemartert worden, umhegt und den Ruhm der Märtyrer vervielfältigt. Es liegt auf der Hand, dass dieser Abschnitt für eine Quelle von der von uns vorausgesetzten Beschaffenheit den natürlichen Schluss bildet. Was bis hierher als Hypothese vorgetragen worden ist, das ist von Agathangelos selbst deutlich genug ausgesprochen. §. 167 p. 194 (650) heisst es nämlich: „Er erzählte auch (Trdat dem Constantin)

---

1) In dem *καὶ Γαλλιῶν* des griechischen Uebersetzers kann ich nur einen glücklichen Emendationsversuch sehen.

von den Märtyrerinnen Gottes, wie sie hingerichtet worden waren. Dann fieng der Kaiser Constantin auch seinerseits an, ihm ihr unvergleichliches Leben zu berichten; denn er wusste bereits, wie tugendhaft sie vorher waren, als sie in ihrer Heimath lebten, und aus welchem edlen Geschlechte. Er erzählte auch die von Gott ihm gewährten Siege, wie er über alle Feinde der Wahrheit triumphiert hatte." Das heisst doch nichts Anderes, als dass die Vorgeschichte der hh. Rhipsimen und der von Constantin's Siegen handelnde Epilog aus griechischer Quelle geflossen ist. Und zwar wird aus der verschwommnen Art, in der über den Schauplatz von Constantin's ersten Siegen geredet wird, zu schliessen sein, dass diese griechische Legende im Morgenlande geschrieben war. Vielleicht war dies das griechische Buch David des Römers, auf welches sich Moses von Khorni in seiner Geschichte der Wanderungen der hh. Rhipsimen beruft und aus dem er mittheilt, dass die Heilige vom Stamm des Augustus und dass die Zahl ihrer Begleiter und Begleiterinnen 70 gewesen sei, was beides mit Agathangelos stimmt (vgl. die Mechitaristen zur ital. Uebers. p. 67. 99); es soll ausführlicher gewesen sein als das Buch des Agathangelos. Freilich ist es mit den griechischen Autoritäten des Moses eine eigene Sache. Aus jener griechischen Legende ist, wie wir annehmen, bei Agathangelos §. 59 p. 66 (108) — §. 65 p. 72 = 116 (bis: „si misero in fuga") [1]) wörtlich, §. 65 p. 72 = 116 (von: „e vennero in paese lontano") — §. 66 p. 73 (119) in Ueberarbeitung, §. 67 p. 74 = 119 (bis: „se forse le potessero ritrovare") wörtlich, §. 67 p. 74 = 119 (von: „allora giunse un ambasciatore") — §. 88 p. 99 (159) in Ueberarbeitung, §. 163 p. 189 (642) — §. 164 p. 191 (646) wieder wörtlich entlehnt.

Mit der Translation der hh. Rhipsimen ist die Predigt Gregor's untrennbar verbunden, dessen Geschichte theils erzählt, theils vorausgesetzt wird. Darüber, in welchem Umfange die Geschichte Gregor's in der zweiten Hauptquelle des Agathangelos Aufnahme gefunden, gibt dieser selbst in einer Stelle §. 166 p. 193 (648 f.) Aufschluss, die man nach Analogie der eben besprochenen, von der sie durch nur wenige Sätze getrennt ist, als eine Inhaltsangabe wird auffassen dürfen: „Und Trdat hub an vor dem Kaiser alles Gute zu erzählen, das er von Gott empfangen hatte, und er schämte sich nicht der Züchtigung zu gedenken, in ein wildes Thier verwandelt worden zu sein, und des tugendhaften Duldens der heiligen Märtyrerinnen, und was mit ihnen geschah, und des Ortes, an dem sie gegenwärtig ruhten. Und er zeigte dem Kaiser den Gregor selbst und sagte zu ihm: das ist der Mann, durch dessen Vermittelung wir die Güte Gottes haben kennen lernen. Und er er-

1) Hier setze ich die Grenze, weil auch das Motiv der Flucht in der armenischen Fortsetzung §. 81 p. 91 (147) wiederkehrt.

zählte seine Qualen und ausserordentlichen Wunderthaten." Was in dieser Quelle an wirklichen Thatsachen über den h. Gregor gemeldet wird, lässt sich mit einer einzigen Ausnahme durch Parallelstellen aus dem „Leben des h. Gregor" belegen, und dieselbe Uebereinstimmung findet in Bezug auf Episoden aus Gregor's Geschichte statt, die nicht erzählt, sondern nur vorausgesetzt werden: auch die Translation der hh. Rhipsimen macht Gregor zu einem Freunde des Trdat, der dem Könige grosse Dienste geleistet habe, aber trotz derselben um des Christenthums Willen von ihm gemartert und schliesslich in ein tiefes Verliess geworfen worden sei, um da umzukommen (§. 58 p. 66 = 108); auch sie muss ausser der Heilung des Königs die der Besessenen von Valʻarshapat gemeldet haben, was jetzt freilich nur nach der anderen Quelle erzählt wird; endlich weiss auch sie, dass Gregor sich seinen Sohn Rʻestakês und den Bischof Alʻbianos als Stellvertreter beigegeben habe (§. 165 p. 191 = 646). Die grosse Aehnlichkeit beider Quellen ergibt sich namentlich aus der Vergleichung der zwei Edikte Trdat's gegen die Christen, nur sind die Angaben der Translation durchgängig farbloser und allgemeiner gehalten, als die des „Lebens des h. Gregor". Sie können aber nicht aus diesem geflossen sein; dies lehrt das Fehlen jeder Spur einer Bekanntschaft mit der reichen Localtradition, die in dem „Leben Gregor's" einen so breiten Raum einnimmt, und vor allem der Widerspruch hinsichtlich der Dauer von Gregor's Gefangenschaft. Wir müssen also ein anderes, auf weniger unmittelbarer Kunde beruhendes Leben Gregor's als Quelle der Translation annehmen. Die Heldenthaten und Kraftstücke des Trdat sind auch der Translation bekannt; indess berührt sich, was §. 85 p. 95f. (153f.) über sie mitgetheilt wird, mit dem Inhalte des „Lebens des h. Gregor" in keiner Weise, sondern scheint direkt der Volkstradition entnommen zu sein. Dafür, dass der Translation die Verknüpfung der Jugendgeschichte des Trdat und des Gregor, wie sie im „Leben" des letzteren vorliegt, bekannt gewesen sein sollte, fehlt jeder Anhaltspunkt; der Inhalt des eben besprochenen Edikts scheint im Gegentheil darauf hinzuweisen, dass nach der der Translation vorliegenden Darstellung Gregor nur weil er Christ war, nicht als Sohn eines Königsmörders, in das Verliess geworfen ward.

In den zu den Akten des Gregor und der Rhipsimen gehörigen Partien steht durch ihren Inhalt die „Lehre des h. Gregor" [1]) als ein ziemlich selbstständiges Stück da. Freilich nicht in den Grenzen, in welchen die mechanische Ausscheidung des Stückes möglicher Weise schon in den armenischen Handschriften, sicher aber durch den griechischen Uebersetzer und die sich ihm an-

1) Nicht zu verwechseln mit der Predigt Gregor's, wie ich diejenigen Abschnitte der Akten bezeichnet habe, die sich an die Translation anlehnen und die Bekehrung der Armenier zum Evangelium behandeln.

schliessenden Mechitaristen vorgenommen worden ist: vielmehr ist der natürliche Anfang der „Lehre" gegeben mit den Worten §. 63 p. 114 = 184 („Und wenn wir euch aufrichtigen Herzens zu Gott bekehrt sehen werden"), die eine Ankündigung des Inhaltes einleiten, der passende Abschluss mit der Schlussrecapitulation §. 106 p. 119 (537): „Siehe, da habe ich vor euren Ohren alle Gebote Gottes auseinandergesetzt, und nicht habe ich etwas verborgen, was nützlich wäre: von Anfang bis zu Ende habe ich euch Alles erzählt". Die Anknüpfung an das Vorhergehende wird durch ein vorbereitendes Stück vermittelt, in welchem die Besessenen den Gregor bitten, sie zu belehren, und, falls sie wirklich noch Gnade von Gott zu erwarten hätten, sie für diese vorzubereiten, ohne der erlittenen Unbilden eingedenk zu sein, worauf Gregor sie auf die Wunderkraft der göttlichen Gnade verweist und ihr sonstiges Bedenken beschwichtigt. In diesem neue Gedanken nicht enthaltenden Stücke verräth der Hinweis auf die Eitelkeit der Verehrung „dieser Götzenbilder von Stein, Holz, Silber und Erz, welche nichtig und ganz und gar unnütz sind" (§. 103 p. 114 = 183), denselben Verfasser, der diesen Gemeinplatz mit fast gleichen Worten schon §. 97 p. 108 (172) und §. 99 p. 110 (177) angebracht hatte. Noch unzweideutiger aber verräth die Erwähnung der 15 Jahre, die Gregor im Verliesse zubrachte (§. 101 p. 112 = 180), gleichen Ursprung mit §. 90 p. 101 (162) und §. 96 p. 107 (172). Verschafft uns dies die Gewissheit, dass kein andrer als der Verfasser der Akten Gregor's und der Rhipsimen die Lehre des h. Gregor in den Zusammenhang der Erzählung verarbeitet hat, so ist dagegen die Frage, ob er diese selbst verfasst oder schon vorgefunden hat, weniger leicht zu entscheiden. Für die letztere Alternative scheint von vorn herein der zu dem Masse der übrigen Erzählung in gar keinem Verhältnisse stehende Umfang der „Lehre" zu sprechen, die über die Hälfte des ganzen Agathangelosbuches einnimmt [1]; nicht minder ihre Entbehrlichkeit neben den vielen erbaulichen Reden Gregor's, die über die ganze übrige Erzählung vertheilt sind: wer die griechische und die italienische Uebersetzung liest, in denen beiden die „Lehre" ausgelassen ist, wird nichts vermissen, und würde die gewaltige Lücke §. 106 p. 117 (189) vielleicht kaum bemerken, wenn nicht durch Unachtsamkeit des griechischen Uebersetzers eine Rückverweisung stehen geblieben wäre. Entscheidender ist, dass eine Stelle der späteren Erzählung neben der Lehre des h. Gregor nicht wohl bestehen kann. §. 108 p. 122 (542) heisst es nämlich: „er unterrichtete sie von Allem, nicht leichthin es abmachend noch in den Wind redend, sondern sämmtlich unterwies er sie mit ausführlicher Auseinandersetzung,

1) Sie steht im armenischen Texte S. 191—536, umfasst also 346 von den 660 Seiten, die in dieser Ausgabe das ganze Buch hat.

zu erzählen anhebend mit der Weltschöpfung, bis herab zu den Weissagungen der heiligen Propheten Gottes". Hiernach hätte Gregor zweimal ganz dasselbe seinen Hörern ausführlich auseinandergesetzt; denn genau dies ist der Inhalt seiner „Lehre", der Anfang mit der Weltschöpfung war in den Eingangsworten, welche deren Inhaltsangabe enthalten, zweimal (§. 103 p. 114 = 184 und §. 104 p. 115 = 185) ausdrücklich hervorgehoben worden. Schalten wir die „Lehre" als ein fremdartiges Stück sammt dem einleitenden Stücke aus, so schliesst sich das durch die Einschaltung Getrennte gut aneinander: vorher war den Besessenen, wenn sie in sich giengen, die göttliche Gnade und die Fürbitte der Märtyrerinnen in Aussicht gestellt worden (§. 99 p. 110 = 177), und ganz passend beginnt dann die Rede Gregor's von Neuem mit der Aufforderung, den Märtyrerinnen eine Ruhestätte zu bereiten (§. 106 p. 119 = 587: „Jetzt kommt, bergen wir den himmlischen Schatz"). Dies Alles macht es mir wahrscheinlich, dass die Abschnitte §. 103 p. 114 = 184 (von: „E se vi vedremo") — §. 106 p. 117 (189), die (unübersetzt gelassene) Lehre des h. Gregor und §. 106 p. 119 = 537 (bis: „tutto v'ho raccontato") ursprünglich für sich bestanden haben, und dass das Stück §. 100 p. 111 (177) — §. 103 p. 114 = 184 (bis: „e dà gloria a lui") von dem Verfasser der Akten vorausgeschickt worden ist, um die Einschaltung derselben zu ermöglichen.

Der Cultus der hh. Rhipsimen ist der Localcultus der Stadt Valarshapat, und die locale Färbung tritt in der Translation so sehr in den Vordergrund, Alles ist so sichtlich auf die Verherrlichung der Kirche von Valarshapat in ihrer doppelten Eigenschaft als Hüterin der heiligen Reliquien und als Sitz des Katholikat's berechnet, dass ihr Verfasser, der nur im Kreise der armenischen Geistlichkeit gesucht werden kann, nothwendig hier gelebt haben muss. Und zwar beweist die wüste und rohe Phantasie, welche sich in der Ausmalung der Martern des Gregor und der heiligen Märtyrerinnen kund giebt, sowie der Umstand, dass die einzige Nachricht über den h. Gregor, die mit dem „Leben" verglichen der Translation eigenthümlich ist, sich auf das Einführen von Mönchen aus Sebaste bezieht (§. 140 p. 161 = 601), dass der Verfasser Mönch war; die überschwengliche Weise, in der von der Würde des Katholikos geredet wird [1]), kann darauf hindeuten dass er zu dessen Umgebung gehörte. Die zweimalige Aufzählung der Grossen des Reichs nach der Ordnung, die sie am Hofe Königs Trdat einnahmen (§. 136 p. 155 = 593; §. 165 p. 191 = 647), scheint darauf berechnet, das Interesse der Adelskreise zu wecken, von denen die Schrift hauptsächlich gelesen werden sollte, dient

1) Man vergleiche namentlich §. 135 p. 155 (592), wo von der unaussprechlichen von Christus verliehenen Ehre und Glorie geredet wird, Mittler zu sein zwischen Gott und den Menschen.

übrigens wohl gemerkt nur dazu, das eine Mal direkt, das andre Mal indirekt, den Glanz des h. Gregor zu vermehren. Im Uebrigen ist die Schrift durchaus eine Märtyrerlegende vom gewöhnlichsten Schlage, Erbauung der nächstliegende Zweck. Eine eigenthümliche Bewandtniss hat es mit dem Briefwechsel zwischen den Armeniern und dem Bischofe Leontius von Cäsarea. In dem Briefe des letzteren finden sich die Worte (§. 147 p. 169 = 613 f.) „Und fest bleibe dieses Zeugniss zwischen diesen unseren zwei Landschaften, dass die Verleihung des neuen Pontificat's eures Landes für immer von uns in dieser Kirche von Cäsarea zu kommen hat, von wo aus euch die Weihe der Ordination gewährt worden ist": Worte, die in einem sonst so unhistorischen Aktenstücke nur die Bedeutung eines Bedauerns oder Vorwurfs von Seiten des Verfassers haben können. Es scheint, dass man in den kirchlichen Kreisen, denen dieser angehörte, die Lostrennung von Cäsarea schmerzlich empfand und vielleicht den Wunsch hegte, sie wieder rückgängig zu machen. Wie dieser Briefwechsel und was mit ihm zusammenhängt eine kirchenpolitische, so hat die Geschichte von dem Besuche Königs Trdat bei Constantin dem Grossen und von dem Bunde, den sie miteinander machten, eine rein politische Tendenz. Die christlichen Armenier waren gewöhnt, auf Rom zu blicken; immer enttäuscht, hörten sie doch nicht auf, immer wieder auf's Neue von den Römern Hilfe zu erwarten. Um aber diesen Wünschen den Charakter eines Rechtsanspruches zu verleihen, war man armenischer Seits bemüht, alte Bundesverträge nachzuweisen, durch welche die Römer wenigstens moralisch gebunden wären. In dem merkwürdigen Schreiben, das die armenischen Grossen im J. 450 noch vor dem Ausbruche des Aufstands gegen Jezdegerd II. an den Kaiser schickten, heisst es [1]: „Darum . . . wurde unser König Trdat, von seiner Kindheit an und um seinen grausamen und vatermörderischen Oheimen zu entgehen, auf griechischem Gebiete erzogen; darauf eroberte er, von euch als König anerkannt, das väterliche Erbe zurück; er empfieng gleichzeitig den Glauben Christi durch die Vermittlung des heiligen Erzbischofs von Rom, der die finsteren Gegenden des Nordens erleuchtet hatte." Man erzählte sich, kurz vor seinem Tode habe Theodosius II. in den römischen Archiven die Bundesurkunde wirklich gefunden und auf Grund derselben den Armeniern Hilfe versprochen, er sei aber darüber gestorben, und dann sei der gottlose Marcianus Kaiser geworden und habe das rechtgläubige Volk im Stiche gelassen. Ein ähnlicher Versuch, die Solidarität zwischen den christlichen Römern und den christlichen Armeniern zu begründen, liegt in dem oben erwähnten Abschnitte der Translation vor, und ich möchte glauben, dass diese Schrift, die nach ihrem Inhalte für beträchtlich jünger gelten muss als das Leben Gregor's,

1) Elisaeus cap. 3 bei Langlois II, 206.

in dieselbe Zeit gehört. Ist sie in einer Zeit geschrieben, in der die Christen entweder schon verfolgt wurden, oder eine Verfolgung doch mit Sicherheit zu erwarten war, so erscheint sie in einem wesentlich günstigeren Lichte: die unserem Geschmack so wenig zusagende Ausmalung der Martern der Heiligen ist dann an die Christen gerichtet, die Seitens heidnischer Gewalthaber Aehnliches zu gewärtigen haben, das Beispiel von Standhaftigkeit, welches die ersten armenischen Glaubensboten gegeben, soll die Zeitgenossen zur Nacheiferung anspornen. Und die Einschaltung der „Lehre des h. Gregor" war nichts Ueberflüssiges zu einer Zeit, als die orthodoxe armenische Kirche mit den Nestorianern und bald auch mit den Synoditen einen Kampf um ihre Existenz zu führen hatte. Es wäre von Wichtigkeit zu wissen, ob und wie der Verfasser der Lehre von den Naturen Christi gegenüber Stellung genommen hat. Die Vermuthung liegt nahe genug, dass die sowohl von dem griechischen, wie von dem mechitaristischen Bearbeiter unübersetzt gelassene „Lehre des h. Gregor" durch monophysitische Färbung Anstoss gegeben hat. In den übersetzten Partien ist dies nur etwa der Fall bei den Worten §. 43 p. 48 (81): „Denn du bist gekommen um zu sterben für deine Geschöpfe, und hast unsere sterbliche Natur vereinigt mit deiner Unsterblichkeit;" diese klingen allerdings verfänglich genug, sind aber nicht absolut entscheidend, um dem, der sie gebrauchte, Correctheit im Sinn der Synoditen abzusprechen (vgl. Stilting, p. 342). Ich muss diese Untersuchung Kundigeren überlassen. Einen positiven Beweis sowohl für die Abfassung der Translation zu der von uns angenommenen Zeit, wie für den Monophysismus ihres Verfassers würden wir in der Stelle §. 163 p. 189 (643) besitzen, wo ein Marcianus (im Griechischen *Μαρκιανὸς*) statt des Maximinus unter den die Christen verfolgenden Nachfolgern Diocletian's genannt wird, wenn wir hier mit Langlois (I p. 185) eine boshafte Anspielung auf den synoditischen Kaiser Marcianus (450 — 457) zu erkennen hätten. Allein der armenische Text hat Martianos, was vielmehr auf eine Verwechselung mit Martinianus, dem Mitkaiser des Licinius, zu führen scheint.

Die Translation wird vorausgesetzt in der Vision des h. Gregor, die, wie oben gezeigt worden ist, keine selbstständige Existenz beanspruchen kann. Die Apokalypse ist recht eigentlich die schriftstellerische Form, in der zu Zeiten des Druckes und der Verfolgungen auf die Gemeinde gewirkt wird. So ist es von den ersten Zeiten des Christenthums an immer gewesen, Apokalypsen fehlten auch nicht in den schwülen Zeiten des Untergangs der armenischen Selbstständigkeit: eine, die Vision des h. Isaak[1], hat bei den Armeniern grosse Berühmtheit erlangt. Eine andre wird uns hier gegeben, und sie trägt, wie jede echte Apokalypse, ihre

1) Bei Lazar von Pharbi c. 16 (Langlois II, 274 ff.).

Zeitbestimmung in sich selbst. In der Erklärung derselben kommt nämlich §. 119 f. pag. 134 f. (561 f.) folgende wichtige Stelle vor: „Und die Heerden gebaren und vervielfältigten sich und füllten die Gefilde; denn lange Zeit wird die Predigt wachsen, und neue Kinder werden geboren werden und vervielfältigt werden mit der Taufe. Und die Hälfte der Heerden gelangte, wieder hinübersetzend, aus dem Wasser dahin, von wo aus sie hinübergegangen waren; denn gegen das Ende der Zeiten werden sie ungerecht werden und gegen die Wahrheit fehlen, werden hinter sich werfen das Zeichen des heiligen Bundes, und Viele werden die heilige Religion preisgeben. Und aus Lämmern wurden Wölfe, welche die heiligen Lämmer verschlangen: die nämlich, welche sich von der Wahrheit und von der Gemeinschaft der Priester trennen, werden Wölfe werden und werden rinnen machen das Blut der Lämmer, nämlich der Gläubigen und der Priester, und sie werden die Völker verwirren. Aber die, welche willig leiden, die Lämmer, welche sind vom Volke oder von den Priestern, werden Schwingen bekommen und zum Paradiese Christi fliegen; und die, welche die Gesinnung eines reissenden Wolfs haben, werden in das ewige Feuer geworfen werden." Innerhalb des früher für die Abfassung des Werkes ermittelten Zeitraums kann sich diese Schilderung nur auf die Verfolgung beziehen, die Jezdegerd II. von seinem 12. Regierungsjahre bis an seinen Tod über die Christen verhängte. Unter diesem Könige waren in der That viele Armenier vom Christenthum abgefallen und Ormuzdverehrer geworden, an ihrer Spitze der Siunier Vasak, Marzban von Armenien; und diese Apostaten waren es namentlich, welche den König zu einer Verfolgung anreizten, die sich besonders gegen den Adel und die Priester richtete und „die Völker verwirrte", d. h. einen unüberlegten Aufstand der Armenier zur Folge hatte, welcher mit Strenge unterdrückt ward. Die Anspielung war deutlich genug, dass Lazar von Pharbi (c. 19 bei Langlois II, 280) sie bemerken und geradezu auf den Apostaten Varazvalʿan, einen Verwandten des Vasak, beziehen konnte. Wahrscheinlich gehört übrigens die Vision des h. Gregor in die ersten Zeiten der Verfolgung; denn wäre ihrem Verfasser, der sich hier über Dinge ergeht, die ihn lebhaft bewegten, aber mit seinem eigentlichen Thema nicht das Geringste zu schaffen haben, das Martyrium des Katholikos Joseph, welches im 16. Jahre Jezdegerd's II. erfolgte und die Verlegung des Katholikat's von Valʿarshapat weg zur Folge hatte, bereits bekannt gewesen, so würde er kaum unterlassen haben, in irgend einer Weise darauf Bezug zu nehmen: ich glaube also, dass dieses Stück zwischen 452—456 verfasst ist. Das Interesse an der Kirche von Valʿarshapat ist es nämlich, welches den Verfasser der Vision ganz in Anspruch nimmt: die Einfügung derselben in die Translation hat keinen andern Zweck als den, jene Kirche dadurch, dass ihre Erbauung sammt der der drei Kapellen als die Ausführung des ausdrücklichen Befehls einer himm-

lischen Offenbarung dargestellt wird, noch mehr zu verherrlichen. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass ein Geistlicher von Val'arshapat der Verfasser ist: nur ein solcher konnte der Seher sein, der ein flammendes Kreuz über der zukünftigen Kirche von Val'arshapat schaut und es dann erklärt als ein Symbol für den Hohenpriester unter den Völkern, Christi Abbild, sein Priesterthum und sein Chrisma; „denn der Ort solle ein Tempel Gottes und Sitz des Priesterthums werden" (§. 117 p. 131 = 556 f.). Die paränetische Tendenz, durch das Beispiel der älteren Märtyrer die in ähnlicher Lage befindlichen Christen zur Standhaftigkeit anzufeuern, gibt sich in der Translation nur indirekt kund: in der Vision des h. Gregor wird diese Absicht direkt ausgesprochen und die Nutzanwendung auf die Zeitgenossen gemacht, und ebenso bestimmt stellt es der Epilog als Zweck des ganzen Werkes hin in den Worten: „nicht um zu der Ehre der Erwählten Gottes etwas hinzuzufügen, die durch die belebende Herrlichkeit des Kreuzes ruhmreich und ehrwürdig sind, sondern um ihren geistigen Kindern ein Beispiel vorzuführen und durch dieses ihren Muth zu stärken, auf dass sie durch Jene belehrt werden mögen viele Generationen hindurch" (§. 173 p. 200 = 659). Diese Worte gehören in die Reihe der oben nachgewiesenen Entlehnungen aus Koriun, durch welche die Abfassungszeit des Agathangelosbuches völlig sichergestellt wird; denn Koriun verfasste seine Lebensbeschreibung des h. Mesrôb einige Zeit nach 442. Da sonach Zeit, Ort und Tendenz dieselben sind wie die, welche sich uns für den Verfasser der Translation ergeben haben, so folgt mit Sicherheit, dass die Vision, sowie die Redaction des Ganzen, in demselben Kreise entstanden ist und beide Arbeiten in einer sehr nahen Beziehung zu einander stehen: die Translation scheint grossen Anklang gefunden zu haben, und ein Geistlicher derselben Kirche von Val'arshapat unternahm es bald nachher, sie durch die auf die Zeitlage Rücksicht nehmende Vision des h. Gregor zu erweitern, mit dem älteren „Leben des h. Gregor" zu einem Ganzen zu verschmelzen und seine Arbeit, mit einem schwungvollen Prolog und Epilog versehen, unter den Pseudonym des Agathangelos zu veröffentlichen. Wie sehr er mit diesem Werke, das zugleich Geschichtsbuch und Erbauungsbuch war, den Geschmack der Zeitgenossen traf, beweist der ungeheure Erfolg, den es gehabt hat: schon dem Lazar von Pharbi gelten die Berichte des Agathangelos als „wahrhaftig und authentisch", und seitdem hat er bei den Armeniern den Ehrenplatz als erster Geschichtsschreiber ihrer Nation immer behauptet.

Es wäre sehr erwünscht, wenn man die in dem Bisherigen von mir lediglich nach inneren, sachlichen Kriterien vorgenommene Sonderung der Quellen des Agathangelos einer rein äusserlichen, philologischen Gegenprobe unterziehen könnte. Einen Wink in dieser Richtung hat Lagarde gegeben (Gesammelte Abhandlungen S. 179), indem er auf die griechischen Formen Trdatês und Trdatios hin-

weist, deren sich der Armenier neben Trdat bedient. Davon konnte freilich keine Rede sein, etwa den Wechsel dieser Formen zum Ausgangspunkte der ganzen Untersuchung zu nehmen; um sich davon zu überzeugen, dass dies unmöglich ist, braucht man nur einen Blick auf §. 20 p. 22 (43) zu werfen, wo dreimal auf derselben Seite im Laufe einer vollkommen einheitlichen, schlechterdings unzerreissbaren Erzählung die Formen Trdatês, Trdatios, Trdat unmittelbar hintereinander stehen; und wie frei der Armenier verfuhr, sieht man daran, dass auch die Formen Grigorios und Grigor durch das ganze Buch hindurch beliebig wechseln, und daran, dass Leontius von Cäsarea §. 138 p. 158 (597) in einem von Trdat an ihn gerichteten Schreiben (und so noch an zwei späteren Stellen) L'ewondios, dagegen §. 145 p. 167 (610) in der Antwort auf dieses Schreiben L'ewondês genannt wird, obschon man beiden Schriftstücken den Ursprung aus Einer Quelle auf den ersten Blick ansieht. Indess ganz unfruchtbar für die Quellenkritik ist jener Wink Lagarde's doch nicht. Zunächst stellt sich heraus, dass in den Stücken, die unzweifelhaftes Eigenthum des letzten Bearbeiters sind, nämlich im Prolog und im Nachwort, ausschliesslich, und zwar 5 mal[1]), die Form Trdat vorkommt, die demnach als die dem letzten Bearbeiter eigenthümliche anzusehen ist. In dem ganzen späteren Theile des Buchs von §. 57 p. 62 (101) an herrscht diese Form entschieden vor: auf 18 Trdat kommen 4 Trdatios und 1 Trdatês. Es scheint also, als wenn der Verfasser sich im Laufe seiner Arbeit immer mehr der ihm geläufigen Form zugewendet hätte; für den Sprachgebrauch seiner Quellen lässt sich aus ihrem häufigen Vorkommen kaum etwas folgern. Um so auffälliger ist der Contrast, in dem hierzu das für den ersten Theil des Buchs von §. 9 p. 9 (25) an sich ergebende Verhältniss steht: auf 6 Trdat kommen hier 5 Trdatios und 4 Trdatês Eine einzige ausgenommen, welche Trdat hat, sind alle diese Stellen aus der Quelle geflossen, welche wir „das Leben des h. Gregor“ nannten, und zwar aus dem Theile derselben, welcher parallel laufend die frühere Geschichte des Königs Trdat und des h. Gregor gibt. Es ist also nicht unwahrscheinlich, dass dieser Quelle die Formen Trdatios und Trdatês eignen. Ja man darf vielleicht sogar noch weiter gehen. In den Stücken, welche die Geschichte des h. Gregor geben, erscheint an den 3 Stellen, wo der Name des Königs vorkommt, Trdatios ausschliesslich; die Form Trdatês ist auf diejenigen Stücke beschränkt, welche die Geschichte des Königs Trdat enthalten: hier kommt sie 4 mal vor, neben 2 Trdatios und 5 Trdat. Hiernach lässt sich vermuthen, dass Trdatios die dem Verfasser des „Lebens des h. Gregor“ eigen-

1) Bei dieser und allen folgenden Zählungen zähle ich die Fälle, in denen der Name flectiert ist, absichtlich nicht mit, weil für diese eine Bevorzugung der kürzeren Formen sich von selbst ergeben musste, also keine volle Beweiskraft hat.

thümliche Form war und dass er in der Geschichte des Königs Trdat, die er in sein Buch hineingearbeitet hat, die Form Trdatês vorfand, die er an einigen Stellen stehen liess, während er sie an anderen mit der ihm geläufigeren Trdatios vertauschte. Was das 4 malige Trdatios und das 1 malige Trdatês in den späteren Partien des Buchs betrifft, so treten diese Formen ohne Ausnahme nur in Fällen ein, wo mit der Nennung eine gewisse Feierlichkeit verbunden ist: §. 57 p. 65 (106) in der Ueberschrift eines Erlasses von ihm, §. 135 p. 154 (590), wo er mit seiner Frau Ashkhên und seiner Schwester Khosrovidukht zugleich auftritt, das Volk berufend, um den h. Gregor zum Katholikos zu wählen, §. 138 p. 158 (597) mit denselben beiden Frauen im Schreiben an Leontius, §. 145 p. 167 (610) nochmals mit den Frauen in der Ueberschrift der Antwort des Leontius, §. 161 p. 187 (639) mit dem Beiwort „der frömmste König" in einer emphatischen Beschreibung seines gottseligen Wandels. Gewiss ist absichtlich in diesen Fällen die vollere Form des Namens gewählt worden. Alle fünf Stellen sind aus den „Akten des h. Gregor und der hh. Rhipsimen"; ob dies Zufall ist oder ob schon ihr Verfasser in dieser Weise zwischen Trdat und Trdatios abgewechselt hat, wird schwer auszumachen sein; das einmalige Trdatês §. 145 p. 167 (610) würde im letzteren Falle auf Rechnung des letzten Bearbeiters zu setzen sein, dem diese Form in Folge einer Reminiscenz aus dem Anfange seines Buchs in die Feder kam. Dass in demjenigen Theile, der die eigentlichen Akten der hh. Rhipsimen enthält, an sämmtlichen 5 Stellen, wo der Name vorkommt, nur die Form Trdat gebraucht ist, kann meiner Annahme, dass dieser König in dem vorausgesetzten griechischen Originale der Akten nicht vorkam, lediglich zur Bestätigung gereichen. Viel unsicherer sind die Beobachtungen, die man hinsichtlich des Wechsels von Grigorios und Grigor machen kann. An der einzigen Stelle, wo in einem dem letzten Bearbeiter angehörigen Stücke der Name vorkommt, nämlich §. 112 p. 126 (549) in der „Apokalypse des h. Gregor", redet eine Engelsstimme diesen mit seiner volleren Namensform Grigorios an, und dieselbe wird im ganzen ersten Theile des Buchs, wo Grigorios 38 Mal vorkommt, ausschliesslich gebraucht, woraus man wohl zu folgern das Recht hat, dass der letzte Bearbeiter sie auch wenigstens in Einer seiner Quellen als die herrschende vorgefunden hat. Von §. 129 p. 146 (579) an ändert sich plötzlich der bis dahin festgehaltene Sprachgebrauch, und in den Schlusspartien des Werks treten kürzere Formen der volleren zur Seite und überwiegen sogar: auf 13 Grigorios kommen 10 Grigor, 5 Grigorn[1]) und 2 Grigord. Da also in Bezug auf diese Formen derselbe Fall eintritt, wie im

1) Dieser Form liegt vermuthlich der griechische Accusativ Γρηγόριον, vulgär Γρηγόριν, zu Grunde.

Namen des Königs, für welchen auch gegen das Ende hin die kürzere Form überwiegt, so wird man das ebenso zu beurtheilen und zu folgern haben, dass die kürzeren Formen Grigor u. a. dem letzten Bearbeiter im Grunde die mundrechteren waren. Auch hier lässt sich die Wahrnehmung machen, dass das vollere Grigorios vorwiegend da verwendet wird, wo der Träger des Namens mit einer gewissen Feierlichkeit eingeführt wird; es ist dies aber lange nicht so consequent durchgeführt als dies bei dem Wechsel von Trdat und Trdatios der Fall war. Dass die kürzeren Formen gerade an der angeführten Stelle aufzutreten beginnen, ist schwerlich zufällig: es ist dies nämlich eben die Stelle, wo nach meinen Ermittelungen die lange unterbrochene Benutzung des „Lebens des h. Gregor" wieder von Neuem anhebt. Ich vermuthe, dass diese Quelle es war, welche sich der Formen Grigor und Grigorn bediente. Grigord kommt nur an zwei aus den Akten des h. Gregor und der hh. Rhipsimen geflossenen Stellen vor (§. 137 p. 158 = 596 und §. 138 p. 158 = 597); ob dies Zufall ist, oder ob schon deren Verfasser zwischen Grigorios und einer kürzeren Form abwechselte, ist schwer zu sagen. Wäre jene Vermuthung über den Sprachgebrauch des „Lebens des h. Gregor" sicher, so wäre damit die These Lagarde's, dass der Theil des Buchs, in welchem die Formen Trdatios und Trdatês vorkommen, Uebersetzung eines griechischen Textes sei, bereits widerlegt. Es fallen aber gegen sie auch noch andere, gewichtigere Gründe in die Wagschale. Dass die chronologischen Gründe vielmehr gegen, als für die Abfassung des Lebens des h. Gregor in den Zeiten vor der Entstehung der armenischen Literatur sprechen, ist schon bemerkt worden. Eine Aufzeichnung in griechischer Sprache ist besonders wegen der gerade in den aus dieser Quelle geflossenen Partien sehr zahlreichen Eigennamen armenischer Götter und armenischer Localitäten sehr unwahrscheinlich: es wäre doch seltsam, wenn nirgends ausser in den Endungen von Trdatios und Trdatès die geringste Spur eines Durchgangs durch das Griechische sich erhalten haben sollte. Ausser in den Endungen, sage ich; denn ich leugne, dass diese Namen selbst griechisch sind. Trdatès und Trdatios sind armenische Formen mit angeleimten griechischen Endungen, und auch durch das zweimal (§. 54 p. 59 = 97 und §. 161 p. 187 = 639) vorkommende Tèrdatios wird an dieser Sachlage nichts geändert: nie wird der Buchstabe ĕth von den Armeniern in der Transscription griechischer Namen verwendet; läge wirklich Entlehnung aus dem Griechischen vor, so hätte der Name Tiridatès oder Tèridatès lauten müssen. Der Gedanke einer absichtlichen Fälschung, um die Urheberschaft des aus dem römischen Reiche stammenden Agathangelos glaubhaft zu machen, ist abzuweisen, da sich von einer Fiction, derselbe habe in einer andern als der armenischen Sprache geschrieben, nirgends eine Spur findet. Ich möchte die Sache vielmehr mit dem Einflusse des Hellenismus in Verbindung bringen, dem sich auch Armenien nicht

ganz hat entziehen können. Griechisch war die Münzsprache der Könige von Grossarmenien [1]; Khosrov I. verewigte seine Feldzüge im Kaukasus durch eine griechische Inschrift (Mos. Chor. II, 65), sein Sohn Trdat nannte nach der Erbauung des Schlosses Gar'ni seinen und seiner Schwester Namen ebenfalls in einer griechischen Inschrift (Mos. Chor. II, 90). So musste die fremde Namensform, mit welcher der König officiell sich nannte, allmählich auch unter den Armeniern selbst Eingang finden, und dies um so leichter, als ein Theil des Volkes, nämlich der westliche, unter römischem Einflusse stehende, sich vor der Erfindung des armenischen Alfabet's der griechischen Buchstaben bediente. So erklären sich die griechisch sein sollenden Formen Trdatês und Trdatios mit ihrer rein armenischen Orthographie.

Es bleibt uns noch übrig, die historische Glaubwürdigkeit der einzelnen Theile des Agathangelos festzustellen. Wir vergleichen zu dem Ende zunächst die im „Leben des h. Gregor“ gegebene Darstellung der Kriegsthaten des Khosrov und Trdat mit den spärlichen Nachrichten, die wir bei Griechen und Römern über die armenische Geschichte dieser Zeit haben. Nach Cass. Dio LXXX, 3 griff Artashir im Jahre 228 Armenien an, erlitt aber von den Armeniern und einem Theile der Meder und den Söhnen des Artawan eine Schlappe und musste sich zurückziehen. In dem Kriege, den Severus Alexander von 231—233 mit den Persern führte, waren die Armenier mit den Römern verbündet, und, wie Herod. VI, 5. 6 erzählt, fiel ein Theil des römischen Heeres durch Armenien in Medien ein, verheerte das Land, verbrannte die Dörfer und führte Leute weg, ohne dass Artashir mit seiner auf dem gebirgigen Terrain unbrauchbaren Reiterei es verhindern konnte; obgleich das römische Heer in der Folge aus Medien zurückgerufen wurde, waren doch die Perser durch den in den vielen Treffen dort und in einer grossen Schlacht gegen eine andere römische Heeresabtheilung im Süden des Perserreichs erlittenen Verlust so geschwächt, dass sie sich 3 oder 4 Jahre nothgedrungen ruhig verhalten mussten. Der Biograph des h. Gregor gibt zu, dass der König von Armenien dem Untergange des Artawan ruhig zugeschaut und sich nach Armenien zurückgezogen habe, weil er unvorbereitet und darum zu schwach gewesen sei; dann aber lässt er ihn, unterstützt namentlich von den Kaukasusvölkern, einen Angriffskrieg gegen Artashir eröffnen und 10 Jahre lang bis zu seiner Ermordung Jahr für Jahr Heereszüge in das persische Reich unternehmen, auf denen er Assyrien bis Ktesiphon verwüstet habe, ja selbst bis zum Lande der Araber vorgedrungen sei. Beidemal ist von denselben Begeben-

1) Vielleicht noch beweisender als die Münzen der Könige selbst, die alle einer älteren Zeit angehören, ist die Gemme aus dem 3. Jahrhundert, welche die Inschrift trägt *ΟΥCΑC ΠΙΤΙΑΞΗC ΙΒΗΡΩΝ ΚΑΡΧΗΔΩΝ* (bei Visconti, Iconographie Grecque II p. 366. Tab. XVI, 10).

heiten die Rede, nur hat die armenische Nationaleitelkeit einmal die Verbindung mit dem noch nicht unterworfenen Theile der Meder und Parther, durch die allein die ersten grossen Erfolge des armenischen Königs ermöglicht wurden, dann die noch wichtigere Bundesgenossenschaft der Römer verschwiegen. Die 10 Jahre der Siege des Königs von Armenien fallen zwischen 228—237, der Anfang stimmt also mit dem Datum des Dio überein und das Ende fällt mit dem Ablauf der 3 oder 4 Jahre nach Beendigung des Krieges zwischen Römern und Persern zusammen, während welcher Artashir nach Herodian nichts unternehmen konnte. Der Biograph zeigt sich also hierin als gutunterrichtet, und es ist bei unserer mangelhaften Kunde nicht einmal sicher, ob wir auch nur berechtigt sind, ihn der Uebertreibung zu zeihen: auf jeden Fall ist das Loslassen der räuberischen Kaukasusvölker durch den Gegner des Perserkönigs als ein echt historischer Zug durch zahlreiche Analogien aus allen Zeiten gesichert. Ueber die Eroberung Armenien's durch die Perser geben die griechischen Berichte Folgendes: nach Jo. Zonar. XII, 19 und Euagr. V, 7 gab Kaiser Philippus in dem Frieden des Jahres 244 Armenien zugleich mit Mesopotamien dem Shapur Preis; nach kurzer Zeit aber brach er, wie es an der ersten Stelle heisst, den Vertrag und beanspruchte die Länder als ihm gehörig [1]; erst unter der Regierung des Gallus (252 oder 253) waren die Perser nach Jo. Zonar. XII, 21 (der aus dem Fortsetzer des Dio geschöpft hat), im Stande, sich in den Besitz von Armenien zu setzen, nachdem dessen König Tiridates geflohen, seine Kinder aber den Persern zugefallen waren. Diesen Berichten steht der des Biographen, nach welchem König Khosrov im J. 238 auf Anstiften der Perser ermordet und bald darauf Armenien von Artashir erobert und der noch im Kindesalter stehende Sohn des letzten Königs Namens Trdat zur Flucht auf römisches Gebiet genöthigt wurde, schroff entgegen. Und hier ist einer der seltenen Fälle, wo wir die Richtigkeit der Angabe des Lazar von Pharb c. 2 (II p. [illegible]), es finden sich in den alten armenischen Geschichtsbüchern Berichte, die von denen des Agathangelos merklich abweichen, noch heute constatiren können: in dem schon oben angezogenen Schreiben des armenischen Adels an Theodosius II. (bei Elisaeus c. 3 p. 206), welches als ein öffentliches Actenstück von mir wenigstens nicht zweifelhafter Echtheit in einer solchen Frage nicht ohne Gewicht ist, wird daran erinnert, dass König Trdat von seiner Kindheit an und um seinen grausamen und [illegible] Oheimen zu entgehen, auf griechischem Gebiete erzogen worden sei. Näher be-

[1] Ich glaube, dass hier eher eine Uebertreibung im Ausdruck als eine Erdichtung vorliegt. Wie Tillemont meint, Hist. des emp. III, [illegible] ed. Bruxelles [illegible] S. [illegible] Philippus wird [illegible] Verwandten [illegible] der Ausführung der Friedensbestimmungen [illegible] gemacht und den Widerstand der Armenier [illegible] haben.

sehen, ist dies mit dem, was der Biograph sagt, nicht unvereinbar: die Deutung, dass Trdat's Oheime nicht ihren eigenen Vater, sondern den des Trdat ermordet haben, lässt der Zusammenhang nicht blos zu, sondern es ist sogar die nächstliegende, und beide Berichte dadurch auszugleichen, dass man sie sowohl bei der Ermordung des Khosrov als bei der Vertreibung des Trdat als Helfershelfer der Perser handeln lässt, dürfte um so statthafter sein, als auf diese Weise eine Brücke hinüber nach der Angabe des Zonaras geschlagen wird, der im Gegensatz zu dem Könige Teridates, welcher floh, andere Armenier den Persern zufallen lässt. In der Hauptsache aber, dass Trdat im Kindesalter vor den Persern auf römisches Gebiet flüchtet, stehen beide armenische Berichte, so unabhängig sie auch von einander sind, zusammen gegen Zonaras, und man sollte allerdings denken, dass die armenische Ueberlieferung über diesen Punkt, der den ersten christlichen König des Landes betrifft und für die Einführung des Christenthums von Bedeutung gewesen ist, gut unterrichtet hätte sein müssen. Hätte Zonaras Recht, so könnte man nur an den Teridates denken, der im J. 217 König von Armenien geworden war, und es läge Seitens der Armenier eine Verwechselung zweier gleichnamiger Könige vor; mit dieser Verwechselung fiele auch die ganze übrige Erzählung von der Wiedereroberung Armenien's durch Trdat, von dem Anlasse seiner Bekanntschaft mit dem Christenthum, von den Kriegen seines Vaters gegen die Perser, die von Khosrov auf den älteren Teridates übertragen werden müssten. Es wäre aber doch auffällig, dass die armenische Ueberlieferung nicht einmal mehr den Namen des Vaters des ersten christlichen Königs bewahrt haben sollte. Und gerade hier schützt der Name des Enkels, wie oft, den des Grossvaters: Trdat's Sohn hiess wieder Khosrov. Ja es scheint sich sogar noch eine Spur von jenem älteren Khosrov in einer gleichzeitigen Urkunde erhalten zu haben: die Inschrift aus den Königsgräbern von Theben *Χοσρόης Ἀρμένιος ἰδὼν ἐθαύμασα* (C. I. Gr. 4821) hat Letronne (Recueil des inscriptions Gr. et Lat. de l'Égypte II, 311) mit Wahrscheinlichkeit auf ihn bezogen; ich vermuthe, dass Khosrov von seinem Vater Volagases dem Septimius Severus als Geisel gegeben worden war und sich im Gefolge des Kaisers befand, als dieser 202 die Memnonssäule und die übrigen Merkwürdigkeiten Theben's in Augenschein nahm. Sollte also nicht der Fehler auf Seiten des Zonaras sein? ich denke, das Wort *ΠΑΙΔΩΝ*, in welchem der ganze Anstoss liegt, ist aus *ΠΟΛΙΤΩΝ* verschrieben oder verlesen, wodurch der Widerspruch mit den armenischen Angaben in der Hauptsache wegfällt. Nur die Zeitbestimmung des Biographen bleibt der des Zonaras gegenüber natürlich unhaltbar: dass im Gedächtnisse der Späteren sich die Eroberung Armenien's durch die Perser an die Ermordung Khosrov's unmittelbar anschloss, erklärt sich theils aus dem optischen Gesetze, dass die Entfernungen in den Augen des ferner Stehenden sich verkürzen, theils aus dem poë-

tischen Bedürfniss der Volkssage, für die hier der Tod des Helden der einzig passende Abschluss war. Der historische Hergang wird der gewesen sein, dass die Ermordung des Khosrov im J. 238 zunächst ohne allen Einfluss auf die Geschicke Armenien's blieb und dem Ermordeten sein Sohn Trdat im zartesten Kindesalter folgte, und dass es den Persern im Bunde mit den Brüdern des Khosrov erst 252 oder 253 gelang, jenen Trdat, ehe er noch erwachsen war, zu vertreiben und sich Armenien's zu bemächtigen. Es unterliegt ferner keinem Zweifel, dass nicht Artashir, sondern sein Sohn Shapur der Eroberer von Armenien ist. Der Grenzgraben, dessen Urheberschaft der Biograph §. 16 p. 18 (38) dem Perserkönige zuschreibt, erklärt es, wie die Armenier zu dem falschen Namen gekommen sind: die betreffenden Grenzmarken hiessen nämlich „die Artashirischen", und man leitete den Namen bald von dem Sasaniden Artashir, bald von einem alten armenischen Könige gleiches Namens her (Mos. Chor. II, 56); gewiss war die letztere Erklärung die einzig richtige. Was über die Reckenstücke des Trdat während seines Exils auf römischem Boden erzählt wird, trägt einen sehr sagenhaften Charakter, knüpft aber doch an Thatsächliches an. Agathangelos erzählt, er habe den König der Gothen, der den Römern den Krieg erklärt hatte, in einem Zweikampfe überwunden und habe zur Belohnung vom Kaiser das Diadem und ein Heer erhalten, mit Hilfe dessen er die Perser aus Armenien vertrieben und sich wieder in den Besitz seines Erbreichs gesetzt habe. Ueber diese Wiedereinsetzung Trdat's ist aus classischen Quellen direkt nichts bekannt; wir wissen jedoch aus Trebellius Pollio, Valer. 6, dass im J. 260 Artabasdes, ein Bundesgenosse des Shapur, König von Armenien war, in dem wir nach Anleitung des Elisäus einen der es mit den Persern haltenden Brüder des Khosrov zu erkennen haben werden. Andrerseits lehrt eine Erzählung des Synesios (de regno c. 18 p. 17 D. ed. Petav. 1633), die sich auf Probus und die Zeit um 279 zu beziehen scheint[1]),

---

1) Synesios nennt freilich den Carinus; muss eine Verwechselung angenommen werden, so ist es gewiss kritischer, mit Petavius die Stelle auf Probus zu beziehen, auf den sie recht gut passt, als der Namensähnlichkeit wegen an Carus zu denken: mit dem, was über dessen Perserkrieg vorliegt, ist sie völlig unvereinbar. Oder sollte der Name richtig und derselbe Carinus gemeint sein, der uns als Gegner des Odenathus aus dem Fortsetzer des Dio fr. 8, 2 (bei Müller IV, 195) und, was ich durch meinen Freund Nöldeke erfahre, auch aus dem talmudischen Tractat Bereschit Rabba c. 76 bekannt ist? Denn die drei, מקרין וקרום וקרדידוסי, in denen Rabbi Levi die Dan. 7, 8 angedeuteten drei Hörner wieder fand, die vor dem kleinen Horne, welches בן נצר sei, ausgerissen werden, können nicht füglich Andere sein als Macrinus, Carinus und Cyriades. Mit dem von Synesios gemeinten könnte dieser Carinus allerdings nur unter der nicht so fern liegenden Voraussetzung zusammengebracht werden, dass es ein anderer Name des Ballista ist, der uns aus anderen Quellen als Besieger der Perser bekannt ist.

dass der römische Kaiser in Armenien hart an der Grenze des persischen Gebietes eine persische Gesandtschaft empfieng, der er so zu imponieren verstand, dass der junge Perserkönig ohne Krieg sich zu Allem bereit erklärte, was von ihm verlangt worden war; und schon im J. 271 kämpften, wie aus Vopiscus [1]) hervorgeht, die Armenier unter den Fahnen der Zenobia. In der Zwischenzeit muss Armenien den Persern wieder verloren gegangen sein. Eine Erwägung der Zeitlage führt zu dem sicheren Schluss, dass dies nur in Folge der Siege des Odenathus über die Perser geschehen sein kann [2]), einem Schluss, zu dem man übrigens auch noch von einer ganz anderen Seite her gelangen kann: nur so erklärt sich das völlige Stillschweigen unserer Ueberlieferung über eine so wichtige Thatsache wie die Wiedergewinnung Armenien's, welches unbegreiflich sein würde, wenn diese durch einen eigentlichen Reichskrieg gegen die Perser erfolgt wäre. Gerade in diese Zeit aber fallen die Raubzüge der Gothen in Kleinasien; auf einem Zuge gegen sie war es, dass Odenathus um's Leben kam. In so weit es also die Umstände betrifft, unter denen Trdat in sein väterliches Reich zurückkehrte, erweist sich der Biograph wieder als gut unterrichtet. Was er später von den Heldenthaten des Trdat gegen die Perser erzählt, deren Land er während der ganzen Dauer seiner Regierung verwüstet habe, ist ganz ebenso zu beurtheilen, wie das von seinem Vater Khosrov Berichtete: Nationaleitelkeit hat die von den Armeniern als Bundesgenossen der Römer errungenen Erfolge zu speciell armenischen Siegen gestempelt, doch tritt hier wenigstens der wahre Sachverhalt selbst in der Darstellung des Biographen noch deutlich zu Tage, der den Trdat an der Spitze der griechischen (d. i. römischen) Reiterei die feindlichen Schaaren niederwerfen lässt. Es kann sich hier nur um die Kriege handeln, welche Carus 283 und Galerius 296—297 gegen die Perser führten, namentlich um den letzteren. Narseh hatte den Krieg mit Ueberziehung des den Römern untergebenen Armenien's eröffnet (Amm. XXIII, 5, 11), in Armenien erfocht Galerius den entscheidenden Sieg über die Perser (Eutrop. IX, 25. Ruf. brev. 25), und unter den Friedensartikeln befand sich einer zu Gunsten des armenischen Reichs, nach welchem das Castell Zintha in der Nähe von Medien die Grenze desselben bilden sollte (Petrus Patric. fr. 14 bei Müller IV, 189). Es versteht sich hiernach von selbst, dass der armenische

---

1) Aurel. 27: „nobis Persarum auxilia non desunt, quae iam speramus, pro nobis sunt Saraceni, pro nobis Armenii“; 28: „nam et auxilia quae a Persis missa fuerant, intercepit et alas Saracenas Armeniasque corrupit.“ Beide Mal sind die Perser als Bundesgenossen der Zenobia und die Saracenen und Armenier, welche von ihr abhiengen, streng auseinander gehalten.

2) Es fehlt jeder vernünftige Grund, den Comes Likianês (*Λυκιανός, Λικινιανός*), dem Trdat in seiner Verbannung sich angeschlossen haben soll, mit Constantin's Nebenkaiser Licinius zu identificieren, wie dies von Aelteren und Neueren allgemein geschehen ist.

König in diesem Kriege eine hervorragende Rolle gespielt haben muss, und auch die Angabe des Biographen, dass Trdat besonders Assyrien verwüstet habe, erhält ihre Bestätigung darin, dass Galerius in seiner Titulatur (bei Euseb. hist. eccl. VIII, 17) sich ausser eines doppelten Siegs über die Perser auch der Siege über deren Bundesgenossen, nämlich Armenier, Meder und Adiabener berühmt. Ebensowenig werden wir den Zug, dass Trdat Hunnen (d. i. Kaukasusvölker) angeworben und die Bevölkerung eines grossen Theils von Persien in die Sklaverei geschleppt habe, als unhistorisch zu beanstanden brauchen. Daneben spielt aber hier, deutlicher noch als vorher, ein sagenhaftes Element hinein: das §. 55 p. 60 (99) angeführte Sprichwort „wie der stolze Trdat, der in seinem Ungestüm die Dämme der Flüsse umstürzte und in seiner Kühnheit die Strömung der Meere versiegen machte," kann sich ursprünglich kaum anders als auf ein mythisches Wesen bezogen haben und muss erst nachträglich auf eine historische Person übertragen worden sein. Eine Bestätigung liegt darin, dass ähnliche Reckenthaten und Stücke übermüthiger Ausgelassenheit bei Mos. Chor. II, 68 von einem viel älteren Trdat erzählt werden, der als Rebell gegen den König von Armenien in den unzugänglichen Grenzgegenden von Medien gehaust habe und auf die Kunde vom Tode des Königs zurückgekommen sei. Es ist bekannt, dass die Volkssage sich mit Vorliebe an Verbannte, ihr Treiben in der Fremde und ihre Heimkehr heftet, und es ist wohl keine Frage, dass es sich beide Mal um dieselben Sagen handelt, die man bald von jenem alten Rebellen Trdat, bald von dem verbannten und heimkehrenden späteren Könige gleiches Namens erzählte. Es muss dieser Held ein beliebter Gegenstand des armenischen Volkshumors gewesen sein, den man unschwer in dem Zuge (§. 19 p. 21 = 42) erkennen wird, dass der junge Trdat einst den an Futter Mangel leidenden Soldaten aus einem schwer zu erklimmenden Heuboden Heubündel auf Heubündel zu- und zum Schluss die Hüter des Bodens sammt ihren Hunden [1]) den Heubündeln über die Mauer nachwirft.

Indem wir zur Prüfung der geschichtlichen Glaubwürdigkeit des Kernes des „Lebens des h. Gregor", der diesen selbst betrifft, übergehen, erinnern wir daran, dass die Anknüpfung der Jugendgeschichte Gregor's an die Jugendgeschichte des Trdat wahrscheinlich unhistorisch ist; der wahre Sachverhalt scheint darin, dass Gregor in Cäsarea aufgewachsen ist (§. 17 p. 19 = 38), dass Trdat ihn als „einen Fremdling und unter uns unbekannt" bezeichnet (§. 22

1) Da vorher gesagt worden ist, dass das Heu sich in einem Rinderstall befunden habe, so ist für die Esel (ishean) des armenischen Textes kein Platz; dagegen bedürfen die Hunde ('i shants), die der Grieche in seiner Vorlage vorgefunden und in der Uebersetzung wiedergegeben hat, keiner weiteren Erklärung.

p. 24 = 46), noch durchzuschimmern[1]). Die Entdeckung, dass Gregor Sohn des Königsmörders Anak ist, bleibt etwas Nebensächliches, das ohne Einfluss auf den Verlauf der Handlung ist: auch der Biograph motiviert das eigentliche Martyrium des Gregor dadurch, dass Trdat nach dem Beispiel der römischen Kaiser gegen die Christen einzuschreiten für nöthig hält. Die Bedrängung Gregor's um seines Christenthums Willen lässt der Biograph schon während der Verbannung Trdat's auf römischem Boden beginnen, indem damals die Kirche vom römischen Kaiser verfolgt worden sei. Dies entspricht wenigstens der Zeitlage: in der That fällt in den genannten Zeitraum die Valerianische Christenverfolgung. Das Martyrium Gregor's und die Umstände, welche die Bekehrung des Königs herbeiführen, tragen auch beim Biographen den Stempel des Wunderbaren; bevor man jedoch hieraus ungünstige Schlüsse auf seine Glaubwürdigkeit im Allgemeinen zieht, erinnere man sich, dass es die herrschende Anschauung der Zeitgenossen ist, welche hier zum Ausdruck kommt: dass auch Sozomenos (II, 8) von einem Wunder weiss, das die Bekehrung veranlasst habe, ist schon hervorgehoben worden. Und wenn dann bei der Zerstörung heidnischer Tempel die Dämonen, mit allerlei Geschossen bewaffnet, zu Fuss und zu Pferd, sich zur Wehre setzen, vom Dache herab Steine und Pfeile auf die neuen Christen schleudern und, als sie sehen, dass ihnen dies nichts hilft, schreiend und heulend in den Kaukasus oder nach Chaldien fliehen (wo nämlich das Heidenthum sich bis in viel spätere Zeiten erhielt), so ist diese Darstellung so durchsichtig, dass es erlaubt sein wird, die Dämonen rationalistisch auf Heiden und heidnische Priester zu deuten; auch Koriun erzählt, wie wir sahen, Gleiches von der Bekehrung des Landes Gol'thn durch Mesrôb. Die ganze Erzählung von der Ausrottung des Heidenthums durch Armenien mit ihrem durchweg so lebhaften localen Colorit, ihrer eingehenden Beschreibung der Götterbilder, ihrer sorgfältigen Aufführung der solennen Beinamen der Götter, ihrer Vertrautheit mit der armenischen Mythologie spricht für sich selbst: namentlich durch die Untersuchungen Windischmann's über die persische Anâhita und über Mithra ist die Zuverlässigkeit der reichen Angaben des Biographen in das hellste Licht gesetzt worden. Denselben authentischen Charakter tragen seine Nachrichten über die Organisation der neuen armenischen Kirche. Der Kernpunkt, dass die Bekehrung der Armenier von oben herab erfolgt ist, wird auch durch ein äusseres Zeugniss sicher gestellt: Sozomenos bedient sich der Wendung, Teridates sei Christ geworden und habe zugleich allen seinen Unterthanen mit einer einzigen Bekanntmachung geboten, dieselbe Lehre anzunehmen. Wir würden aber schwer be-

---

1) Geahnt hat dies schon Stilting (p. 334); überhaupt wird Jedem, der dessen Anmerkungen mit den um ein Jahrhundert späteren von Langlois vergleicht, der empfindliche Rückschritt auffallen.

greifen, wie das von oben herab befohlene Christenthum so rasch tiefe Wurzeln hat fassen können, wenn uns nicht der Biograph die andere unschätzbare Nachricht aufbewahrt hätte, dass Gregor vor den Armeniern armenisch predigte. Entscheidend für die ganze Stellung der armenischen Kirche in der Folgezeit war es, dass an manchen Orten der Besitz der heidnischen Tempel an liegenden Gründen und Hierodulen ohne Weiteres an die neuen christlichen Kirchen übergieng, dass der König jeder Kirche auf dem Lande vier Felder, in den Flecken sieben Häuser als Eigenthum zuweisen liess, und vor Allem, dass vorzugsweise die Söhne der heidnischen Priester in eignen Schulen zu Geistlichen herangebildet wurden und einen grossen Theil des neuen Klerus bildeten. Diese wichtigen Nachrichten des Biographen, welche allein es erklären, warum die armenische Kirche ein so scharfes nationales Gepräge trägt, zugleich aber auch, warum sie von der frühesten Zeit an so tief in die weltlichen Händel des Landes verwickelt ist, erhalten ihre Bestätigung und Ergänzung durch eine authentische Nachricht aus derselben Zeit. In den Kanones des h. Isaak [1]) heisst es nämlich: „als Gregor verschiedene von den heidnischen Priestern zu Priestern geweiht hatte, fragten ihn diese, woher sie von nun an ihren Lebensunterhalt sich verschaffen sollten: denn vorher lebten sie von den Darbringungen des Volks an die Götzenbilder; und der Heilige wies ihnen als Gebühr einen Theil der Rinder- und Schafheerden an, die den Kirchen zur Vertheilung unter die Armen dargebracht werden würden, und überdies die Zehnten von den Ernten und den Trauben". Auch die Nachricht von den sieben durch Trdat allen Orten der Kirche ausgeworfenen Gütern wird durch eine Thatsache aus noch älterer Zeit als richtig erwiesen. König Pap (reg. 367 — 374) zog nämlich von den sieben Gütern je fünf ein und liess der Kirche nur je zwei (Faust. Byz. V, 31 p. 295). Die Bekehrung Armenien's setzt der Biograph in das 14. Regierungsjahr des Trdat, also nach dem oben Bemerkten in eine ziemlich frühe Zeit, vor Constantin und Diocletian. Auch dies wird durch ältere griechische Zeugnisse sicher gestellt. Sozomenos (a. a. O.) setzt die Bekehrung der Armenier vor Constantin, und diese etwas allgemein gehaltene Zeitbestimmung präcisiert der Krieg, welchen Maximinus im J. 312 [1]) gegen die christlichen Armenier unternahm, um sie zu zwingen, der neuen Lehre zu entsagen (Euseb. hist. eccl.

---

1) Angeführt von den Mechitaristen zur ital. Uebers. p. 175.

2) Eusebios berichtet über diesen Krieg nach dem Martyrium des B. Petros von Alexandrien (Herbst 311) und vor dem Untergange des Maxentius (Herbst 312). Der Titel Armeniacus, den Galerius in einer Urkunde vom 30. April 311 führt, ist von St. Martin (zu Lebeau, Hist. du Bas-Empire I, 76; cf. 407) fälschlich zur Zeitbestimmung dieses Kriegs benutzt worden, wie schon daraus hervorgeht, dass Maximinus selbst in einer Urkunde des Jahres 313 bei Euseb. hist. eccl. IX, 10 sich zwar Germanicus, Sarmaticus, aber nicht Armeniacus nennt. Jener Titel schreibt sich vielmehr von dem Perserkriege des J. 297 her.

IX, 8). Hiernach scheint es auf den ersten Blick, als müsste wenigstens d i e Nachricht des Biographen verworfen werden, dass Gregor den Cultus Johannes des Täufers und des h. Athenogenes (Athanaginês) in Armenien eingeführt habe, um den der heidnischen Götter Amanor und Vahagn zu verdrängen. Der h. Athenogenes (dessen Gedenktag am 17. Juli ist) soll nämlich Chorbischof in Kleinarmenien gewesen sein und in der Nähe von Sebaste mit 10 Schülern unter Diocletian den Märtyrertod erlitten haben; die Einführung seines Cultus würde gleichzeitig, ja sogar älter sein als sein Martyrium. Allein gerade hier kommt dem Biographen in einem gleichzeitigen urkundlichen Beleg unerwartete Hilfe. Ein Urenkel des h. Gregor hiess nämlich Athanagenes, und es kann keinem Zweifel unterliegen, dass er nach dem Heiligen benannt worden ist, also einen lebendigen Beweis von dem Vorhandensein dieses Cultus zur Zeit seiner Geburt liefert. Diese fällt aber nach der Geschlechterberechnung der königlichen und der Patriarchenfamilie, die hier keinen grossen Spielraum lässt[1]), um 312. Der Widerspruch mit dem Martyrium des Athenogenes unter Diocletian bleibt also in voller Kraft bestehen. Ja, er wird noch verstärkt durch den Umstand, dass der älteste Zeuge, Basilius von Cäsarea (de Spiritu S. ad Amphilochium, c. 29), den Märtyrer Athenogenes verbrannt, erst die jüngere Tradition, welche Simeon Metaphrastes wiedergibt, ihn enthauptet werden lässt. Diese auch bei anderen Heiligengeschichten wiederkehrende Neuerung war nothwendig, sobald Reliquien des Heiligen Gegenstand der Verehrung geworden waren. Da Letzteres nun schon vor dem J. 312 in Armenien der Fall gewesen ist, so muss schon vor dem J. 312 die echte Tradition über die Todesart des Athenogenes sich zu verdunkeln begonnen haben, was undenkbar

---

1) Diese Geschlechterberechnung beruht auf folgenden Daten: Gregor und Trdat waren beide um das Jahr 237 geboren. Gregor's Sohne Vrthanês wurde erst in älteren Jahren nach langjähriger kinderloser Ehe ein Sohn Jusik geboren (Faust. Byz. III, 5). Jusik zeugte im 13. Jahre mit einer Tochter des Tiran, eines Enkels des Trdat, den Athanagenes (Faust. ib.); dieser hatte von einer Schwester des Tiran einen Sohn Nersês (Faust. IV, 3). Offenbar aber haben durch eine Verwechselung die Tochter und die Schwester des Tiran die Plätze vertauscht. Nersês ward als junger Mann um 361 Katholikos (Faust. ib.); vorher war ihm ein Sohn Isaak geboren, der in hohem Alter 442 starb (Laz. Pharb. c. 18). Daraus ergeben sich folgende ungefähre Ansätze:

```
     Trdat, geb. 237.              Gregor, geb. 237.
          |                              |
     Khosrov, geb. 262.            Vrthanês, geb. 262.
     _____________________               |
     Tiran,    eine Schwester,  ‿   Jusik, geb. 299.
  geb. 287.      geb. 299.               |
          |                              |
     eine Tochter, geb. 312.  ‿    Athanagenes, geb. 312.
                                         |
                                   Nersês, geb. 337.
                                         |
                                   Isaak, geb. 361, † 442.
```

wäre, wenn es sich um eine zeitgenössische Person handelte. Der Widerspruch zwischen Basilius und Metaphrastes gibt aber auch eine einfache Lösung der Schwierigkeit an die Hand: so wenig der Letztere in Bezug auf die Todesart das Ursprüngliche bewahrt hat, so wenig wird dies mit der von ihm gegebenen Zeitbestimmung der Fall sein. Eine Prüfung der von ihm bearbeiteten Akten des Athenogenes führt vielmehr zu dem Resultat, dass es sich um einen viel älteren Heiligen handelt, dessen Geschichte voll von mythischen Zügen ist: die Hindin, die den Athenogenes begleitet, und das Opfer eines freiwillig von der Mutter zum Altar gebrachten Hirschkalbes am Jahrestage des Heiligen[1]) lehren, dass es ein alter heidnischer Gott in christlicher Verhüllung ist, und zwar ein Schutzherr der Thiere des Waldes und der Jagd. Als Jagdgott aber ward ein von den Griechen als Herakles bezeichneter Gott zum Beispiel in Adiabene verehrt[2]), und somit legitimiert sich Athenogenes durchaus als Rechtsnachfolger des armenischen Vahagn oder Herakles nach griechischer Auffassung. Auch in dieser Nachricht also bewährt sich die grosse Glaubwürdigkeit des Biographen des h. Gregor. Nicht minder werden seine Angaben über das, was sich nach der Bekehrung zutrug, durch äussere Zeugnisse gesichert. Der Nachricht, dass Gregor die Ordination in Cäsarea erhalten habe, steht allerdings eine andere in dem Briefe der Armenier bei Elisäus (cap. 3 bei Langlois II, 206) gegenüber, nach welcher Trdat und sein Volk das Christenthum direkt vom Bischof von Rom erhalten hätten. Allein das Richtige hat hier ohne Zweifel der Biograph bewahrt: Gelas. Cyzic. II, 36 (bei Mansi II, 929) führt im Titel des Bischofs Leontius von Cäsarea in Kappadokien, der das Nicänische Concil mit unterschrieb, unter den von ihm abhängigen Suffraganbisthümern Grossarmenien an letzter Stelle auf und bestätigt so die herrschende armenische Ueberlieferung (bei Faust. Byz. V, 29 p. 293 und Anderen), dass die armenischen Catholici bis auf den Tod des Nersês (378) ihre Ordination vom Bischofe von Cäsarea empfiengen. Die Angabe des Briefes ist als eine tendenzielle Erfindung anzusehen, die in Umlauf kam, nachdem sich

---

1) Acta SS. Julii IV, 218 f. Ut autem appropinquavit monasterio, occurrit ei cerva et deosculata est pedes ejus. Dixit ad eam sanctus: „privata es fratribus, ecce privaris etiam eo, qui te enutrivit: Deus universorum saeculorum non permittat, ut quis dominetur tui, neque semen tuum capiant venatores, sed semen tuum ferat sobolem in memoriam nostram, et consummetur in laudem Dei". Cerva autem flens procidit ad pedes ejus; sed eam obsignans sanctus martyr dixit: „vade in pace", und: Cerva autem adest in commemoratione sanctorum martyrum adducens domum Deo hinnulum, et lecto evangelio appropinquat altari spectantibus omnibus, et positis genibus suis orat, et relicto pullo revertitur in pace ad locum suum. Hinnulus porro consumitur in gloriam Dei et in honorem sanctorum martyrum.

2) Tac. Ann. XII, 13; vgl. meine Nachweisungen in Ersch u. Gruber's Encykl. Art. Gotarzes, 1. Sect. LXXV, 51.

die armenische Kirche von Cäsarea losgerissen hatte, ohne dass es ihr jedoch gelungen wäre, die echte Ueberlieferung zu verdrängen. Nach dem Biographen war R'ěstakês oder, wie Andere ihn nennen, Ar'istakês der armenische Katholikos, der nach Nikäa ging. In der That hat wenigstens eine der Pariser Handschriften, aus der die lateinischen Unterschriften der Väter des Concils bei Mansi II, 699 herausgegeben sind, „Armeniae majoris: Aristarces Threnius Diosponti", während in anderen Pariser Handschriften Aristecisus Diosponti steht und auch der andere lateinische Katalog bei Mansi II, 694 „Provinciae Armeniae majoris: Arsaphius Sophenensis, Acrites (Aristarces, al. Aristaeus) Diospontanus" hat. Offenbar ist zu interpungieren: Armeniae majoris Aristarces, Threnius (?) Diosponti; die Verwirrung, welche den Ausfall des folgenden Namens zur Folge hatte, entstand daraus, dass man nach der Nennung der Kirchenprovinz Grossarmenien noch eine nähere Angabe über den Bischofssitz des Aristarces erwartete, während es doch nur Einen Bischof von Grossarmenien gab. Auch die andere Angabe des Biographen, dass des R'ěstakês Vater Gregor damals noch lebte und zu den Kanones des Nicänischen Concils Zusätze machte, die sich auf die speciellen Verhältnisse der armenischen Kirche bezogen, rechtfertigt sich durch das Vorhandensein dieser Erweiterungen in den armenischen Sammlungen der Kanones [1]).

Die Frage nach der historischen Glaubwürdigkeit der Akten des h. Gregor und der hh. Rhipsimen kann fast nur für die Partien aufgeworfen werden, welche mit dem „Leben des h. Gregor" parallel laufen; dem Reste steht der unhistorische Charakter meistens an der Stirn geschrieben. Aber auch dort besteht das den „Akten" Eigenthümliche vorwiegend in Wundergeschichten und Ausschmückungen, wie die der Martern des h. Gregor. Das Beste an der Ueberlieferung der „Akten" ist, dass ihr die Anknüpfung des Gregor an den Königsmörder Anak fremd ist, und in diesem einen Fall lässt sich wirklich das „Leben" aus den „Akten" controlieren und berichtigen. Auch die Abweichung, dass Gregor 15 statt 13 Jahre im Verliesse zubringt, braucht nicht von vorn herein verworfen zu werden: natürlich ist dies aus einer Angabe abstrahiert, welche das Christenthum im 16. Jahre des Königs Trdat eingeführt werden liess, und es lässt sich gar wohl denken, dass als Zeitpunkt der Einführung von Einigen nicht das erste Auftreten Gregor's, sondern die spätere, an seine Erhebung zum Katholikos sich knüpfende Taufe des ganzen Volkes angesehen worden ist: eine solche Auffassung musste der vor Allem auf die Verherrlichung des Katholikat's bedachten Quelle besonders zusagen. Völlig werthlos ist es dagegen, dass die Akten die Einführung des Christenthums unter Diocletian und in die Zeiten der Verfolgung, also etwa nach Stilting 304, setzen: es beruht dies nur auf der

1) Vgl. die Mechitaristen zur ital. Uebers. p. 196.

Einmischung des Martyrium's der Rhipsimen, die nicht ursprünglich ist. Der geschichtliche Gehalt dieses Stücks ist gleich Null, und da es Bearbeitung einer griechischen Vorlage ist, die gar nicht in Armenien spielt, so wird man es nicht einmal indirekt mit Sicherheit benutzen und z. B. kaum wagen können, aus der Notiz, dass eine der nach Val'arshapat geflohenen Gefährtinnen der Rhipsime Glasperlen zu fertigen wusste, von deren Erlös sie sich und die anderen Jungfrauen unterhielt (§. 66 p. 73 = 119), auf das Vorhandensein einer solchen aus dem römischen Reiche importierten und von Frauen betriebenen Industrie in der Gegend von Val'arshapat zu schliessen. Die Volkssagen über Trdat sind auch dem Verfasser der Akten bekannt gewesen, der gelegentlich (§. 85 p. 95 = 154) erwähnt, der König habe während eines Krieges im Lande der Araber (Tadshikch) sein verwundetes Pferd sammt seinem Geschirr auf die Schulter geladen und sei so über den Euphrat geschwommen. Ein andres Mal (§. 125 p. 142 = 572) vergleicht er ihn mit Hajk, dem riesenhaften Stammvater des armenischen Volks, und lässt ihn vom Gipfel des Berges Masis acht Felsblöcke, von denen jeden einzelnen nur eine Menge Menschen in Bewegung zu setzen vermocht hätte, auf der Schulter sieben Tagereisen weit zum Ausbau der Capelle der h. Rhipsime herbeitragen. Wahrscheinlich liegt auch dem Kerne der Legende, der Verwandlung des Trdat in einen Eber, die in den heiligen, pseudohistorischen Umgebungen sich so grotesk ausnimmt, ein volksthümliches Element zu Grunde. Der Eber ist nämlich nach iranischen Vorstellungen ein königliches Thier, mit einem Eberkopfe siegelte der König der Könige (Faust. Byz. IV, 53 p. 269), zahlreiche persische und armenische Namen der Sasanidenzeit sind mit „Eber" zusammengesetzt [1]), und einer dieser Namen, der im 8. Jahrhundert zweimal in der Familie der Mihrakanischen Fürsten von Albanien vorkommt [2]), lautet geradezu Varaz-Trdat, d. i. der Eber Trdat. Da die Legende die Verwandlung des Königs in einen Eber durchaus als eine zur Strafe über ihn verhängte Erniedrigung auffasst, mit der des Nebucadnezar vergleicht und mit möglichst abschreckenden Farben schildert, so kann aus ihr dieser eigenthümlich zusammengesetzte Name nicht wohl hergeleitet werden, er muss vielmehr älteren Ursprungs sein und mit einer mythologischen Vorstellung zusammenhängen. Vielleicht war auch schon in der Volkssage zu Trdat ein weibliches Wesen in Beziehungen gesetzt, von welchem dann einzelne Züge auf die h. Rhipsime übertragen worden sind: ein Attentat auf die schöne Nazinik spielt nämlich auch in dem, was Mos. Chor. II, 63 von dem älteren Trdat zu melden weiss, die Hauptrolle. Manches in den Traditionen über die h. Rhipsime

1) Vgl. Lagarde, Gesammelte Abhandlungen S. 41. 293.
2) Vgl. Moses von Kal'ankatuk bei Brosset, Hist. de la Géorgie I, additions p. 481.

spricht für eine solche Annahme: statt, wie andre Heilige in ähnlicher Lage gethan haben würden, zu den Waffen des Gebetes ihre Zuflucht zu nehmen und ein Wunder zu provocieren, ringt sie, einer Brunhild gleich, erst 7, dann 8 Stunden hintereinander mit dem Könige und lässt ihn schliesslich zurück beschimpft, ohne Diadem, mit zerrissenen Kleidern und zerfetztem Mantel; als man im J. 618 das Grab der h. Rhipsime umbaute, ward constatiert, dass ihre Taille nahezu 8 Palmen und 4 Finger gemessen habe (Joannes Katholikos c. 10 p. 64 trad. par St. Martin). Auf den völlig ungeschichtlichen Bericht über die Translation der hh. Rhipsimen folgen in den Akten wieder Stücke, die mit dem Leben Gregor's parallel laufen und es zu ergänzen scheinen, namentlich die Reise zur Ordination nach Cäsarea. Indess auch hier ist der historische Gewinn aus diesen Ergänzungen ein völlig illusorischer: die Ausmalung des Pompes, mit welchem Gregor gen Cäsarea gezogen sei, kann in Anbetracht der Verhältnisse einer so frühen Zeit nicht auf historische Glaubwürdigkeit Anspruch machen und ist im günstigsten Falle ein Reconstructionsversuch aus der Analogie späterer Patriarchenweihen. Ob Leontius wirklich damals Bischof von Cäsarea gewesen, ist doch sehr fraglich: er wird im J. 314 zuerst erwähnt und starb zwischen 325 und etwa 329 (Le Quien, Or. Christ. I, 370); er müsste nicht erst 304, wie die Akten annehmen, sondern schon sehr viel früher im Amte gewesen sein. Den Späteren war Leontius als Theilnehmer des Concils von Nikäa unter den Bischöfen von Cäsarea der bekannteste, und es dürfte kaum gerathen sein, aus diesem Namen auf die blosse Autorität der so wenig zuverlässigen Akten hin eine Zeitbestimmung für die Bekehrung der Armenier abzuleiten. Ferner lassen die Akten den Gregor aus Sebaste nicht blos (was sich durch die Ortsangabe der griechischen Legende als richtig erweist) die Reliquien der hh. Johannes und Athanagenes, sondern auch eine Anzahl von Mönchen heimbringen; da diese Mönche ausserdem nur noch in den aus Koriun abgeschriebenen Stücken vorkommen, so wird auch hier lediglich ein Anachronismus der Akten vorliegen. Endlich reduciert sich auch bei der Beschreibung der Taufe des Volks durch Gregor das, was der Hagiograph mehr hat als der Biograph, auf ein Wunder und eine unsinnig übertriebene Angabe über die Zahl der Getauften. Nicht günstiger kann unser Urtheil über die den letzten Abschnitt der Akten bildende Erzählung von dem Besuche des Trdat bei Constantin und dem Bunde, den sie mit einander machten, ausfallen: sie ist durchaus fabelhaft und für die Zeitgeschichte nicht zu gebrauchen. Liegt ihr überhaupt etwas Geschichtliches zu Grunde, so kann es nur eine verdunkelte Reminiscenz an den bekannten Besuch eines viel älteren Tiridates bei Nero 66 n. Chr. sein: und in der That war dieser Besuch, der die Anerkennung der armenischen Arsakiden durch Rom besiegelte und für die internationalen Beziehungen zwischen Armenien und Rom diejenige Form zuerst fest-

stellte, die von da an ein drittel Jahrtausend bestanden hat, auch abgesehen von dem imponierenden Glanze, mit dem er in Scene gesetzt wurde, ganz danach angethan, um in der Erinnerung des Volkes zu haften und sich im Laufe der Jahrhunderte mit sagenhaftem Nimbus zu umkleiden.

Fassen wir das Resultat unserer Untersuchungen über die geschichtliche Glaubwürdigkeit der verschiedenen Bestandtheile des Agathangelos zu einem Endurtheile zusammen. Vom „Leben des h. Gregor“ ist der erste Theil, welcher sich mit den Thaten der Könige Khosrov und Trdat und des Gregor bis zur Bekehrung der Armenier beschäftigt, wenn auch nicht frei von sagenhafter Beimischung, doch in den Grundzügen historisch, und man trifft die eigenthümliche Haltung dieser Berichte vielleicht am Besten, wenn man sie verklärte Geschichte betitelt; dagegen ist der andere Theil, welcher die Bekehrung selbst und das, was sich nach der Bekehrung in Armenien begeben, enthält, im strengsten Sinne des Wortes geschichtlich und darf als eine Quelle von absoluter Zuverlässigkeit bezeichnet werden. Die „Akten des h. Gregor und der hh. Rhipsimen“ sind für die Geschichte direkt so gut wie unbrauchbar und kommen für die historische Kritik nur indirekt insoweit in Betracht, als sie die Anschauungen und Bestrebungen der Zeit, in welcher ihr Verfasser gelebt hat, abspiegeln. Dasselbe gilt selbstverständlich von der „Vision des h. Gregor“ und den anderen Zuthaten des letzten Bearbeiters.

Miscellen zur himjarischen Alterthumskunde.

Von

Dr. J. H. Mordtmann jr.

I.

Im Anschluss an die arabischen Autoren pflegen wir die Sprache der südarabischen Inschriften als Himjarisch zu bezeichnen, und ebenso wenn wir vom himjarischen Reich, vom himjarischen Alterthum u. s. w. reden, verstehen wir hierunter nicht einen Theil, sondern das gesammte alte Reich von Südarabien. Herr Halévy in seinem Werk Études Sabéennes. Extrait du Journal asiatique 1875. S. 1 ff. erörtert die Frage, mit welchem Rechte wir dies thun, und kommt zu folgendem Schluss, den ich mit seinen eigenen Worten anführe: „Le peuple a reçu son nom de la capitale de l'est, où résidait l'ancienne dynastie; mais, à un temps donné et par suite d'une catastrophe inconnue, la famille royale quitte Maryaba et se transporte au château de Ḥimyar, non loin de Raïdân, la capitale de l'ouest. Ḥimyar devient une autre dénomination pour Raïdân et, par extension, pour le territoire et le peuple placé sous la dépendance du gouvernement qui y résidait". Indem ich mir die Besprechung der hierfür angeführten Argumente bis zum Schluss verspare, sei es mir erlaubt zur Begründung meiner abweichenden Ansicht etwas weiter auszuholen; es ist natürlich, dass, bei dem engen Zusammenhang zwischen Thatsachen und Namen, die Erörterung dieser Frage zugleich eine Uebersicht der Geschichte des himjarischen Volkes wird.

Nach Eratosthenes bei Strabo (lib. XVI c. IV), mit dem eine Stelle in Theophrast's Pflanzengeschichte (IX, 4) übereinstimmt, gab es zu seiner Zeit (d. h. also im zweiten Jahrh. vor unserer Zeitrechnung) im glücklichen Arabien vier Hauptvölker: die Minäer mit der Hauptstadt Carna, die Sabäer mit Mariaba (Ma'rib), die

Catabanen mit Tamna, und die Chatramotiten (Hadhramaut) mit Cabatanon (soll Sabota, شبوة, sein). Die Inschriften kennen diese vier Völker und ihre Hauptstädte, und entnehmen wir ihnen, dass diese Eintheilung zum Theil ethnographischer Natur war; der Dialect der Inschriften von Me'în und Hadhramaut weist eine Anzahl lexicalischer und grammatischer Eigenthümlichkeiten auf, durch die er sich wesentlich von dem der übrigen Inschriften unterscheidet [1]).

Wie aber aus Strabos Worten hervorgeht, gab es daneben noch kleinere selbständige Stämme, wie z. B. die von Nascus und Negran, deren er anderwärts Erwähnung thut, die Gebbaniten (bei Plinius XII §. 63 §. 68 ff.) und noch andere, die wir aus den Angaben des Periplus und Ptolemaeus kennen lernen. Auch dieses Factum wird durch die Inschriften bestätigt [2]).

Es genügt dies meines Erachtens, um festzustellen, dass Saba nur eines unter den vielen Reichen von Südarabien bezeichnete, und dass es demnach falsch und ungenau ist, wenn Dichter und selbst Geographen (wie z. B. Agatharchides) Saba als pars pro toto von ganz Arabia felix gebrauchen; wir sehen daraus, dass dieser uralte Staat, dem wir im A. T. und in den Keilschriften begegnen, bis in die Zeiten des Hellenismus und des römischen Weltreichs als der mächtigste galt, von dem man im Abendland Kunde hatte. Beispiele des correcten Gebrauches sind z. B. die Stelle im Monumentum Ancyranum (s. diese Zeitschr. Bd. XXX S. 321) und die weiter unten anzuführende aus dem Periplus; man vergleiche auch noch v. Kremer Südar. Sage S. 28.

Drei Jahrhunderte später, und an die Stelle der Sabäer sind die Homeriten getreten; auch bei den Arabern ist حمير Gesammtname der alten Bevölkerung des Landes geworden, während Saba nun noch einen Ehrenplatz in der genealogischen Tafel behauptet. Wie und wann sich dieser Wechsel vollzogen hat, darüber geben

---

1) מען, mit dem Ethnikon מעינין, ist sehr häufig bei Halévy; ihre Könige und ihre Stadt קרנו werden vielfach erwähnt; über die Sabäer mit Ma'rib vgl. d. Ztschr. XXX S. 322; Hadhramaut und Sabota eb. S. 323 und XX, 273; die Catabanen, ebenfalls mit eigenen Königen, finden wir Fr. LVI, 10 Hal. 504, 12 unter der Form קתבן.

2) Vgl. נשקם H. 279, 6. 280, 2, häufig in דנשקם oder נשקם | דת; das Volk von Geb'ân, גבאן | אהל, erscheint in den Inschriften als Tributärstamm der Könige von Me'în; vgl. ausserdem die Könige von Haram Hal. 160, 2, von נשן (= Nessa bei Plinius?) H. 395, 1.

die Nachrichten bei den griechischen und römischen Autoren dürftige, aber noch immerhin genügende Auskunft.

Plinius theilt zum Schluss seiner geographischen Beschreibung von Arabien einige von den Nachrichten mit, die Aelius Gallus von seiner Expedition nach Ma'rib im J. 25 v. Chr. mitgebracht hatte; denselben zufolge sollten die Homeriten das zahlreichste Volk sein, die Minäer fruchtbare Palmenpflanzungen und Wälder und reiche Heerden besitzen, die Gerbanen und Agraeer, und vorzüglich die Chatramotiter im Waffenhandwerk sich auszeichnen, die Carräer die ausgedehntesten und fruchtbarsten Aecker, die Sabäer den grössten Reichthum an Wäldern von Gewürzbäumen, an Goldwerken, bewässerten Feldern, Honig und Wachs besitzen [1]. Anderwärts [2]) nennt er die Stadt Sapphar als eine Residenz im Innern; ich zweifle nicht, dass es die Residenz der Könige von Himjar war, das ظفار der Araber.

Bekanntlich hat Plinius aus den verschiedensten Quellen der verschiedensten Zeiten geschöpft; die Uebersicht über die arabische Geographie, in der die Homeriten gar nicht genannt werden, ist wohl dem Artemidorus (1 Jahrh. v. Chr.) entnommen, der eben angeführte Passus dem Bericht des Aelius Gallus, die dritte kurze Notiz über Sapphar dem Itinerar der ägyptischen Indienfahrer, das erst zu seiner Zeit sicher bekannt wurde (l. VI §. 101 nunc primum certa notitia patescente).

Ein solches, recht ausführliches Itinerar ist uns im s. g. Periplus Maris Erythraei erhalten; der Verfasser desselben, der nicht lange vor Plinius geschrieben hat [3]), kennt das vereinigte Reich der Homeriten und Sabäer, deren Fürst Charibael eine Anzahl Küstenplätze am indischen Ocean besitzt und in Saphar residirt [4]). Wie das Machtverhältniss zwischen den beiden Völkern vertheilt

---

1) l. VI §. 161: cetera explorata rettulit: numerosissimos esse Homeritas, Minaeis fertiles agros palmetis arbustoque, in pecore divitias. Gerbanos et Agraeos [d. i. die Einwohner von גרב Hal. 371, 9; 376; 379; 380; 382; 587 und חגר Hal. 389, 4. 419, 10; 'Obne Z. 2] armis praestare, maxime Chatramotitas. Carraeis [d. h. die modernen Qârâwi, Grauwi] latissimos et fertilissimos agros, Sabaeos ditissimos silvarum fertilitate odorifera, agrorum riguis, mellis ceraeque proventu.

2) l. VI §. 104 intus oppidum, regia eius [der Hafenstadt Muza] appellatur Sapphar.

3) Die Gründe dafür, dass er ins 2. Jahrh. gehört, scheinen mir gegenüber dem, was man für die frühere Ansetzung anführen kann, nicht zwingend.

4) Peripl. ed. C. Müller c. 23: *Σαφὰρ μητρόπολις, ἐν ᾗ Χαριβαήλ, ἔνθεσμος βασιλεὺς ἐθνῶν δύο, τοῦ τε Ὁμηρίτου καὶ τοῦ παρακειμένου λεγομένου Σαβαίτου.* cf. c. 26. *Σαβαίτης* die ägyptische Form für *Σαβαῖος* kommt auch in der Inschrift des Aeizanas vor, s. u.

war, ist nicht recht ersichtlich, da einerseits der Umstand, dass der König in der Hauptstadt von Himjar residirt, darauf hinweist, dass der letztgenannte Stamm der eigentliche herrschende war, andrerseits die vermuthlich aus dieser Zeit stammenden Inschriften das Umgekehrte wahrscheinlich machen. Dass das Reich und das Volk der Sabäer bis ins 2. Jahrh. fortbestand, zeigt die Inschrift von Adulis aus dem Anfang desselben (cf. Vivien de St. Martin im J. A. 1863 t. II p. 328 ff.), in welcher der König von Aethiopien berichtet, dass er in Arabien von Leuke Kome bis zum Lande der Sabäer Krieg geführt hat[1]; ferner Ptolemaeus, welcher unter den Binnenvölkern Südarabiens die Sabäer aufführt, deren Hauptstadt Ma'rib er auch noch kennt (Sprenger, Alte Geogr. Ar. S. 159), freilich, wie es scheint, nicht mehr als Residenz, während er Sapphar als eine *μητρόπολις* bezeichnet; die Homeriten dehnen sich bei ihm bis an den Ocean aus, und haben die Küstenplätze von Bâb el Mandeb bis Ḥiṣn Ghurâb (Kane) inne (vgl. Marcianus, der ihn ausschreibt). Auch Uranius, welcher seine gelehrte, von Stephanus Byzantinus oft citirte Arabische Archäologie im 4. Jahrh. unserer Zeitrechnung geschrieben haben soll, nennt an zwei Stellen Sabäer und Homeriten, und an einer dritten die Hauptstadt der Letzteren, Saphâr, unter der Form Tarphara; doch sind dieselben zu kurz um daraus auf die Zeit, auf welche sie sich beziehen, schliessen zu können[2]. Dasselbe gilt von den Stellen, an denen Stephanus von Sabäern redet.

Ptolemaeus ist meines Wissens der letzte Schriftsteller, der die Sabäer als zu seiner Zeit noch bestehend anführt; ein Jahrhundert vergeht, bis wir wieder etwas von den Bewohnern Südarabiens hören. Zwei Umstände waren es, die damals einen, wie es scheint, zeitweilig ziemlich lebhaften Verkehr zwischen Byzanz und dem Reich von Axum sowie Südarabien hervorriefen: die Verbreitung des Evangeliums in diesen Gegenden sowie das Vordringen der Perser hierher, und bekanntlich waren bis zum Erscheinen des Islam die kirchlichen Angelegenheiten und der Kampf gegen den Reichsfeind im Osten die Hauptfactoren der byzantinischen Geschichte.

Nach Philostorgius (h. eccl. l. III c. 4) fand die Bekehrung der „Homeriten" unter Constantius II.[3]) durch den Inder Theophilus statt. Wenn er auch einmal noch den Namen der Sabäer braucht

---

1) *ἀπὸ Λευκῆς Κώμης ἕως τῶν Σαβαίων χώρας ἐπολέμησα.*

2) Steph. Byz. s. v. *Χατραμωτῖτις*: *Καμηλοκόμοι Χατραμῶται, Σαβαῖοι καὶ Ὁμηρῖται*; id. s. v. *Τάρφαρα.*

3) Reg. 337—361.

(a. a. O. *καταλαβὼν δὲ τοὺς Σαβέους ὁ Θεόφιλος*), so sagt er doch anderwärts (l. II c. 6) ausdrücklich, dass dieses „indische" (vgl. Wright Early Christianity in Ar. S. 29 A.) Volk, welches früher Saba, nach der Hauptstadt Saba, geheissen, jetzt den Namen „Homeriten" führe [1]). Theophilus gründete zwei Kirchen, eine in der Hauptstadt Ẓafâr (*Τάφαρον*), die zweite in ʿAden (*'Αδάνη*). Der gleichzeitige Ammianus Marcellinus nennt unter den berühmten Städten Arabiens zwar Tafron, aber nicht Ma'rib.

Einer andern Version zufolge sind die Homeriten erst unter Anastasius (491—518) bekehrt worden (Theodorus Lector Hist. Eccl. l. II, p. 567 ed. Valesius und Nicephorus Callistus). Diese beiden Schriftsteller gebrauchen die Form *'Ιμμιρηνοί* und *'Ιμμίρας*.

Dieser Verkehr mit den Homeriten, der seinen Weg über Axum nahm (vgl. den Brief des Constantius an den König Aeizanas), gab sogar Anlass zu einem kaiserlichen Specialerlass, welcher aus dem Anfang des J. 356 datirt und im Codex Theodosianus erhalten ist. Derselbe betrifft die Reisediäten der Gesandten und besagt: „Niemand, der auf Befehl nach dem Volk von Axum und zu den Homeriten reist, soll sich in Alexandria über ein Jahr aufhalten, auch nicht über ein Jahr die Diäten beziehen" [2]).

Um diese Zeit scheint auch die bekannte griechische Inschrift des Königs Aeizanas zu fallen, in welcher sich derselbe die Titel: König der Axumiten, der Homeriten und Reidan, und der Aethiopen und Sabaiten und Silee etc. beilegt. Die äthiopische Inschrift des Tazena übersetzt diese Titel mit Negus von Axum und Hamer und Reidan und Saba und Salḥên. Der Parallelismus zwischen den beiden Bezeichnungen: König von Himjar und Reidan und andrerseits König von Saba und Salḥên springt in die Augen, und wenn, wie allgemein zugegeben, Saba der Name des Volkes, Salḥên und Reidan die beiden bekannten Königsschlösser سلحين und ذو ريدان sind, so ergiebt die Gleichung:

Saba : Salḥên = x : Reidan

unzweifelhaft, dass Hamer Volksname ist, wenn wir nicht schon überhaupt durch die angeführte griechische Uebersetzung dazu geführt würden. Dieses ist so natürlich, dass es nie anders aufgefasst worden ist, vgl. z. B. Osiander diese Ztschr. X S. 20 ff. Sprenger A. G. A. S. 76 A. Man könnte zwar aus dem Titel: König von Saba und Salḥên schliessen, dass damals der Stamm der Sabäer

---

1) l. II. c. 6. *Τὸ δὲ τῶν 'Ινδῶν ἔθνος τοῦτο Σάβα μὲν πάλαι ἀπὸ τῆς Σάβα μητροπόλεως, τὰ νῦν δὲ 'Ομηρῖται καλεῖσθαι.*

2) Cod. Theodos. l. XII t. XII, 2 (tom. IV, 616 ed. Gothofred): Nullus ad gentem Axumitarum et Homeritas ire praeceptus ultra anni temporis spatium debet Alexandriae de caetero demorari, nec post annum percipere alimonias annonarias.

3) C. I. G. III, 5128: *'Αειζάνας βασιλεὺς 'Αξωμιτῶν καὶ 'Ομηριτῶν καὶ τοῦ Ραειδὰν καὶ Αἰθιόπων καὶ Σαβαειτῶν καὶ τοῦ Σιλεή* etc.

wirklich noch bestand; doch scheint es mir wahrscheinlicher, dass dies Nichts als die ruhmredige Copie des alten einheimischen Titels: König von Saba und Dû Reidân ist, über den w. u.; ähnlich hat es ja noch bis vor kurzem europäische Potentaten mit dem Titel König von Jerusalem gegeben.

Diese temporäre Abhängigkeit Südarabiens von dem christlichen Reich von Axum fällt in eine Zeit, aus der uns sonst keine Nachrichten über die dortigen politischen Ereignisse erhalten sind. Die Schriftsteller erzählen erst von späteren Kämpfen zwischen beiden Reichen.

Im Anfang der Regierung des Justinus (518—527) unternahm Ellatzbao der König von Axum einen Zug gegen die Homeriten (Cosmas Indicopl. p. 141 f. ed. Montfaucon), wie die späteren Chronisten (Theophanes I, 260 Cedrenus I, 639 und deren Ausschreiber) angeben, im 5. Jahre des Justinus, und zwar wegen einer in Negran stattgefundenen Christenverfolgung. Er besiegte und tödtete den König der Homeriten.

Nach Procopius (d. b. Pers. I, 19 ff.) schickte Justinian beim Ausbruch der Perserkriege eine Gesandtschaft an den König der Homeriten, um diesen zu einer Diversion gegen die unter persischem Schutz stehenden Araberstämme zu veranlassen. Kurze Zeit vorher hatte Ellesthiaeos der König von Axum die Homeriten wegen ihrer christenfeindlichen Haltung bekriegt und nach seinem Sturze den Esimiphaeus, einen Einheimischen[1]), eingesetzt, indess wurde dieser bald von einem christlichen Usurpator, Namens Abrames gestürzt, welcher sich aber auch dazu bequemte, dem König von Axum Tribut zu zahlen. Die Gesandtschaft des Justinian traf den Abrames.

Malalas ed. Bonn 456, 24 ff. redet auch von dieser Gesandtschaft, die an den König Elesboas von Aethiopien ging; derselbe hatte den König der „ameritischen Inder" besiegt, seine Residenz und das ganze Land erobert und einen gewissen Anganes als Nachfolger eingesetzt.

Dieser Gesandte aber ist sicher Nonnosus, aus dessen Bericht Photius cod. 3 einen magern Auszug erhalten hat; er nennt den König von Axum ebenfalls Elesbaas, und die Homeriten, ebenso wie Malalas, Ameriten: da diese Form sonst nirgend weiter vorkommt, so liegt die Vermuthung nahe, dass Malalas aus Nonnosus geschöpft hat.

Meines Wissens steht keinerlei chronologisches Bedenken entgegen, das was Cosmas, Procopius, Malalas, Cedrenus, Theophanes von dem Zuge eines äthiopischen Königs Elesbaas (bez. Ellatzbao,

---

1) Darf man vermuthen, dass dieser Esimiphaeus identisch ist mit dem סמיפע [= سميفع [1 סמיקע | אשוע der Inschrift von Ḥiṣn Ghurâb?

Elesboas, Ellesthiaeos[1]), gegen einen nicht genannten König der Homeriten, angeblich wegen Christenverfolgungen, erzählen, auf einen und denselben Zug zu beziehen.

Ausserdem aber wissen Theophanes (I, 346) und Cedrenus (I, 656) noch von einem zweiten Zuge der Aethiopen gegen die Homeriten im 15. Jahre des Justinian (527—565); sie nennen den König der Aethiopen Adad und den der Homeriten Damianus, und geben als Ursache die zahlreichen Plünderungen der römischen Kaufleute an. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass die mit den eben citirten Schriftstellern wörtlich übereinstimmende Erzählung des Malalas S. 433, 3 ff. von einem Kriege des Andas (der auch 429, 14 als König der Aethiopen erscheint) gegen den Ameriten Dimnus sich auf denselben Zug bezieht. Die Quellen berichten, dass nach seinem vollständigen Siege Adad, einem vorher gethanen Gelübde gemäss, Christ wurde. Das einzige, was hierbei Bedenken erweckt, ist der Umstand, dass Malalas den Zug des Adad vor dem des Elesbaas erwähnt, und das Christenthum in Aethiopien schon vor Adad eingeführt war.

Eine grosse Verwirrung aber ist in der Geschichte der äthiopisch-himjarischen Kriege durch die syrischen und arabischen Versionen und die griechischen Märtyreracten hervorgerufen, und ist es bisher nicht gelungen dieselben mit einander in Uebereinstimmung zu bringen.

Der Syrer bei Assemani b. Or. I, 359 ff. erzählt, dass Aidog, der König von Aethiopien, gegen Xenodon (ܐܟܣܢܘܕܘܢ) König von Indien gekämpft habe; darauf gegen Dimion (ܕܡܝܘܢ) König der Homeriten, weil letzterer die römischen Kaufleute geplündert; Aidog besiegt und tödtet ihn und wird Christ. Nach dem Tode des von ihm eingesetzten christlichen Königs unternimmt dessen (nicht genannter) Nachfolger die grosse Verfolgung von Negran, in Folge deren Aidog ihn mit Krieg überzieht, und nach seinem Falle den Abraham einsetzt.

Nach den griechischen Märtyreracten (am besten herausgegeben von Boissonade Anecdota Graeca t. V S. 1 ff.) findet im 5. Jahre des Justinus die grosse Christenverfolgung in Negran durch den jüdischen König der Homeriten Dunaas statt. Letzterer war vorher vom Elesbas besiegt, und hatte sich ins Gebirge flüchten müssen, doch war es ihm später gelungen, das von Elesbas zurückgelassene Heer sammt seinem Führer umzubringen und die christliche Stadt Negran einzunehmen. Elesbas unternimmt einen neuen Zug gegen Dunaas, besiegt und tödtet ihn und setzt den Abrames, einen Aethiopier, ein.

---

1) Die Namen in diesen Capiteln bei Procopius sind merkwürdig corrupt, gleich nachher finden wir Bulikas für غلافقة.

Womöglich noch verwirrter werden wir durch die arabische Tradition, die man bei v. Kremer a. a. O. S. 91 und 127 nachlesen mag. Sicher scheint mir, dass ذو نواس, der jüdische Tubba', der angeblich die Christen von Negran in Gruben verbrennen liess, und daher, nach dem Qoran, der صاحب الاخدود heisst, identisch mit dem Damianus, Dimnus, Dunaas, Dimion der Griechen und Syrer, und ihr ابرهة ابن الصباح der Vorgänger des Dunaas, der von Elesbas eingesetzte Abrames (Anganes) ist. Die Erinnerung an zwei Kriegszüge nach Jemen, sowie die Niedermetzelung der nach dem ersten Zuge zurückgebliebenen abessynischen Truppen durch Du Nuwas ist auch hier nicht zu verkennen [1]).

Es ist nun zwar möglich, aus allen aufgeführten Nachrichten etwa folgendes zu combiniren: Unter Justinus I. unternahm der König Ellesbaas einen Zug gegen einen uns unbekannten König von Himjar, wie es scheint aus politischen und religiösen Motiven; nachdem der von ihm selbst eingesetzte Nachfolger gestürzt ist, erkennt er einen gewissen Abrames, einen Christen aus Adulis, als Vasall an. Nach dem Tode des Elesbas und Abrames gelangt Du Nuwas zur Regierung; derselbe vertreibt die Aethiopier und versucht sämmtliche Christen, vor allem die in Negran, auszurotten.

---

1) Beachtenswerth ist die Version, die sich bei Ibn Chaldûn ed. Bul. II p. ٩. findet, dass Abraha, der Eroberer von Jemen, nach errungenem Siege sich um seinen Oberherrn in Abessynien wenig kümmerte, so dass dieser sich veranlasst sah ein Heer unter dem Ariâṭ gegen seinen pflichtvergessnen Vasallen zu schicken; dieser aber tödtete den Ariaṭ im Zweikampf und wusste sich später beim König von Aethiopien genügend zu entschuldigen. Nach Andern aber war Ariâṭ der erste äthiopische Herrscher von Jemen, der nachher von Abraha im Zweikampf getödtet worden ist; Abraha wurde trotzdem aber vom Naǵaschi nachträglich als Unterkönig anerkannt. Im türkischen Auszug aus dem Commentar der himjarischen Kaside wird nur die letzte Tradition erzählt; danach regierte Ariâṭ 20 Jahre, ehe er vom Abraha getödtet wurde. Bekri im Abschnitt über die Könige von Jemen, in seinem Werk كتاب الممالك والمسالك (cod. der Nuri Osmanié N. 3034) berichtet sehr ausführlich über diese Ereignisse. Abriâṭ (stets so, ابرياط, geschrieben) ist 20 Jahre Vali von Jemen, bis er von Abraha el eschrem, Vater des Iksum (ابو ايكسوم), seinem Vezier gestürzt wird; die Ursache war die Unzufriedenheit der Abessynier mit ihm. Nachher wird er vom Naǵaschi anerkannt. Der türkische Autor nennt den Abraha ausdrücklich Abraha el eschrem ibn Ṣabâḥ, ابرهة اشرم بن صباح, so dass über seine Identität mit Abraha es-Ṣabâḥ (vgl. diese Ztschr. XXV S. 262), dem Ἀβράμης des Procop, Malalas und der AA. SS. kein Zweifel mehr besteht. Ebenso brauche ich wohl nicht darauf aufmerksam zu machen, dass der Ariâṭ durchaus dem Esimiphaeus des Procopius entspricht; bei Mes'ûdi heisst er ابن الاضحكم (v. Kremer a. a. O. S. 90 A. 3), im Commentar der himj. Kas. türk. Uebersetzung: ابن اصحم, bei Bekri ابن اضحم; es ist der Name እለ፡ጸሐም፡ der äthiopischen Königslisten (Liste A. 26, 2. Periode; A. 15, 3. Periode bei Dillmann Z. D. M. G. VII).

Dies führt zu einem neuen Krieg, in welchem der König der Aethiopen Adad Sieger bleibt und Ḏu Nuwas umkommt. Man könnte auch vermuthen, dass beide Kriege gegen Ḏu Nuwas geführt wurden, und würden sich dadurch zum Theil die Widersprüche unserer Quellen erklären. Doch ist mir wahrscheinlich, dass weder die erste noch die zweite Combination, noch überhaupt eine von den vielen, die von älteren Gelehrten, und in jüngeren Zeiten von den Herausgebern der AA. SS., Herrn Blau, Praetorius (d. Ztschr. XXIII S. 560, XXIV S. 624 ff., XXV S. 260 ff.) aufgestellt worden sind, geeignet sind diesen gordischen Knoten zu lösen. Auch in dem sonst so trefflichen Werk von de Muralt Essai d'une Chronographie Byzantine sucht man vergebens nach Aufklärung.

Als Anhang und Fortsetzung der griechischen Acten sind die von Boissonade a. a. O. S. 65 ff. herausgegebenen, natürlich ebenso apocryphen „Gesetze der Homeriten" (*Νόμοι τῶν Ὁμηριτῶν*) und die Disputation des Bischofs Gregentius von Ẓafâr mit dem Juden Herban (*Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρεγεντίου ἀρχιεπισκόπου Τεφρῶν διάλεξις μετὰ Ἰουδαίου Ἑρβὰν τοῦ νομοδιδασκάλου* bei Lambecius bibl. Caes. lib. V p. 270) zu betrachten. Alle diese Tractate scheinen in Syrien entstanden zu sein, ohne weiteren höheren historischen Werth, als dass man aus ihnen auf die christlichen Bewegungen in Südarabien schliessen kann.

Diese nahmen aber mit dem bald darauf erfolgten Sturz der abessynischen Herrschaft durch die persische Occupation ein rasches Ende. Unter Justinus II. (565—578 p. Chr.) gelang es Chosroes II. den Sanaturces, König der Homeriten, gefangen zu nehmen (Theophanes Byz. FHG. t. IV p. 270). Johannes Epiphaniensis (ib. p. 273) redet von den Versuchen der „Meder", die Homeriten abtrünnig zu machen. Es gab dies den Römern Anlass den Persern den Krieg zu erklären, während diese andrerseits den Römern vorwarfen, die Homeriten gegen sie zu unterstützen und zu dem Zwecke den Julianus an Arethas, König von Aethiopien (= አርሀያ፡ der Königslisten?) abgesandt zu haben (Theophanes I, 377). Es ist wohl keinem Zweifel unterworfen, dass diese versprengten Notizen der Byzantiner sich auf den bekannten Zug des Vahraz, وهرز, Feldherrn des Anuschirvan gegen die Abessynier in Jemen richten; der Commentar der himjarischen Kaside und Bekri in dem angeführten Werke geben recht ausführliche und interessante Daten über diese Zeit. —

Die letzte Erwähnung der Homeriten finde ich bei dem Geographen von Ravenna; Südarabien heisst bei ihm Omeritia.

Die griechischen Schriftsteller, die nach der Gründung des Islams geschrieben, kennen Südarabien unter dem Namen Jaman. (Theophanes I, 512 Bonn: *οἱ λεγόμενοι Ἀμανῖται, τουτέστιν Ὁμηρῖται*, daraus Cedrenus I, 738, hist. misc. ed. Eyssenhardt p. 457, Sylburg Sarac. S. 57 u. 94; lies: *Ἰαμανῖται*).

Bei all den angeführten Schriftstellern, die von den äthiopisch-himjarisch-persischen Kriegen reden, ist der Name der Homeriten (bez. Ameriten) gleichbedeutend mit Südarabien; die Sabäer und das sagenberühmte Ma'rib haben ihnen und ihrer Hauptstadt Ẓafâr weichen müssen. Cosmas (um die Mitte des 6. Jahrh.) erklärt in den Stellen aus der Bibel und den von ihm gesehenen Inschriften, in denen von Saba die Rede ist, Sabäer mit Homeriten [1]).

Sehen wir jetzt, wie sich die einheimischen Inschriften zu den Berichten der Schriftsteller verhalten; wir treffen in ihnen den Namen Himjar nur zweimal, in der Inschrift von Ḥiṣn Ghurâb und der von ʿObne.

In der ersteren heisst es Z. 7 ff. (nach Praetorius dies. Ztschr. XXVI p. 440) „Ṣamaiqaʿ etc. etc. haben dieses Denkmal geschrieben, in dieser Festung [zur Erinnerung daran], dass sie sich in ihr verschanzten, dass sie fest behaupteten dieses Land Abessynien, und dass die Abessynier Truppen zu Hilfe sandten in das Land Himjar, dass sie tödteten den König von Himjar und seine Qêls von Himjar und Raḥb". Die letzten Worte lauten im Original:

כשתאבעט | בוז | כלבאו | דן | ארין | חבשת | יאשיר | אחבשן | לארץ

תן בארץ · חמירם ¦ כמרנ | מלך | חמירם | ואקילהו | אחמרן | וארחבן

Ich zweifle nicht, dass אחמרן „die Himjaren" bedeutet. Man vergleiche:

אחכתן Miles I, 2 „die Anchiter" (*Ἀγχῖται* Ptol.).
אסבאן Os. 35, 3 „die Sabäer"
אשעבן Fr. 56, 8—9 Hal. 615, 16 (cf. Hal. Et. Sab. 235), vermuthlich die بنو شعب bei Ibn Doreid S. ٣٠٧
אמנהתן Hal. 237, 3 „die Männer von Manahât" vgl. מנהתם Os. 8, 10 und Hal. 406, 1 und Jâqût s. v. منهت من حصون اليمن قريب من المعلية.

So werden auch die gleich daneben stehenden Formen אחבשן die Abessynier und ארחבן die Leute von Raḥb (cf. Fr. 14, Hal. 673. 674 Müller dies. Ztschr. XXIX. 602), Raḥbân (Hal. 151, 13 Sprenger A. G. 249) oder رحب (Ibn Doreid S. ٣٠٩ Sprenger A. G. 534) bezeichnen. Die Inschrift von Ḥiṣn Ghurâb ist offenbar zum Andenken an eine Episode der himjarisch-äthiopischen Kriege abgefasst.

Die zweite Stelle findet sich in der Inschrift von ʿObne, in welcher von der Befestigung der Städte Hagr und Miṣnaʿat durch den Malik von Ḥaḍramaut und seine Edlen die Rede ist; gegen wen diese Vertheidigungsmassregeln getroffen wurden, ergiebt sich

1) S. S. 152 ff. . . . Saba . . . [illegible] p. 138 . . . [illegible] Saba . . . [illegible] p. 144 . . . Sabäern gegen . . . [illegible] p. 154 . . . Erklärung . . . [illegible]

aus den Worten der 3. Zeile: מת | חדרו | בחמירם, d. h. „als (cf. מָתַי, متى) sie sich vor Himjar schützten“.

Die beiden angeführten Texte indess stammen aus ziemlich später Zeit und nicht aus dem Stammlande der Himjaren. Doch sind wir hier nicht ohne andere Hilfsmittel. In den sabäischen Inschriften (im engeren Sinne, aus Ma'rib, Ṣirwâḥ etc.) heissen die Könige zwar meist | מכרב | שבא oder | מלך | שבא, wir finden aber daneben noch andere Titel, nämlich

1) Os. 35, 1 und 5

מראיהמו | אלשרח | יחצב | ואחיהו | יאתל | בין |

מלכי | שבא | ודרידן | בני | פרעם | ינהב | מלך | שבא |

„ihre beiden Herrn, Ilscharaḥ Jaḥḍub und sein Bruder Ja'zil Bên, „die beiden Könige von Saba und Ḏu Reidân, Söhne des Pharî' „Junhib, des Königs von Saba.“

2) Fr. 54 Anf.

כרבאל | ותר | יהנעם | מלך | שבא | ודרידן |

„Karibael Witr Jehun'im, König von Saba und Ḏu Reidân“.

3) Inschrift bei Prideaux Transact. of the Soc. of Bibl. Arch. II S. 23.

דמרעלי „Ḏamar'ali
דרח | מל „Ḏirrîḥ, Kö-
ך | שבא „nig von Saba
ודרידן „und Ḏu Reidân
בן | כר. „Sohn des Kar[ibael
. . . . etc.

Schon Osiander hatte gesehen, dass dieser Doppeltitel die Herrschaft über die Sabäer und Homeriten bedeutet; Ḏu Reidân, oder Reidân (hierüber Prideaux a. a. O. S. 10 ff.) ist das Schloss von Ẓafâr, die Königsburg, قصر الملكة, wie Hamdâni sich ausdrückt, von Himjar; der Herr von Reidân ist natürlich der Herr von Himjar; aus der zuerst angeführten Inschrift darf man nicht darauf schliessen, dass ein jüngerer Bruder des Königshauses von Ma'rib in Ẓafâr residirte; ebenso sind die Minäer, wie es scheint, stets von zwei Königen zu gleicher Zeit beherrscht worden. Ist nun unter dieser Doppelherrschaft über Saba und Himjar eine Personalunion beider Völker zu verstehen, oder ist das eine Volk Herrscher über das andere, und in diesem Falle, welches ist das herrschende? Wenn Prideaux Recht mit seiner Vermuthung hat, dass der Ilscharaḥ von Os. 35 der *Ἰλάσαρος* ist, der nach Strabo König von Ma'rib war zur Zeit des Aelius Gallus, so wären damals schon die Sabäer Herren von Himjar gewesen, wozu die Form des Titels stimmt; andrerseits führt der *Χαριβαήλ* des Periplus M. Erythr., der in Ẓafâr, der Hauptstadt von Himjar residirte, bei Fr. 54 denselben

Titel, wenn er nämlich wirklich mit dem dort genannten Karibael כרבאל identificirt werden darf [1]). In der That scheint es mir im Hinblick auf diese Thatsachen nicht unwahrscheinlich, dass schon um Chr. G. die Sabäer und Homeriten ein Reich bildeten, dessen Fürst in Ma'rib residirte; später, um die Mitte des 1. Jahrhunderts, wurde in Folge irgend welcher, uns unbekannter Umstände (vielleicht des Dammbruchs?) Ma'rib verlassen, und Ẓafâr die Residenz; die Könige aber führten den Titel König von Saba und Ḏu Reidân fort, obgleich allmählich die Himjaren die Machthaber und das eigentliche herrschende Volk wurden. Autoritäten wie v. Kremer und Sprenger haben die Geschichte Südarabiens nie anders aufgefasst.

Nun stellt Halévy die Behauptung auf, dass es ein Volk Himjar eigentlich nie gegeben, vielmehr dies nur der Namen der Residenz gewesen, wohin in späterer Zeit die Könige von Saba ihren Sitz verlegten; und in Folge dessen hätten die umwohnenden Stämme den Namen Himjar angenommen; als Beweis wird angeführt:

1) dass erst die ganz späten Inschriften von ʿObne und Ḥiṣn Ghurâb den Namen kennen. Dagegen ist zu bemerken, dass die grossen Burgen im eigentlichen Lande Himjar, vor Allem Ẓafâr, Mankat, Mauqil, Nâʿiṭ, die gewiss voll Inschriften stecken, bis jetzt noch gar nicht oder doch zu ungenügend durchforscht sind, um aus dem vorliegenden Material einen Schluss ex silentio ziehen zu können.

2) die von Longpérier in der Revue Numismatique XIII, 1868 publicierte Münze von Reidân; dieselbe soll parallel dem Titel der Steine מלך | שבא | ודרידן die Legende רידן – מריב bieten (vgl. Ét. Sab. S. 184). Dies ist mindestens zweifelhaft, da das Monogramm, welches מריב gelesen werden soll, wenn anders die Abbildung bei Longpérier und die Beschreibung Halévy's richtig sind, nur die Buchstaben מ, י, ר enthält, während das ב sich auf der Backe des Kopfes eingeschlagen befindet, also, wenn man die von Prideaux a. a. O. beschriebenen Münzen hinzunimmt, eine Münzmarke ist. Die übrigen Buchstaben aber lesen sich ebensogut רים; vgl. d. Ztschr. XXX S. 30 ff.

3) die Inschrift von Axum. Dass diese gerade gegen Halévy's Ansicht spricht, haben wir oben bereits gesehen.

Uns scheint aus allen angeführten Stellen von Geographen, Historikern, Inschriften, Kirchenschriftstellern unwiderleglich hervorzugehen, dass Himjar wie Saba stets Name des Stammes gewesen ist; dass seine Hauptstadt nie eine andere als Ẓafâr, resp. dessen Schloss Reidân, gewesen ist; wogegen die gegentheilige Ansicht lange nicht stark genug begründet ist, um gegen die Uebereinstimmung so vieler Zeugen ins Gewicht zu fallen. So sind z.B. für die Existenz eines Ortes

---

1) In der in dieser Zeitschrift XIX S. 180 A. veröffentlichten [illegible] aus Ẓafâr kommt, Z. 5, ein König Karibael vor (l. כרבאל st. [illegible] Derselbe kann auch mit dem *Χαριβαήλ* des Periplus [illegible]

Ḥamar keine Zeugnisse aufgeführt. Auch möchte ich zu diesem Zweck das חמרם Fr. 9 Hal. 50 und 257, 4 nicht empfehlen (vgl. *῞Αμαρα* Ptol. 78° 30′ long. 18° 40 l. Amara Geogr. Rav. 6, 2; die Hamiraei des Plinius h. n. VI §. 158 sind wohl der Stamm von خمر). Auch sind es, wie wir gesehen, nicht allein die Kirchenschriftsteller, welche den Namen Himjar auf ganz Südarabien ausdehnen.

Es bleibt mir noch übrig betreffend die verschiedenen Formen des Namens zu bemerken, dass die griechische und lateinische Form *῾Ομηρῖται* Homeritae entschieden auf ein Deminutivum hinweist; diese Bildung ist, wenn sie auch die neueren Dialecte nicht kennen, dem alten südarabischen Idiom durchaus nicht abzusprechen[1]); dem Immireni, Immeri des Theodorus Lector und Nicephorus liegt wohl schon die Aussprache حِمْيَر zu Grunde. Die Form Ameritae bei Nonnosus und Malalas, der den ersteren ausschreibt, entspricht genau dem Hamer der grossen äthiopischen Inschrift von Axum: ich zweifle nicht, dass dem Nonnosus diese Form durch seinen Aufenthalt in Aethiopien geläufig geworden ist; sie scheint sonst nicht weiter gebräuchlich geworden zu sein. Die einheimische Form endlich lässt sich sowohl حُمَيْر als حِمْيَر vocalisiren. Ueber die Priorität der einen oder andern Aussprache lässt sich streiten; vgl. Acila bei Plinius = Ocelis *῎Οκηλις* bei demselben und dem Periplus, entsprechend dem arab. عقيل (diese Ztschr. XXVII S. 308). Auch der Plural אחמרן „die Homeriten" zeigt wie schwach die Vocalisation war; moderne Wandlungen wie Sobêhi aus Banu Asbah bei Hamdâni, oder Abâdil Plural von Abdilah können hier ebenfalls angeführt werden. Vielleicht aber bestanden wirklich beide Formen neben einander, vgl. d. Ztschr. XXX S. 323.

In dem Abschnitt Langues et écritures des anciennes populations de l'Arabie (S. 6 ff.) kommt Halévy zu dem Schluss, dass Musned, welches „nach der arabischen Tradition" (d'après la tradition arabe) der Name für Sprache und Schrift der Ad, Thamoud, Amaliq, der ersten Djorhoum, und nach dem Verschwinden dieser Völker der Himjaren gewesen sei, die arabisch-äthiopische Mischsprache, die sich in Jemen in Folge der äthiopischen Occupation bildete, bezeichnet und soviel wie abâtardi bedeutet. Meines Wissens ist

---

1) Vgl. אגישם Prid. IX, 1; אויש Prid. VIII, 1 und 3 (= أُوَيس); חתימם Reh. II, 8; פקימם Reh. II, 4; קרינם Os. 13, 1 und 5; שלימם H. 581; [illegible] Levy Z. D. M. G. XXIV N. 1 Z. 3; שפיקם H. 359, 1; שריח H. 207, 1; [illegible] M. Er. c. 22. Dagegen scheinen mir Blau's Einwände gegen [illegible] begründet (s. d. Ztschr. XXVII S. 309).

es nur (der mir augenblicklich nicht zugängliche)[1]) Jâqût in der von v. Kremer schon gewürdigten Stelle, welcher Musned als Sprache und Schrift der Himjaren angiebt; den übereinstimmenden Berichten der übrigen Autoren gegenüber verdient sie keinen Glauben; weder Hamdânî noch Neschwân wissen etwas davon. Dagegen gebraucht der erstgenannte Autor in einer uns von Herrn Prof. Sprenger gütigst mitgetheilten Stelle مسند ganz in dem Sinne von „Inschrift". Die Stelle lautet ومـثـال ذلك فى اول مسند ناعط, worauf die Copie einer himj. Weih-Inschrift an den ʿAṯtâr folgt; ganz ebenso in der Stelle im Marâṣid bei v. Kremer SA. S. 138. Die schon von Osiander, v. Kremer, und neuerdings von Herrn Müller vorgetragene Ansicht, dass es mit dem מזנדן der Inschriften identisch ist, dürfte unter diesen Umständen des allgemeinen Beifalls ziemlich sicher sein. Wenn dagegen Herr Müller (d. Ztschr. XXIX S. 594) die Vermuthung äussert, מזנדן bezeichne die im Tempel „angelehnte" Weihtafel, so möchte ich dagegen bemerken, dass die meisten Bronzetafeln nach den angebrachten Löchern zu urtheilen, a u f g e h ä n g t waren — auch scheint mir die Anwendung des Wortes in der Inschrift von Ḥiṣn Ghurâb und Hal. 188, 2 entgegenzustehen.

II.

Schon Hamza (S. ١٣٤ ed. Gottwaldt) berichtet, dass Saba und Hadhramaut vor der Tubbaʿdynastie zwei getrennte Königreiche bildeten, die erst El Ḥâriṯ er Râʾisch vereinigte; derselbe und seine Nachfolger erhielten daher den Beinamen Tubbaʿ, weil ihnen alle Südaraber folgten (tabiʿû).

Der einzige Schriftsteller jedoch, der sich ausführlicher über die von Hamza und seinen Ausschreibern mit Stillschweigen übergangene Dynastie von Hadhramaut verbreitet, ist meines Wissens Ibn Chaldûn. Die betreffende Stelle findet sich Bd. 2 S. ٣٠ der Bulâqer Ausgabe und lautet soweit sie hierher gehört[2]):

وقال على بن عبد العزيز انه كانوا فيهم ملوك التبابعة فى علو الصيت ونهايت[3]) الذكر قال وذكر جماعة من العلماء ان اول من

1) Herr H. bespricht auch das جويل, Sprache der Midianiter und Bewohner von Mahra; H. O. Blau hat hierüber d. Ztschr. XXVII S. 318 Vermuthungen aufgestellt, doch führt er الحويل aus Jâqût an. Es scheint also Halévy nicht den letzteren benutzt zu haben.

2) Vgl. den Auszug bei Caussin de Perceval Essai sur l'hist. des Arabes I, 136 ff.

3) Var. der Hdschr. Subhi Pascha's: نباهت.

انبسط ملكه منهم وارتفع ذكره عمرو الاشنب بن ربيعة بن يرام بن
حضرموت ثم خلفه ابنه نمر الازج فملك مائة سنه وقاتل العمالقه ثم
ملك كريب ذو كراب ثم(1 نمر الازج مائة وثلاثا وثلاثين سنة
وهلك(2 اخوته فى ملكه ثم ملك مرثد ذو(3 مروان بن كريب مائة
واربعين سنة وكان يسكن مارب ثم تحول الى حضرموت ثم ملك
علقمة ذو قيعان(4 بن مرثد ذى مروان(5 بحضرموت ثلاثين سنة
ثم ملك ذو عيل بن ذى قيعان(6 عشر سنين وسكن صنعآء وغزا
الصين فقتل ملكها واخذ سيفه(7 ذا النور ثم ملك ذو عيل بن
ذى عيل بحضرموت عشر سنين ولما شخص سنان ذو الم(8 لغزو
الصين تحول ذو عيل الى صنعاء واستمدت وطأته وكان اول من غزا
الروم من ملوك اليمن واول من ادخل الحرير والديباج الى اليمن ثم
ملك بدعات بن ذى عيل بحضرموت اربع سنين ثم ملك بدعيل
بن بدعات وبنى حصونا وخلف آثارا ثم ملك بديع ذو عيل ثم
ملك(9 حماد بن بدعيل بحضرموت فانشأ حصنه(10 المعقرب وغزا
فارس فى عهد سابور ذى الاكتاف وخرب وسبى ودام ملكه ثمانين
سنة وكان اول من اتخذ الحجاب من ملوكهم(11 ثم ملك يشرح(12

---

1) بن cod. S. P. vorzuziehen.
2) ملك cod. S. P.
3) بن cod. S. P.
4) قيفان cod. S. P. richtig, s. Z. D. M. G. XXX S. 694.
5) ذو مران cod. S. P.
6) قيفان cod. S. P.
7) بسيفه cod. S. P.
8) دوا لم cod. S. P.
9) Statt ملك ثم عيل findet sich im cod. S. P. ein leerer Raum.
10) حمه cod. S. P.(?)
11) من ملوكهم fehlt.
12) شرح cod. S. P.

ذو الملك بن ودب بن ذى حماد[1] بن عاد من بلاد حضرموت مائة سنة وكان اول من[2] رتب الرواتب[3] واقام للحرس والروابط ثم ملك منعم ابن ذى الملك ثار[4] بن جذيمة بن منعم ثم يشرح[5] بن جذيمة بن منعم ثم نمر بن يشرح[6] ثم ساجن[7] المسمى بن نمر وفى ايامه تغلبت الحبشة على اليمن

„ʿAlî b. ʿAbdulʿazîz sagt, dass die Tubbaʿkönige über sie [die „Einwohner von Hadhramaut] mit grossem Ruhme herrschten; und „wie eine Anzahl von Gelehrten angiebt, ist der erste, dessen Herr- „schaft ausgebreitet und dessen Name berühmt war, ʿAmr el Aschnab „b. Rabîʿah b. Jerâm b. Ḥadhramaut gewesen. Ihm folgte sein „Sohn Nimr el Azaǵǵ und regierte hundert Jahr; er kämpfte mit „den Amaleqitern. Darauf herrschte Kuraib Ḏu Kerâb b. Nimr „el Azaǵǵ hundert drei und dreissig Jahre und während seiner Re- „gierung kamen seine Brüder um (oder herrschten). Darauf herrschte „Marṯad Ḏu Merwân b. Kuraib hundert vierzig Jahre; er residirte „in Marib; dann siedelte er nach Hadhramaut über; darauf herrschte „ʿAlqamah Ḏu Qîfân b. Marṯad Ḏu Merwân über Hadhramaut dreissig „Jahre; darauf Ḏu ʿîl b. Ḏu Qîfân zehn Jahre; er residirte in „Ṣanʿâ, bekriegte China, tödtete den König von China und nahm „sein Schwert Ḏulnûr[8]); darauf herrschte Ḏuʿîl b. Ḏuʿîl über „Hadhramaut zehn Jahre; und als Sinân Ḏu Alam sich aufgemacht[9])

---

1) احماد cod. S. P.

2) Hier schiebt die Hdschr. S. P. ein: و اتخذ الحجاب من ملوكهم.

3) مراتب cod. S. P. wohl vorzuziehen.

4) ثاران cod. S. P.

5) ليشرح cod. S. P.

6) ليشرح cod. S. P.

7) ساجى cod. S. P.

8) Ich gestehe dieses Schwert nicht zu kennen; vielleicht steckt in dem ذا النور des Textes Etwas ganz anderes; etwa فغفور, oder بغبور, was bekanntlich bei den Orientalen der Name des Königs von China ist; vgl. z. B. Ibn Chordadbeh ed. B. de Meynard S. 43. Oder sollte etwa in dem سيف ذا النور die Arche des Sabûr, des Stammvaters der Chinesen (سفينة سابور) stecken, von der Dimischqi ed. Mehren S. ١٦٥ erzählt?

9) Ueber das im Text gebrauchte شخص vergleiche de Goeje Glossar zum Beladsori S. 55 s. v. Was den Sinân Ḏu Alam betrifft, so kann ich mich nicht der Vermuthung erwehren, dass dies der שין | דאלם von Os. 29 ist. Sollte nicht ein unerschrockener Etymologe, der wie Hamdânî, Neschwân In-

„um China zu bekriegen, kehrte Ḏu ʿîl nach Ṣanʿâ zurück; man „gehorchte ihm weit und breit; er war der erste König von Jemen, „der Rûm bekriegte, und der erste, der Seide und Brocat in Jemen „einführte; darauf herrschte Bedaʿât b. Ḏû ʿîl in Hadhramaut vier „Jahre; darauf Bedʿîl b. Bedaʿât; er baute Schlösser und hinterliess „Denkmäler; darauf herrschte Bedîʿ Ḏu ʿîl, darauf Ḥamâd (rectius: „Aḥmâd?) b. Bedʿîl in Hadhramaut; er errichtete sein krummes „Schloss und bekriegte Persien zur Zeit des Sâbûr Ḏulaktâf, ver„wüstete es und führte Gefangene weg, und sein Reich dauerte „achtzig Jahre; er war der erste von den Königen von Hadhramaut, „der Thürsteher annahm; darauf herrschte Jaschruḥ Ḏulmelik b. „Wedeb b. Ḏu Aḥmâd b. ʿÂd aus dem Lande Hadhramaut hundert „Jahre; er war der erste, der Rangclassen errichtete, und Tra„banten und Gensdarmen einführte; darauf herrschte Munʿim b. „Ḏulmelik Daṯâr b. Ǵazîmah b. Munʿim, darauf Jaschruḥ b. Mu„nʿim, darauf Nimr b. Jaschruḥ, darauf Sâǵin, genannt b. Nimr; „unter ihm eroberten die Abessynier Jemen."

Aus anderweitig uns erhaltenen versprengten Notizen werden wir vielleicht auf die Quelle schliessen können, welcher Ibn Chaldûn mittelbar seinen vorstehenden Bericht entnommen hat.

Im Anhang zu Wrede's Reise in Hadhramaut hat der Herausgeber eine Genealogie der Könige von Hadhramaut veröffentlicht, die man dem Reisenden sammt einem Verzeichniss der Könige von Jemen in Ḉhorêbe aus einem daselbst befindlichen Manuscript, welches die Geschichte von Südarabien behandelte, mitgetheilt hatte. Sie führt auf: 1) Hud (Eber), der Prophet. 2) Hodun b. Hud (Peleg). 3) ʿYsà el ʿAmud b. Hodun. 4) Saʿyd b. ʿYsà el ʿAmud. 5) Nedschd b. Saʿyd. 6) Saybân b. Nedschd, Stammvater der Beduinen Saybân. 7) Ḥasan b. Saybân. 8) Sadus b. Ḥasan. 9) Yaʿrom el Molk b. Sadus. 10) Rabyʿa b. Yaʿrom. 11) ʿAmr el Aḥnab b. Rabyʿa.

Es bedarf wohl keines Beweises, dass die drei letzten Glieder dieses Verzeichnisses, Yaʿrom, Rabyʿa und Amr el Aḥnab auch in dem ʿAmr el Aschnab b. Rabîʿah b. Jerâm des Ibn Chaldûn wieder zu erkennen sind, so dass die Liste des letzteren als eine Fortsetzung der im Manuscript von Chorêbe enthaltenen zu betrachten ist. Was die verschiedenen Schreibungen Yaʿrom [يعرم] statt يرام und ʿAmr el Aḥnab [عمرو الاحنب] statt عمرو الاشنب anbetrifft,

---

schriften nach seiner Art las und erklärte, in der Manier wie man Africa vom König افريقيش, Samarkand vom شمر, Tibet von den Tubbaʿs herleitete, den Versuch gemacht haben den Namen Ṣîn aus dem des hadhramautischen Mondgottes zu erklären, der zu dem Zwecke zu einem siegreichen Feldherrn eines Königs von H. gemacht werden musste?

...den Vorzug

...cheinen mir die Lesarten bei Ibn Chaldûn den Vorzug
...ienen[1]).

Cpt. Miles hat die wahrscheinliche Vermuthung ausgesprochen,
...s das Wrede'sche Manuscript Nichts weniger als ein Theil des
...il war[2]); es ist zu wünschen, dass dasselbe, da in den wieder-
...gefundenen Theilen dieses Werkes dieser Abschnitt fehlt, aus
...inem Versteck hervorgezogen werde. Denn auch noch andere
...mstände sprechen für Miles' Ansicht.

Bei v. Kremer Südar. Sage S. 104 finde ich folgende Notiz:
„'Abâhileh, Dû Gamâd, Aśba'.
„Die 'Abâhileh sind die Könige über Ḥaḍramôt, die in ihrer
„Herrschaft vom Propheten bestätigt wurden und dieselbe behielten.
„Dû Gamâd (im Text der Kasideh[3]) steht Dû Agmâd) und
„Dû Geden sind Stämme, die beide von Ḥâriṯ I. Ḥaḍramôt I. Saba'
„el aṣġar abstammen; ebenso Saba' I. el Ḥâriṯ; von ihm stammten
„die Aśbâ'.
„Âl Ṣabâḥ sind die Nachkommen des Dû Ru'ein I. Agmâd I.
„Ḥâriṯ I. Ḥaḍramôt."

Ich glaube nicht mit der Vermuthung fehl zu gehen, dass der Du Agmad, Dû Gamad (ذو اجماد) der himjarischen Kaside identisch ist mit dem حماد, oder ذو احماد bei Ibn Chaldûn. Welche Lesung vorzuziehen, werden wir gleich sehen.

Es finden sich aber auch noch andere Uebereinstimmungen, die wohl nicht bloss zufällig sind, so unter den Nachkommen des hadhramautischen Geschlechts Dû Ḥawwâl ein Kerîb (S. 98), und ein Ǵedimeh, der von einem Kerâl, I. Kerâb, abstammt (S. 100, 102); vielleicht sind hier die Namen جذيمة, كريب und كراب bei I. Chaldûn zu vergleichen.

Fragen wir nun nach der Authenticität der uns überlieferten Königsliste, so müssen wir verschiedene Bestandtheile derselben auseinanderhalten. Zunächst haben wir, abgesehen von dem mythischen Hud, eine Anzahl fingirter Stammväter vor uns, wie dies schon durch einige Bemerkungen bei Wrede genügend erhellt, so bei 2) Hodun „erbaute die Stadt Hodun", 3) 'Ysà el 'Amud „von ihm

---

1) Vgl. die Derivate der Wurzel רים in den Inschriften und bei den Geographen רים, רימן (ريمان), רימת (ريمة), تريم und den Eigennamen يريم I. Doreid p. ٣٠٨ und ٣٠٩, der auch Ortsname ist. Der Name מרימתם Reh. VI, 12 gehört auch hierher; es ist das *Μαριμαθα* des Ptolemaeus 85° 10' 17° 40' (nicht Mariama).

2) J. R. A. S. 1873 vol. VI S. 21.

3) Der betreffende Vers lautet:

وعباهل من حضرموت من بنى اجماد ذى الاشبا وآل صباح

stammen — ihre Sultane, welche sich alle ʿAmudy nennen", 6) Saybân Stammvater der Beduinen Saybân: ferner gehören hierher der eben genannte ʿIsâ, vgl. die Beni ʿIsa bei Maqrizi und Wrede. Gedimeh, vgl. die Beny Dschadsyma bei Wrede S. 318, Ḥasan, vgl. Beny Ḥasan id. ib. p. 320. Sadus und bâ omm Sadus id. ib. p. 322, ذو احمد und El Aḥmady ib. p. 317, Karib, كريب und Bâ Karyb p. 322. Diese Stämme und Familien existiren noch heute zum Theil, gerade wie die Nachkommen der Familien Du Manâḥ und Du Ḥawwâl (H. K. vs. 107 S. A. S. 93. 131), die Wrede i. J. 1843 auf seiner Reise kennen lernte (vgl. Reise in Hadhramaut S. 113 und 164).

Wenn also dieser Theil der Königsliste nur mittelbar historischen Werth beanspruchen darf, so sind uns doch in andern Namen ohne Zweifel geschichtliche Persönlichkeiten erhalten. Dieses ergiebt sich aus den Inschriften. Dieselben nennen eine Anzahl von hadhramautischen Königen, vgl.

Os. 29, 1: צדקדכר ברן אדן קני מלך חצרמת בן אלשרח [1])

H. 193, 1: . . . . . כרב | מלך חצרמת [2])

H. 423: ל | בדעם | ו
יד]צאב | ביל
..מלך | חצרמ]ת } Z. 2/3: ב]ן | |]?
..ב[כ]בר | חם .
5 ..ת | דהמי } Z. 4.5: ח]צרמ[ת?

Ueber die Inschrift von ʿObne vgl. unten.

Diese Inschriften bestätigen zunächst das Factum, dass es Könige von Hadhramaut gegeben hat; dann aber nennt die Osiander'sche Inschrift einen אלשרח als Vater (und vermuthlich Vorgänger) eines Königs von Hadhramaut. Schon Osiander machte auf den لشرح bei Ibn Chaldûn aufmerksam (statt يشرح, für welchen Namen die Varianten ليشرح, اليشرح und آل ذى شرح vorkommen.

---

1) Die schwierigen Worte ברן ; אדן קני sind von Osiander, Praetorius, Halévy verschieden erklärt worden. Bedenkt man, dass sonst אדן und קני in unzweifelhaft appellativer Bedeutung verbunden werden (H. 353, 15; 465, 10. 504, 8 Os. 29, 6. 37, 3), so wird es einem schwer diese Stelle anders aufzufassen; die meisten Könige nehmen irgend ein ehrendes Prädicat an (vgl. d. Ztschr. XXX, S. 37) und ein solches ist auch wohl hier anzuerkennen, etwa „reich an Macht und Besitz" oder ähnlich. Was ברן bedeutet, weiss ich nicht.

2) Vielleicht בבם[כרב nach 202, 2.

ist ايليشرح als Grundform anzunehmen; zu dem eingeschobenen ى vergleiche عمى كرب, معدى كرب, عميانس = עמכרב, מעדכרב, עמאנס der Inschriften). Diesem Beispiele füge ich noch H. 423 hinzu, wo vermuthlich ein Jedaʿab B . j . n als König von H. vorkommt; ich vergleiche hiermit den Namen يدعاب der Liste, wofür يدعاب zu lesen wäre; der Name يدعيل, l. يدعيل = ידעאל erscheint in den Inschriften als sabäischer Königsname, بديع, l. يديع als Beiname eines minäischen Fürsten H. 169, l. ذو عيل ist vermuthlich nur eine Verunstaltung von يدعيل; in der merkwürdigen Osiander'schen Tafel nennt der König zum Schluss seine „Busenfreunde" (דכרלבש) Martad und 'Adan Du Junʿim; مرثد kommt ebenfalls bei Ibn Chaldûn vor, statt ينعم der von demselben Stamme abgeleitete منعم; endlich نعم kommt als Eigenname Os. 28, 4 vor, und in ذو مران, ذو مروان mag ein Derivat der Wurzel דמר stecken; möglich dass ودب in وداب = ודאב („dessen Vater der Gott Vadd ist"; sehr häufiger Eigenname in den Inschriften) zu verwandeln ist. Endlich statt ذو الملك دثار möchte ich ذو الملك وثار vorschlagen; vgl. وثار der sabäischen Königslisten und den Beinamen ותר in den Inschriften.

Durch diese Uebereinstimmung der Denkmäler und der schriftlichen Ueberlieferung dürfen wir uns indess nicht verleiten lassen, der letzteren allzuviel Vertrauen zu schenken. Dieselben Inschriften zeigen, dass die Königslisten mehr als eine Lücke aufzuweisen haben. Auch der König Eleazus, der zur Zeit des Periplus das Weihrauchland beherrschte, fehlt. Unter diesen Umständen halte ich es auch nicht für gerathen eine chronologische Bestimmung der Königsreihe bei Ibn Chaldûn zu versuchen, obgleich derselbe zwei Synchronismen darbietet, nämlich den Zug des Du Aḥmâd gegen Persien zur Zeit Sapor II (308—380) und das Ende des hadhramautischen Reichs in Folge der abessynischen Invasion (ca. 530).

Der sonstige Inhalt der Stelle im Ibn Chaldûn reizt ebenfalls zu Betrachtungen an. Die Erzählungen von den Zügen nach Rûm, Fars und China verweisen wir wie billig in das Reich der Fabel, sie sind nach dem Vorbild der Sagen von den sabäischen Welteroberern Schammir, Afrîqîs, Dulqarnein etc. fabricirt und die Weltgeschichte weiss leider sonst Nichts von diesen ihren Thaten. Beachtung dagegen verdienen die unverfänglichen Notizen, dass dieser und jener König in Ma'rib und Ṣanʿâ, also im eigentlichen sabäischen Reich residirt habe[1]). Sprenger A. G. A. S. 301 sagt

1) Nach den Inschriften und Autoren ist bekanntlich Sabota, שבות, die Residenz von Hadhramaut.

„Sie [die Qabâyil von Hadhramaut] gründeten von Schabwat aus das Sabäerreich (§§. 249, 378)“. Die Inschrift H. 193 zeigt uns zwei Brüder, von denen der eine Hadhramaut, der andere Meʿîn beherrschte; der s. g. minäische Dialect, der wahrscheinlich in Hadhramaut, wo er sich bis auf den heutigen Tag im Mehri und Qarawi erhalten hat, seine eigentliche Heimath hat, scheint seine Verbreitung bis nach dem Djebel Jâm und an der Küste bis ʿAden und Abjan [1]) der Invasion von hadhramautischen Stämmen zu verdanken; doch scheint ein Rückschlag nicht ausgeblieben zu sein; in der Inschrift von Ḥiṣn Ghurâb, in der von den Einfällen der Abessynier die Rede ist, finden wir den sabäischen Dialect. Der Name ʿAlqamah Ḏu Qîfân in unserer Liste wird auch auf sabäischen Ursprung zurückzuführen sein, vgl. den bekannten Fürsten und Dichter, der zur Zeit der äthiopischen Occupation geherrscht haben soll (Ibn Doreid p. ٣١١ A. a; v. Kremer SA. S. 54 A.).

Hamza in der zu Anfang citirten Stelle berichtet, dass die sabäischen Tubbaʿkönige Hadhramaut mit ihrem Reiche vereinigt hätten, und nichts anderes scheinen die Worte im Beginn von Ibn Chaldûn's Bericht zu besagen, dass die Tubbaʿkönige über die Stämme von H. geherrscht hätten. Ich brauche nicht darauf aufmerksam zu machen, dass hiermit die Königsliste, die bis auf die äthiopische Eroberung hinabreicht, in geradem Widerspruch steht. Vielleicht wird die Lösung durch die Inschrift von ʿObne geliefert. Sie redet Z. 1/2 von „ihrem Herrn, Haiṯaʿîl ʿAlhân b. Ben'îl“ (מראשור | היתֿ[אל | ע]להן | בן | בנאל). Hiermit ist nach ähnlichen Stellen offenbar der Herrscher und König gemeint; täusche ich mich nicht, so heisst derselbe im Verfolg der Inschrift, Z. 3 Tubbaʿ Haiṯaʿîl (תבע | היתֿעאל) [2]). Demnach hätten über Hadhramaut ähnlich wie in Himjar ebenfalls Könige mit dem Titel Tubbaʿ geherrscht, ohne jedoch dass sie mit den Tubbaʿ von Saba identisch sind. Das Wort Tubbaʿ ist bis jetzt noch nicht genügend erklärt; inschriftlich ist es ausser an der eben besprochenen Stelle bis jetzt nur im N. pr. תבעכרב, vgl. ملكى كرب der Königslisten, constatirt; תבעם H. 43, 4 ist, wie es scheint, geographischer Eigenname. Osianders Ableitung vom neuhimjarischen Tubbaʿ „stark“ (d. Ztschr. X, 32 A. 1) ist recht ansprechend.

---

1) Vgl. die (einzige) Inschrift von ʿAden bei Hal. É. S. 196 und von Abjan Os. 37.

2) מכרב | חצֿרמת Z. 1 ist wohl schwerlich als Bezeichnung des Herrschers zu fassen; auch diesen Würdenamen finden wir in Saba wieder Fr. 9 = Hal. 50, 1; Fr. 10, 1. 12 = 13 = 14 = Hal. 673. 674. Fr. 29 46 = 49 Hal. 280 ff. Z. 1. Ebensowenig scheint der zum Schluss der Inschrift genannte Ben schems Ḏahi Jaschrahîl Ḏu ʿAzîz (zu Ḏahi vgl. Wrede S. 321, 2, zu ירעדֿם den Namen עדֿדם in den Inschriften von Majuk und Hammam in Hadhramaut im Journ. of the As. Soc. 1838 N. 9) Anspruch auf die Herrscherwürde zu haben.

Sonst möchte ich noch auf eine Notiz aufmerksam machen. Einer der letzten Könige Ilischaraḥ Ḏulmelik soll Trabanten und Gensdarmen eingeführt haben. Mir fällt dabei die Stelle des Plinius betreffend die Weihrauchzölle und Abgaben im Reich der Gebbaniten ein (h. n. XII, 64 Detlefsen): sunt et quae sacerdotibus dantur portiones, scribisque regum certae[1]). Sed praeter hos et custodes satellitesque et ostiarii et ministri populantur, d. h. „auch den Priestern und den Schreibern des Königs kommen gewisse Theile zu (von den Weihrauchladungen). Ausserdem werden sie aber noch von den Wächtern, Trabanten, Thürstehern und Dienern gebrandschatzt“. Ein treues Bild von orientalischer Staats- und Finanzwirthschaft, wie es sich mutatis mutandis bis auf den heutigen Tag in unsrer allernächsten Nähe erhalten hat; man braucht nur die ostiarii, scribae, custodes des Plinius mit Kapudji, Kiatib, Agha u. s. w. zu übersetzen. Der Erfolg dieses Raubbausystems war in beiden Fällen derselbe: der Ruin und schliesslich der Untergang eines mächtigen Culturstaates.

III.

Plinius H. N. VI §. 153 sagt: Gebbanitae pluribus oppidis, sed maximis Nagia et Thomna templorum LXXV. haec est amplitudinis significatio, d. h. „die Gebbaniten mit vielen Städten, unter denen Nagia und Thomna mit 75 Tempeln die grössten sind. Dies ist ein Massstab ihrer Grösse“, und wenige Zeilen darauf von Sabota, der Capitale von Hadhramaut, dass sie 60 Tempel in ihren Mauern einschlösse (Atramitae quorum caput Sabota LX templa muris includens). An diese Worte des Plinius erinnert man sich lebhaft, wenn man die Beschreibungen Arnaud's und Halévy's von den südarabischen Ruinenstätten mit ihren Tempeltrümmern und dann die Inschriften liest, die von den zahlreichen Göttern reden, deren Verehrung sie geweiht waren. In der That lässt sich schon eine erkleckliche Anzahl der letzteren zusammenstellen, mehr vielleicht, als dem Ausleger lieb ist, der in Verlegenheit geräth, wo er diese wesenlosen Namen unterbringen soll.

Es ist nicht meine Absicht noch einmal zu wiederholen, was

---

1) Diese „Schreiber“ kommen auch noch Os. 35 l. Z. vor: כל | שטרם | צעֿרם | סאר | [כ]ברם „jeder Schreiber, gross und klein“ (vgl. H. E. S. p. 170). Auch bei den Arabern hat sich eine Erinnerung an sie erhalten; Abu ʻAmr († 154 d. H.) bei Fresnel J. A. 1836 II S. 509 erzählt: „Tout ce que j'ai pu recueillir c'est qu' avant cette journée [de Khazaz] les gens du Yaman envoyaient chez le peuple de Nezar — un homme accompagné d'un scribe, et muni d'un tapis sur lequel il s'asseyait pour recevoir les tributs que le Yaman levait alors arbitrairement sur la postérité de Nezar, et les faire enregistrer par le scribe“.

von Osiander und anderen Gelehrten auf dem Gebiete der Mythologie der Inschriften vorgearbeitet worden ist. ʿAṯtâr, Schams, Almaqah, Sîn, Ḏu Samawî, Nasr u. A. sind bereits genügend bekannt und auf dem Feld der semitischen Studien, so zu sagen, populär geworden; über חאלב | רים ist im XXX. Bd. d. Ztschr. S. 25 ff. gehandelt, und, indem ich die Besprechung von אל, אלת, und אלה einer späteren Gelegenheit aufspare, erübrigt es noch einige bisher nicht recht erkannte oder übersehene di minorum gentium zu erörtern, in der Hoffnung, dass vielleicht Andere mir unzugängliches Material zu weiterer Erläuterung beibringen werden.

מתבנטין ist der Name einer Gottheit, welcher fast ausschliesslich in den Inschriften der Benât ʿAd-Stelen von Medînet Haram, مدينة هرم, erscheint, vgl. die Beschreibung der Ruinen bei Halévy Rapport etc. S. 29 und im Bulletin de la Société de Géographie 1873, 2 S. 582 ff. Die Inschriften sind fast sämmtlich gleichlautend; ich gebe sie nur in Uebersetzung:

Hal. 144: „Aus S. des 'Ausîl vom Volk von Raimân (ريمان), Gefährte des Îl und ʿAṯtâr, Knecht des Jaḏmurmelek und Witrîl hat [dies] geweiht dem מתבנטין | אבשפק im Namen des Wadd und Jedaʿsamah und der Götter von Haram".

Hal. 150: „Îl'aus S. d. Jefaʿ'îl vom Volke Raimân, Diener des Jaḏmurmelek und Witrîl und Îl und ʿAṯtâr von Ba'sân und Haram hat dies geweiht dem מתבנטין | אברצ̄ר, am Tage da er ..... in Verehrung des Jedaʿsamah und מתבנטין und Jaḏmurmelek und Witrîl."

Hal. 148. „Laḥm S. des Jiftaḥîl, Vater des Habrarîl und Haqâmîl und Abûkarib vom Volk אבמעת̄תר weihte dem מתבנטין | אבשור am Tage da er dem מתבנטין das Opfer فَرَع schlachtete, (s. Freytag s. v.) Becher (?) (מקדחם) an Zahl 50 ......" [1]).

Hal. 145. „Halakjafaʿ S. des ʿAmʿahar vom Volke Ḥâriṯ (חר̄ת) S'. k . t . n hat geweiht dem מתבנטין | צורעדן in Verehrung des מתבנטין und der Götter von Haram am Tage des Jaḏmurmelek und Witrîl", ebenso in der mir gänzlich unverständlichen Inschrift 151, wo ich nur das Opfer von dre Lämmern (ח̄רפם = خروف) Z. 9 f. erkenne.

Hal. 146. Gleichlautend mit 145, nur statt מ״ צורעדן steht מ״ אלהל.

---

1) Die كنية ist in den Halévy'schen Inschriften nicht selten ausser an den hier übersetzten Stellen (148, 2; 151, 2; 153, 2; 154, 1—2; 159, 2) noch 192, 1; 208, 2; 399, 1 (so st. שׂור zu lesen). Auch עם Onkel findet sich ebenso gebraucht 399, 1—2; 630, 3.

Hal. 153. „Jadkurîl S. des H . ḥ . w . d, Vater des Maʿdân, vom Volk אכדי hat geweiht dem הערן | מתבנטין in Verehrung des Jedaʿsamah und im Namen des מתבנטין und des Wadd am Tage des Jadmurmelek und Biʿattâr.

Hal. 154. „Ḥanbaṣ [1]) S. des Ḥalw, Vater des Natan [und] Ṣadaqjafaʿ, vom Volk Nuʿman, hat geweiht dem סחת | מתבנטין als etc.“ zum folgenden vgl. Praetorius Z. D. M. G. XXVI S. 747; Z. 22 ff. „und da er dem [Gott] von Qabdh und Wadd ein..... opferte, in Verehrung Almaqah's und des מתבנטין und des Jadmurmelek und des Biʿattâr und [der Stadt] Haram und Îlmunbiṭ etc.“

Hal. 159 „...... hat geweiht dem [א]בחמי | מתבנטין im Namen des ʿAttâr und des Wadd und Jedaʿsamah und der Götter von Haram und des Witrîl und [der Stadt] Haram“.

Hal. 155, 156 und 158 sind identisch bis auf den Namen der Gottheit, der die Stelen gesetzt sind; die Inschriften sind zwar arg verstümmelt, doch ergänzen sie sich gegenseitig vollständig:

„ʿAmʾânis S. des Kalb, ein Grosser von נ[ה]מתן (vgl. d. Ztschr. XXX S. 293, N. 15), Knecht des Witrîl hat [dies] geweiht dem:

155, 4: אב . . י
155, 5: א . . . י | מתב[נ]טין } zu ergänzen אב[חמ]י

Hal. 159, 5: ן ...... מתב[נט]ין, wahrsch. צירעד[ן] zu ergänzen „im Namen der Ḍât-Ḥimâ und des ʿAttâr von Baʾsân und der Götter von Haram und in Verehrung des Witrîl und Haram“.

Hal. 160 und 161: „Witrîl ירחן Sohn des Jadmurmelek, König von Haram hat dies geweiht dem מתבנטין“.

Hal. 162, 163 und 359, 5 (letztere Inschrift aus es-Sûd nennt Z. 2 „unsere Stadt Haram“, Z. 5 den König von Saba, gehört also ihrem Charakter nach zu den sabäischen Texten von Haram) wird מתבנטין angerufen.

Dieser wunderliche Name muss ein Compositum sein, da es eine semitische Wurzel בנט nicht giebt; und dies bestätigt sich sofort, durch Vergleichung von 189, 1: בריעב | וד | ונכרח | ומתבקבט „in Verehrung des Wadd und N . k . r . ḥ . und M . t . b . q . b . ṭ. (ähnlich 202, 1, wahrscheinlich auch 240, 1), letzterer Name ist, wie der Zusammenhang ergiebt, der einer Gottheit; ein ganz ähnlicher ist Hal. 344, 2 מתבמדגב, allerdings sind zunächst auch diese für uns unbekannte Grössen, deren Vergleichung indess zeigt, dass hier Composita mit מתב vorliegen, vielleicht darf man hierfür auch noch die Worte: ד[ב]ח | קבט | וו[דם] (Hal. 381, 2) „opferte dem K . b . ṭ . und dem Wadd“ anführen. Ich trenne also מתבנטין in מתב und נטין. Was bedeutet aber dies und die beiden andern Composita? Darüber kann ich gar keine Auskunft geben; ob der

1) Ein höchst interessanter Name, s. Sprenger Alte Geogr. Ar. S. 180 f.

erste Theil derselben appellativ ist, oder ebenfalls ein Göttername ist, oder ob der zweite Theil geographische Namen enthält, dass es also Namen wie בעלאום, דׇהרן, עַצרן | דׇת u. s. w. wären, die mit der Zeit selbständig geworden sind (wogegen freilich das קבט von 381, 2 spricht), das lasse ich noch unentschieden; denn weder die geographischen Lexica noch die Wörterbücher geben irgend wie den geringsten Anhaltspunct. Klarer sehe ich in Betreff der Epitheta, die auf מתבנטין folgen, nämlich אבשפק, אבשור, אבחמי, אברצו, צורעדן, העדן, אלהל, עתׇת. Es springt in die Augen, dass die ersten vier Composita mit אב „Vater" sind, und ich übersetze sie ziemlich sicher „Vater des Mitleids, des Rathes, des Schutzes, der Gnade", Namen, deren biblischer Klang mit Recht in Erstaunen setzt. Ein Umstand erregt mir allerdings Bedenken; nach dem Fehlen der Mimation würde man (die Namen für sich betrachtet) im zweiten Theil nur an Verbalformen denken. צורעדן wird man kaum von העדן trennen wollen; was ist das zweite aber für eine grammatische Form? Es kann nur eine Ableitung der 4. Conjugation sein, und zwar, wie ich vermuthe, von عدّ; um das zu übersetzen wüsste ich keinen rechten äquivalenten Ausdruck, etwa „der Ordner, der Gott, der die Dinge lenkt"; צורעדן = صور عِدّان „Bild der Zeit", ein Ausdruck, der an das in letzter Zeit viel besprochene hebräisch-phönicische סן erinnert; oder ist صوّار zu lesen? wer weiss was für ein Stück sabäischer Theologie in diesen Ausdrücken steckt, wenn nicht vielleicht nur die Phantasie des Auslegers diese Dinge schaut. Vgl. indess auf einer Palmyrenischen Inschrift bei Vogüé Inscr. Sem. S. 53 עדנא טבא = Ἀγαθὴ Τύχη. Soviel geht mit Sicherheit aus diesen Ausdrücken hervor, dass מתבנטין eine männliche Gottheit bezeichnet; אלהל, wenn nicht verschrieben, kann nur ein Compositum mit אל sein, „Gott des Schreckens"? [1]) Das Wichtigste aber ist עתׇת; dies ist offenbar das bislang vergebens gesuchte Wort, welches in zahlreichen zusammengesetzten Eigennamen erscheint, und gewöhnlich als Abkürzung von עתׇתר genommen wird; H. Lenormant hat sich dagegen erklärt, wie ich aus Praetorius Beitr. 2 H. S. 2 ersehe, ohne, wie es scheint, diese Stelle gekannt zu haben; er zieht den aramäischen עתר zur Vergleichung herbei, und die Lautverschiebung wäre ganz regelmässig wie עתׇתר zu עתר. Allein der Umstand, dass diese Eigennamen so zahlreich sind, erregt gerechte Bedenken, wogegen der עתׇתר bekanntlich am häufigsten

---

1) Vgl. was Freytag s. v. هولة über altarabische Gebräuche beim Schwören hat.

genannt wird; ich halte das עתת in den Eigennamen wie hier, wo es allein steht, für eine Abkürzung von עתתר; diese vollere Form kommt bis jetzt nur in zwei Zusammensetzungen vor, nämlich עבדעתתר auf der von Levy, Gemmen und Siegel etc. unter Nr. 5 nach Lenormant bekannt gemachten Gemme, und in dem wahrscheinlich verschriebenen אבמעתתר 148, 4, vgl. אֲבִימָאֵל Gen. 10, 28. Wir wären somit berechtigt den מתבנטין und ʿAttâr für ein und dieselbe Gottheit zu halten; es spricht nicht dagegen, wenn neben מתבנטין auch noch עתתר angerufen wird wie eine verschiedene Gottheit; für diesen Gebrauch lassen sich Analogien aus den Inschriften anführen, und die Geschichte aller polytheistischen Religionen hat Beispiele für diese zum Theil in historischer Zeit stattfindende Abzweigung neuer Göttergestalten aus den alten, die dann oft in Vergessenheit gerathen; ich erinnere nur an den ägyptischen Serapis, an Harpocrates, Harwer u. a. m., um von den Resultaten der indogermanischen Mythenforschung zu schweigen. Ist diese Vermuthung richtig, so könnte man Hal. 417, 2 ע[תתר | מת]בקבם resp. מת]בנטין ergänzen.

קינן. Hal. 4 aus Ṣanʿâ Z. 2: אלה[ה]מו | קינן | אלחשא „ihren Gott Qainân . . . .“; Prid. 6 = Praet. Z. D. M. G. XXVI n. 9 „אמתון Magd der Banû Ḥizfâr hat [dieses] dargebracht seinem Gotte (אלההו sic, wohl Versehen des Steinmetzen st. אלההמו) Qainân, dem Herrn von Autân für ihre Erhaltung“. Praetorius' Auffassung weicht in mehren Puncten ab, aber קינן kann appellativ nur „unser Knecht“ bedeuten; ebensowenig kann ich Prideaux' Deutung von אותן als appellativ = አውታን፡ (a. a. O. S. 338) beitreten. Man vergleiche den hebr. קֵינָן.

תון. Der Name שערתון Hal. 43, 1 und Inschrift von Zafâr Z. D. M. G. XIX S. 180 A. Z. 3 enthält nach der Analogie von שערשמס, שרויד, שערחאלב u. s. w. im zweiten Theile einen Götternamen; der Name אמתון in der soeben besprochenen Inschrift „deren Mutter die T . w . n. ist“, vgl. phönicisch אמעשתרת, würde beweisen, dass תון eine weibliche Gottheit ist.

חגרם | קחם. Hal. 24 (Ghaimân): | בית | בעדנם | ושימהמו | חגרם | קחם „im Namen der Dât Baʿdân und ihres Herrn des Ḥagr Qâch“ (? ?); 29, 2 so zu lesen statt חלצם | קח; 35, 2, 39 und 41 sind Bruchstücke und enthalten dieselben Worte wie 24. Cruttenden Ṣanʿâens. 1, 8: ול | ש]עדהמו | חגרם אתמ[ר]ם שפקם '[ה]נאם וגר״. An den parallelen Stellen aus den Osianderschen Inschriften z. B. 11, 6 steht da, wo wir hier חגרם lesen, אלמקה; ich übersetze also die angeführten Worte „und weil Ḥagr sie beglückt mit reichlichen, gesunden Früchten u. s. w.“ Was aber der Zusatz קחם bedeuten mag weiss ich nicht; vgl. חאלב | רימם. Bei Krehl Vorisl. Rel. S. 73 finde ich: „Auf Steincultus lässt auch der bei Ibn Doreid S. 237, Z. 4 v. u. vorkommende Name عبد الحجر schliessen“. Bei Sprenger, Leben und Lehre des Mohammad 3, 510

finde ich einen Mann aus dem Stamm Ḥâriṯ b. Ka'b in der Landschaft Neǵrân mit Namen 'Abd-al-Ḥaǵar, wozu in der Anmerkung hinzugefügt wird „Sein Name wird auch 'Abd-Ḥigr ausgesprochen; Mohammed nannte ihn 'Abd-Allah".

יעֿתֿ = يغوث. Ueber ihn Osiander Z. D. M. G. VII, 474; Sprenger, Leben Moh. 3, 362 A. G. A. S. 285; nur mit Bedenken ziehe ich Hal. 615, 4 an: בתֿ . | עבד | יקמאל, l. [י]עֿתֿ ¦ עבד ? Z. 20: ילנתֿ | כררין, l. יעֿתֿ | כררין; Z. 30 steht יעֿעת | כררין, wo also wahrscheinlich יעֿותֿ zu lesen ist. Die Bâ Jaghûṯ, und eine Familie 'Abd el Jaghûṯ existiren noch heutzutage in Hadhramaut, Wrede's Reise S. 145 und 164, ebenso hat sich der Name des mit dem يغوث oft zusammengenannten يعوق bis auf den heutigen Tag erhalten. „La colline en face de la ville [de Ghaymân] est appelée „Djebel-Yaouq", ce qui est notoirement le nom d'une idole arabe", Halévy Voyage au Negran p. 31; in den Inschriften hat er sich noch nicht angefunden.

עמאנשׂ = عُمْيَانِس. So schreiben die Lexicographen und Jâqût (s. v.) nach Abu 'l-Mundir, die von ihm zu berichten wissen, dass dies ein Idol der Chaulân oder eines Zweiges derselben war; woher es das Glück hatte den muslimischen Autoren bekannt zu werden, sieht man jetzt aus Sprengers Werk über Mohammed 3 S. 457: „Im November 630 kamen zehn Abgeordnete vom Gebirgslande Chaulân in Südarabien nach Medina, um dem Propheten zu huldigen. Im Lauf des Gespräches fragte er sie nach ihrem Götzen 'Amm Anas." Sie erzählten darauf ausführlich, wie sie demselben lange Zeit ihre ganzen Heerden und Saaten geopfert, so dass ihr ganzer Stamm schliesslich verarmte; wie sie neben ihm Allah zurückgesetzt; wie sie ihm ihre Processe vorgetragen, und er durch Orakel dieselben zu entscheiden pflegte. Man lese die interessanten Einzelheiten bei Sprenger selbst nach.

Der Name عُمْيَانِس schien so seltsam, dass man schon an persischen Einfluss dachte; die Form عَمّ أَنَس aber sieht schon weniger ungeschlacht aus, und die himjarische Form, die beiden zu Grunde liegt, עמאנשׂ, ist ein ächt altsüdarabisches durch zahlreiche Analogien gestütztes Compositum; so haben wir עמאמן, עמאמר, עמדרא, עמשפק, עמשמע, עמצדק, עמעהר, עמכרב, עמיתע, עמידע, עמדהר sämmtlich mit عَمّ „väterlicher Oheim" zusammengesetzt (s. Praetorius Beitr. 2 H. S. 25) und — das einzige bis jetzt aufgefundene Compositum mit אנשׂ — jenes von uns vorausgesetzte עמאנשׂ Hal. 155 (= 156 = 158) 176, 1. 243, 10. 244, 1. 417, 1. 450, 2. 452, 3. 464, 4. 615, 9—10; עמאנשׂ wird عميانس transscribirt, oder vielmehr عمي أَنس, wie עמכרב عمي كرب, מעדכרב معدى كرب,

מלככרב ملكى كرب. Aber wenn auch die Identification von עמאנס und عميانس lautlich durchaus keinen Bedenken unterliegt, so fragt sich doch, wie es zu erklären ist, dass derselbe Name in den Inschriften als menschlicher Eigenname, in der Tradition aber als der eines Gottes erscheint? Es wird wohl das wahrscheinlichste sein, dass wir hier das Beispiel eines göttlich verehrten Menschen zu constatiren haben; diese Ztschr. Bd. XXX S. 39 habe ich versucht, dieses religionsgeschichtlich merkwürdige Factum von anderer Seite zu begründen, ohne dass ich mir die entgegenstehenden Bedenken verhehlte; ich suchte vorzüglich darzuthun, dass der Name תאלב|רים durchaus den Charakter eines menschlichen Namens trüge, und hierin gleicht ihm der עמאנס عمى أنس. — Wie dem auch sein mag, die von Sprenger mitgetheilte Tradition scheint Thatsachen zu berichten; das Weihen von Heerden, Saaten, Palmen, die grossen Opfer etc. werden oft in den Inschriften erwähnt; der „Allah" aber sieht verdächtig aus, und war in dieser Gestalt und Auffassung den Himjaren fremd.

יללל = يا ليل, vgl. Osiander a. a. O. 492, im Eigennamen יללל | שהר (علم اسنادى) „er rühmt den Jalîl" Hal. 504, 12, von Praetorius Beiträge 3 H. S. 35 glücklich erkannt; in der Inschrift von Ḥiṣn Ghurâb Z. 3 ist יללם Eigenname eines Menschen. Die inschriftliche Schreibung widerlegt Wetzsteins Vermuthung (Ausgew. Inschr. S. 363), dass es ein Compositum mit إيل sei.

הבס. Ed-Dâbir Hal. 624 „. . . karib, Grosser von Aqiân (כבראקינם) [Sohn des] . . . hat geweiht dem הבס . . . . ." 625 הבס | שרחד l. הבס | שרחב, ein Compositum wie שרחבאל, letzteres also nicht = شرح بيل (so Neschwân, Wetzstein, Prideaux); 626 und 627 „Jatha'ʼamir Witr König von Saba, S. des Jeda'îl Ḍirrîḥ hat dies erneuert dem הבס". Es kann keinem ernsthaften Zweifel unterliegen, dass dies הבס = הובס sei, einem ebenfalls sabäischen Gott, den wir aus Fr. 32 55, 4 56, 11 Os. 33, 1 kennen.

Die דת | חמים, דת | בעדן und דת | צרן, welche wir aus den Fresnel'schen und Osiander'schen Inschriften kennen und die vermuthlich sämmtlich Permutative für שמש sind, erhalten in den Halévy'schen Inschriften neue Analoga: דת | אח[מם 350; דת | ברן 176, 2; דת | נשק 177 178 465, 6, 7 und 11 535, 19; seltner sind die mit ד gebildeten Namen, דגרבם, דקבץ statt עתתר und Hal. 25 = 33 דמחד | שוע „Priester des Ḏu M . ch . ḏ."

Die folgenden Namen führe ich hiermit ausdrücklich als unsicher an. הללאלי | אלההו 359, 5; אסדשפק Eigenname 615, 3 „der [göttlich verehrte] Löwe hat Mitleid"?, vgl. Praetor. Beitr. 2 H. S. 16 und Os. Z. D. M. G. VII, 470; עבדאסם 344, 5 „Knecht des . . . ." אסם kommt noch Hal. 62, 8 und Reh. VI, 11: מהרגת|אסם

vor; an letzterer Stelle scheint es wirklich, vgl. בת aus בנת, aus אשם entstanden. اوال ist nach dem Qâmûs (s. Osiander a. a. O. 499) Idol der Banu Taghlib und der Bekr b. Wâ'il; Osiander macht auf die in Ortsnamen enthaltenen Götzennamen, wie z. B. in ذات الحمام aufmerksam; vgl. דחאל Os. 27, 1?

IV.

Die ersten Copien himjarischer Inschriften, welche nach Europa gelangten, sind bekanntlich die Seetzen'schen, welche im zweiten Bande der Fundgruben des Orients publicirt wurden (s. Wellsted's Reisen von Rödiger II S. 369). Jetzt sind sie, wie es scheint, wiederum der Vergessenheit anheimgefallen, obgleich sie, abgesehen von dem Werth der Curiosität, den sie besitzen, auch noch aus andern Gründen unser Interesse in Anspruch nehmen.

Dieselben sind nämlich, soviel ich sehe, die einzigen Inschriften, die man bisher aus Ẓafâr und Mankat, den beiden alten Metropolen des himjarischen Reiches, kennt; nach Seetzen hat, was sehr zu bedauern, kein Reisender wieder diese Gegend besucht. Auf unbekanntem Wege gelangte Subhi Pascha in den Besitz noch einer Inschrift von Ẓafâr; eine an Osiander geschickte Abschrift ging verloren und da auch Subhi Pascha die seinige nicht wieder finden kann, so ist man auf die d. Ztschr. XIX S. 180 gegebene Transscription beschränkt. So klein sie ist, so ist sie doch nicht unwichtig durch die Nennung des „Herrn Karibael": *Χαριβαήλ* nennt der Periplus den König, der zu seiner Zeit in Ẓafâr residirte.

Von den Seetzen'schen Inschriften ist leider nur eine einzige brauchbar; ausser dem Wort שרח sind in N. I nur einzelne Buchstaben als himjarische zu erkennen; N. II besteht aus fünf Monogrammen, von denen eines sich deutlich als קשב (vgl. קשבת Eigenname Os. 20, 2) auflöst; N. V besteht aus den Buchstaben קחכר, womit ich indess nichts anzufangen weiss; N. IV kaufte Seetzen an, und das Facsimile, welches davon a. a. O. publicirt ist, ist recht sorgfältig angefertigt; nur hielt Seetzen, der von himjarischer Schrift Nichts wusste, die Höhlungen für die Buchstaben, und fertigte demnach die Zeichnung an, auf der einem diese Höhlungen als schwarze Buchstaben entgegentreten; auf dieser Zeichnung erkennt man in Folge dessen nur einzelne Charaktere. Schlägt man indess das umgekehrte Verfahren ein, d. h. zeichnet man die Buchstaben schwarz, so erhält man eine vorzügliche Copie der Inschrift, auf der sogar die kleinsten Buchstabenfragmente erkennbar sind.

Man liest ohne Anstoss:

..... י]נעם | מ . .
.... ת | ינק | מל]ך
ש]רחבאל | יכף | מ .
.. והקשבן | ותו .
. . . .

Die Ergänzung Z. 2 E. מלך] scheint mir ziemlich sicher: das ihm voraufgehende ינף, ينوف erscheint in den Inschriften als Beiname dreier Samahʿalis, nämlich:

1) דמרעלי | בן | שמהעלי Fr. XII, XIV, XLIII, XLVI, XLIX Hal. 673. 674;

2) יתעאמר | בן | ינף | שמהעלי H. 45, 1;

3) דרח | ידעאל | בן | ינף | שמהעלי H. 338. 339;

unbestimmt welcher, H. 665; vielleicht auch noch Reh. III, 1 [1]).

In der Ueberlieferung kommt dieser Beiname ebenfalls vor. Der Vorgänger des Ḏu Nuwâs heisst bei Ibn Chaldûn (ed. Bulâq II S. ٥٩) لخيتعة, wozu am Rande bemerkt wird: قوله لخيتعة وقيل اسمه لخيعة بن ينوف وهو فى القاموس قاله نصر; schon Fresnel Recherches etc. S. 37 citirte den Namen لخنيعة تنوف aus der hist. imp. vetust. Joctan. p. 102, und bemerkte, dass statt dessen لخنيعة بن ينوف zu lesen sei; I. Isḥaq steht mir nicht zu Gebote [2]). Auch .Osiander Z. D. M. G. XIX, 263 spricht hierüber. In der That scheint es, dass statt تنوف jedenfalls ينوف zu emendiren ist; sollte nicht in dem لخيتعة, لخنيعة, لخيعة der Ueberlieferung ein לחיעתת (vgl. Z. D. M. G. XXX S. 676) stecken? Der Zufall will, dass in unsrer Inschrift dem ינף ein ת noch vorausgeht, und wer weiss, ob nicht ein missgünstiges Geschick hier einige historische Namen vernichtet hat. — In den Genealogien der südarabischen Sage finde ich noch „Nôfan", „Nûf (Jerûf)", Anuf (v. Kremer S. 77, 95, 101), von denen der zweite wohl identisch mit ينوف ist.

Endlich der Name שרחבאל, der in der Sage so häufig uns begegnet, findet sich hier erst zum zweiten Male wieder; die andere Stelle, an der er vorkommt, ist die grosse Inschrift von Ḥiṣn Ghurâb Z. 1.

יכף Z. 3 ist *ἅπαξ λεγόμενον*; ebenso הקשבן Z. 4 (— die Lesung ist nicht ganz sicher —); vgl. קשבת Os. 20, 2.

---

1) Auch in den Lenormant'schen Inschriften von Abjan kommt der Name ינף mehrfach vor; doch kommen diese für mich nicht in Betracht.

2) Derselbe hat لخنيعة ينوف (S. 19, Z. 9 Wüstenf.). D. Red.

Mythologische Miscellen.

Von

Dr. J. H. Mordtmann jr.

I.

Ammudates Elagabalus.

Commodianus aus Gaza in Palästina gebürtig schrieb um die Mitte des dritten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung, nachdem er zum Christenthume übergetreten war, zwei metrische Streitschriften gegen Heiden und Juden, die nicht nur für Theologen durch ihren Inhalt und für Metriker durch die Behandlung des Hexameters in der Manier Fischarts wichtig sind, sondern auch für die Geschichte der heidnischen Religionen in jener Zeit sonst unbekannte Daten liefern; dass der Verfasser um diese Zeit gelebt und in Palästina, wird mit sehr triftigen Gründen angenommen, gegen die ich nichts einzuwenden hätte (Teuffel R. Literaturg. 361; Ebert Abh. der K. Sächs. Ges. d. W. 5, 386 ff. und 414). Das erstere Werk, die Instructiones, besteht aus kürzeren oder längeren Gedichten mit acrostichischer Anlage und handelt zum Theil von verschiedenen Gottheiten, deren Verehrung es in der gewöhnlichen Manier der Apologeten lächerlich zu machen sucht; darunter befindet sich eins, welches auf ganz unerwartete Weise Licht bekommen hat und für altarabische Religion nutzbar geworden ist; ich meine das achtzehnte, überschrieben de Ammudate et Deo magno; ich setze es hierher:

Diximus iam multa de superstitione nefanda
et tamen exequimur, ne quid praeterisse dicamur
Amudantemque (l. Ammudatemque) suum cultores more colebant.
magnus erat illis quando fuit aurum in aede
5 mittebant capita sub numine quasi praesenti.
ventum est ad summum ut Caesar tolleret aurum
defecit numen aut fugit aut transit in ignem
auctor huius sceleris constat, qui formabant (l. formabat) eundem.
tot viros et magnos seducit false prophetans
10 et modo reticuit qui solebat esse divinus.

erumpebant enim voces quasi mente mutata
tamquam illi deus ligni loqueretur in aurem.
dicite nunc ipsi si non sunt numina falsa
ex eo prodigio quod perdidit ille propheta?
15 oblitus est iste prophetare qui ante solebat
monstra adeo ista ficta sunt per vinivoraces.
audacia quorum damnabilis numina fingit.
gestabant enim et aruit tale sigillum.
nam et ipse silet nec ullus de illo prophetat
20 omnino sed vos ipsos perdere vultis.

Es ist wirklich ein Wagniss, diesen barbarischen Text, den der naive Herausgeber mit allen Fehlern der Handschrift hat abdrucken lassen (mir steht nur die Ausgabe von Schurzfleisch a. 1706 zu Gebote), zu übersetzen und zu verbessern zu suchen; aber ein Verständniss ist sonst unmöglich.

„Wir haben schon Viel vom schändlichen Aberglauben geredet, und doch wollen wir es zu Ende führen, damit man nicht sagt, dass wir etwas übergangen. Auch ihren Ammudates verehrten die Verehrer nach Gebrauch (? Ammudatem, quem suo etc.?). Er galt für sie als grosser Gott, so lange er als goldne Bildsäule im Tempel stand(?). Sie neigten ihr Haupt, wie vor einer gegenwärtigen Gottheit. Es dauerte so lange, bis der Kaiser das Gold (die goldne Bildsäule?) wegnahm. Die göttliche Kraft hat aufgehört oder ist gewichen oder ins Feuer gegangen. Urheber des Frevels, war der der ihn bildete(?). So viele und grosse Männer hat er durch Lügenprophezeiungen verführt und eben schweigt er still, der ein göttlicher Weissager zu sein pflegte. Denn es ertönten Stimmen wie im Wahnsinn, als ob ihm der hölzerne (? da aber dieser von Gold war, so ist wohl lingua „mit seiner Zunge" statt ligni zu lesen) Götze ins Ohr redete. Sagt nun selbst, ob es nicht falsche Götzen sind nach jenem Wunder . . . . . Er, der es vorher pflegte, hat das Prophezeien verlernt; so sehr sind jene Ungeheuer von den Weinsäufern erlogen, deren verdammungswürdige Frechheit die Götzen erdenkt . . . .[1]). Jetzt (l. nunc st. nam?) schweigt er selbst und keiner prophezeit von ihm überhaupt; aber ihr wollt selbst euer Verderben".

Aus dem Gedichte geht Nichts über die Heimath des Gottes hervor, aber es lässt sich von vorn herein erwarten, dass es einer von den syrischen Göttern war, die um diese Zeit überall im römischen Reich eifrige Verehrer fanden, wie der Juppiter Dolichenus, die Diasura, der *Ζεὺς Βῆλος* von Apamea u. s. w.; sein Priester betrieb ein schwunghaftes Orakelgeschäft, wie ähnliches von der Venus

1) In Ermangelung eines Besseren vermuthe ich vs. 18: gestabat enim et habuit tale sigillum „er (d. h. der Priester) trug und führte ein solches sigillum bei sich", sigillum bezeichnet ein Miniaturgötterbild; ich kann nicht umhin an die Urim und Tummim zu erinnern.

Aphacitis, dem Juppiter von Heliopolis und dem Mondgott von Carrhae berichtet wird. Irgend ein Kaiser, vielleicht Macrinus, schickte seine goldene Statue in die Münze und damit hatte die Weissagerei ein Ende.

Ungefähr aus derselben Zeit wie das Gedicht des Commodianus stammt eine am entgegengesetzten Ende des römischen Reiches, zu Szőny an der Donau in der ehemaligen Pannonia Superior, aufgefundene Inschrift, Corp. Inscr. Latt. III 4300; sie ist nicht mehr vorhanden, und ihr Gewährsmann hat sich noch dazu den Spass gemacht, ihr einen unechten Schluss anzuhängen; aber der erste Theil ist unzweifelhaft echt, er lautet:

DEO SOLI ALAGABA[*lo*
AMMVDATI MILLEGIAD
BISPFCON . . . .

„Dem Sonnengott Alagabalus Ammudates der Soldat der Legio prima Adiutrix bis pia felix . . . ."

Die Wichtigkeit dieser Inschrift leuchtet sofort ein, denn über den emesenischen Gott Elagabalus sind wir von andrer Seite genügend unterrichtet.

Im J. 218 wurde Macrinus, der Mörder und Nachfolger des Caracalla, als er sich in Antiochia nach dem schimpflichen Ausgange des Partherkrieges aufhielt, durch einen Militäraufstand, erregt von den zurückgesetzten Verwandten seines Vorgängers, gestürzt; sein siegreicher Gegner, der Priester des emesenischen Sonnengottes, wurde unter dem Namen des M. Aurelius Antoninus [1]), dem Namen seines angeblichen Vaters Caracalla, als Kaiser vom Heer und dem Senat anerkannt. Aber die Geschichte kennt ihn meist nur unter seinem Spitznamen Elagabalus oder Heliogabalus. Woher dieser stammt, darüber lassen uns die Historiker nicht in Zweifel.

Vita Heliogab. 1: „Heliogabalus war der Priester des Sol Heliogabalus oder Juppiter Heliogabalus" und gleich darauf „er hiess vorher Varius, hernach Heliogabalus, weil er Priester des Heliogabalus war, den er aus Syrien mitgebracht und dem er in Rom einen Tempel baute". Victor de Caesar. c. 23: „es kam auf den Thron M. Antoninus, Sohn des Bassianus, der nach dem Tode seines Vaters aus Furcht vor Nachstellungen in das Heiligthum des Sol, den die Syrer Heliogabalus nennen, als Asyl geflohen war und davon Heliogabalus hiess"; vgl. auch epit. c. 23; danach die Historia Miscella p. 228 ed. Eyssenhardt.

Also hiess der Kaiser so nach dem Gotte, und zwar war es ein Spitzname (vgl. vit. c. 10 cum hic Varius et Heliogabalus et ludibrium publicum diceretur), der seinen Weg von der Gasse in die Literatur genommen, und aus den Schriften der plebeischen

---

1) Seine Namen vor der Thronbesteigung waren Varius Avitus Bassianus.

Scriptores Historiae Augustae, in die Geschichte [1]); Dio Cassius, der feingebildete Senator, nennt ihn, wohl noch unter dem frischen Eindruck der von ihm erlittenen Beleidigungen, Sardanapal, Pseudoantoninus u. s. w. Schon etwas correcter nennen ihn Herodian, Victor, Cedrenus, Zonaras: Bassianus Aurelius Antoninus Varius Avitus; allein richtig Eutropius, Cassiodor, Orosius und Zosimus: M. Aurelius Antoninus; und so heisst er auf allen officiellen Schriftstücken, Münzen, Inschriften u. s. w., die wie billig weder seine Privat- noch seine Spitznamen nennen.

Was die Schriftsteller von seinem Gotte und dessen Cult zu berichten wissen, beschränkt sich auf Folgendes.

Elagabalus hiess mit seinem einheimischen (phönicischen sagen Herodian 5, 3, 4; Vita Macr. c. 9; Victor de Caess. 23; syrischen Victor epit. c. 23) Namen der in Emesa hoch verehrte Sonnengott (so Dio Cass. 78, 31; Herodian 5, 3, 4; Vita Macr. c. 9; Victor de Caess. 23 und Epit. c. 23; vita Heliog. c. 1: fuit autem Heliogabali vel Jovis vel Solis sacerdos; c. 17: praeter aedem Heliogabali dei quem Solem alii, alii Jovem dicunt); nicht nur die Eingebornen verehrten ihn, sondern auch die Satrapen und Könige des benachbarten Partherreiches weihten ihm jährlich kostbare Weihgeschenke (Herodian ibid.). Sein Tempel strotzte von Gold und Silber und Edelsteinen, und der weithin sichtbare Giebel desselben überragte die Berghäupter des Libanon (Rufus Festus Avienus 1089 f); das Bildniss des Gottes aber glich nicht den griechischen und römischen Götterbildern, sondern war ein anikonischer kegelförmiger Meteorstein von schwarzer Farbe (Herodian). Sein Priester umtanzte dasselbe in seidene oder Purpurgewänder gekleidet, geschmückt mit Stirnbinde und Tiara, und sang zum Klange von Flöten und Springen „barbarische" Oden (Herodian 5, 3, 5; 5, 3 ff.; 5, 6 ff.; Dio 79, 12). Nach dem Tode des Caracalla hatten sich Avitus und Alexander Severus, die beiden späteren Kaiser, zum Schutz vor Nachstellungen in den Tempel geflüchtet, und dienten dort dem Gotte als Priester, wie es ihr Urgrossvater Bassianus gethan (Herodian 5, 3, 4; vit. Heliog. c. 2: Victor de Caess. 23 u. ep. 23), bis die meuterischen Soldaten des Macrinus den Heliogabalus auf den Thron erhoben; die Orakelsprüche des Gottes hatten den günstigen Erfolg schon vorausgesagt (Dio 78, 31). Jetzt begannen goldene Tage für den emesenischen Fetisch; schon von Nicomedien aus, wo er die Orgien desselben in ausschweifendster Weise feierte, schickte der neue Kaiser dem Senat eine Abbildung, die ihn darstellte, wie er dem Gotte opferte, und den Befehl, denselben von jetzt an vor allen andern Göttern anzurufen (Herodian 5, 5, 6 ff.; Dio 79, 11). In

---

1) Ausser den im Texte angeführten Schriftstellern nennen ihn Ammianus Marcellinus: Antoninus Heliogabalus (p. 361 Val.), die Paschalchronik (1, 493 ed Bonn), die vita Heliog. c. 17, 4 und vita Alex. Sev. c. 1: Varius Heliogabalus; andere: Aurelius Antoninus Heliogabalus (Cedrenus I 449).

Rom angelangt, baute er ihm gleich verschiedene Tempel, auf dem Palatin und sonst, auch wurde das Heiligthum der Faustina in einen solchen verwandelt (vita Heliog. c. 1 u. 3; vit. Ant. c. 26, 9). Er vermählte ihm die Vesta und die Astarte von Carthago (Herodian; Dio 79, 12) und zwang Senat und Ritterschaft den Opfern beizuwohnen, bei denen er selbst als Priester fungirte und wobei Hekatomben von Stieren und Amphoren des kostbarsten Weines dem Gotte zum Opfer fielen (Herodian ib.). Den Meteorstein der pessinuntischen Göttermutter und das Palladium, sowie ähnliche anikonische Götterbilder vereinigte er im Heiligthum des Elagabalus (vita Heliog. 3, 4; 7, 5). Das Hauptfest aber war die Ueberführung des Gottes vom Palatin nach dem Tempel in der Vorstadt (Herodian 5, 6, 6 ff.), die um die Mitte des Sommers (*ἀκμάζοντος θέρους*, also wohl um die Sommersonnenwende) gefeiert wurde. Der Gott fuhr auf einem von sechs Schimmeln gezogenen Wagen, beladen mit allen möglichen Kostbarkeiten, und der Kaiser selbst lenkte ihn, während das Volk durch Geldspenden und Schauspiele belustigt wurde. Auch noch andere Ungeheuerlichkeiten werden vom Kaiser berichtet, die er als Priester seines Gottes vornahm [1]). Sein Schicksal entschied auch das des letzteren; er wurde überall „hinausgeworfen", wie Dio sagt (79, 12), und musste in seine Heimath zurückkehren, wo wir ihn noch später wiederfinden werden.

Die gleichzeitigen Denkmäler bestätigen die Berichte der Schriftsteller vollkommen; auf den Münzen (Eckhel D. N. VII 253 ff.) nennt sich der Kaiser *SACERD(os) DEI SOLIS ELAGABAL(i)* (Cohen t. III Él. 116—119, 222 u. 223 Suppl. n. 8), *INVICTVS SACERDOS AVG* (36—38 166 u. 167 Suppl. 2) und *SVMMVS SACERD AVG* (n. 134 Suppl. 12); die Abbildungen dazu sind höchst merkwürdig, der Kaiser erscheint sehr häufig gehörnt und mit einem Cypressenzweige in der Hand (n. 36, 116 ff. und die Berichtigung von n. 223 unter den Zusätzen); letzteres Attribut erinnert gleich an die Bedeutung der Cypresse im orientalischen Cult, vgl. F. Lajards berühmte Abhandlung; andere meist mit der Umschrift *SANCT(o) DEO SOLI ELAGABALO* oder *CONSERVATOR AVG* zeigen den kegelförmigen Stein auf einem Viergespann, welches mit vier Sonnenschirmen (nach Cohen: „IV perticae, quarum singulis impositus lapis conoidicus minor" Eckhel) geschmückt ist; vor ihm ein Adler (n. 7, 15, 126—129 suppl. 9). Auf einer Ferentiner Inschrift nennt sich der Kaiser sa]cerdos a[mp](lissimus) invicti Solis Elagaba[li (Orelli 7414 a, Bd. 3. S. 497) und ebenso auf einem Militärdiplom (Corp. I. Lat. 3 S. 892).

Vermuthlich in die Zeit des Elagabalus fallen die Inschriften

1) Dio erzählt es als etwas Unerhörtes *ὅτι τὸ αἰδοῖον περιέτεμεν καὶ ὅτι χοιρείων κρεῶν ὡς καὶ καθαρώτερον ἐκ τούτων θρησκεύσων ἀπείχετο* (79, 11); Herodian berichtet 5, 6, 9 *τούτων* (d. i. *χοίρων*) *ἀπείχετο Φοινίκων νόμῳ*.

Or. 2161 gesetzt dem Ti. Julius Balbillus, Priester des Sol Alagabalus und Or. 1940, eine Weihinschrift an den Gott. Aus der vita Heliog. c. 17, 8 scheint zu folgen, dass zur Zeit ihres Verfassers (Anf. des 4. Jh.) noch ein Tempel des Elagabalus stand. Das Fehlen aller sonstigen Denkmäler bestätigt die Angabe des Dio, dass mit dem Sturze des Kaisers der Cultus desselben überall verschwand; dass er aber in Emesa, wohin man den Stein zurückgebracht haben muss, fortblühte, beweisen folgende Thatsachen.

Unter Alexander Severus erhob sich in Emesa ein Gegenkaiser L. Julius Aurelius Sulpicius Uranius Antoninus, ein Mensch von niedriger Herkunft, der aber doch sich so lange behauptete, dass er Münzen schlagen konnte, von denen einige auf uns gekommen sind; die mit griechischer Umschrift (Eckhel VII 288f. Mionnet V 230) zeigen auf dem Rev., 1. mit der Umschrift *EMICΩN KOΛΩNI[AC* einen sechssäuligen Tempel, in welchem sich ein kegelförmiger Stein befindet, 2. mit der Umschrift *ΔHMAPXEΞOY CIAC EMICA* einen Adler mit ausgebreiteten Flügeln, einen Kranz im Schnabel. Noch wichtiger sind die lateinischen von Cohen publicirten (Bd. IV und Bd. VII 241); den Rev. der einen mit der Umschrift *CONSERVATOR AVG* (abgeb. pl. III) beschreibt derselbe wie folgt: „Pierre conique entourée de draperies; en dessous, un objet qui paraît être la représentation des parties sexuelles extérieures de la femme [sehr zweifelhaft]; de chaque côté, un parasol"; den einer zweiten mit gleicher Umschrift „Quadrige au pas à gauche, sur lequel est la pierre conique Elagabal, ornée d'un aigle et flanquée de deux parasols (also ganz wie auf den Elagabalmünzen, die syrischer Fabrik sind). Die Abbildung auf der ersten Münze ist die deutlichste und schönste, besser als auf den Münzen des Elagabalus; es geht aus ihr und der ersten griechischen, wie mir scheint, mit Sicherheit hervor, dass der Adler nicht als eine auf dem Stein befindliche Sculptur zu fassen ist (wie Hr. Cohen es zu thun scheint), sondern davon getrennt war, wie er auch für sich auf der zweiten griechischen Münze des Uranius erscheint. Auch Mionnet (V 227) scheint der Ansicht zu sein, wenn er den Rev. einer Münze von Emesa (n. 592 ebenso 593—96, 608 und 609) folgendermassen beschreibt: „Aigle sur une pierre de forme conique ayant dans son bec une couronne" und 607 „Temple hexastyle dans lequel est un aigle éployé devant une pierre de forme conique". Die Münzen stammen aus der Zeit des Antonin und Caracalla. Dann erzählt noch einmal Vopiscus im Leben des Aurelian c. 25, dass derselbe nach der Schlacht bei Emesa zum Tempel des Heliogabalus eilte, um dem Gotte Gelübde zu lösen; „verum illic eam formam nummis repperit quam in somno sibi faventem vidit".

Mitten zwischen diesen Berichten steht der Zeit nach das Gedicht des Commodianus, von dem zu bedauern ist, dass sein Werth

durch die Dunkelheit der Sprache und die Verderbniss des Textes bedeutend vermindert wird. Wenn ich vermuthete, dass mit dem aurum eine goldne Bildsäule gemeint war, so steht dem nicht entgegen, dass das eigentliche Bild des Gottes eben jener schwarze Stein war; denn manchmal erscheint statt dieses die Statue des Sol in der damals üblichen Auffassung (z. B. Cohen El. 9). Die Weissagungen des Ammudates fanden wir auch bei dem Elagabalus (Dio 78, 31). Was die Hauptsache anbetrifft, dass ein Kaiser jene Bildsäule entfernte und die Priester, nachdem jenes aurum verschwunden war, nicht mehr orakelten, so muss ich gestehen, dass ich in diesem ganzen Zeitraum keinen rechten Anhaltspunct für ein solches Ereigniss finde; höchstens lässt sich auf Macrinus rathen, denn den aus Emesa stammenden Kaisern, die vor und nach ihm regierten, ist dies doch nicht zuzutrauen.

Was nun den Namen des Gottes betrifft, so kommen die Formen bei den Schriftstellern (Heliogabalus, resp. Haeliogabalus die lateinischen Autoren mit mannigfachen Verunstaltungen; *'Ελαιαγάβαλος* Herodian, *'Ελεγέβαλος* Dio Cassius, *'Ελεαγάβαλος* Zonaras, *Ἡλιογάβαλος* Cedrenus 1, 149) gegenüber den inschriftlich beglaubigten Schreibungen Elagabalus (so die Münzen und Or. 7414 a C. I. L. III, S. 892), Alagabalus (Or. 1940, 2161, C. I. L. III 4300) nicht in Betracht. Es kann mir nicht einfallen, die bisher aufgestellten Etymologien durch eine neue zu vermehren (vgl. Vogüé Inscr. Sém. S. 104; Blau Z. D. M. G. XXV, 534), ich will nur bemerken, dass Hrn. Blau's Etymologie sich von vornherein als unstatthaft erweist, wenn derselbe, wie es scheint, den Namen als Personennamen bezeichnet; es mag immerhin der Artikel darin enthalten sein, aber wahrscheinlicher ist mir die Vermuthung, dass es = אלהגבל sei. Deutlicher ist das Epitheton Ammudates[1]), dessen Schreibung bei Commodianus durch das Acrostichon, und ausserdem durch die Inschrift gesichert ist; man kann es arabisch nur عَمُّودة transscribiren. Form und Gebrauch finden ihre Analogie in dem *θεὸς Οὐασεαθοῦ πατρῷος Θεάνδριος* oder ohne den Zusatz einfach *θεὸς Οὐασαιαθοῦ* von Atîl (Wadd. 2374 und 2374 á = C. I. G. 4609); es liegt sehr nahe bei der Gestalt des Götterbildes (die natürlich nur ganz ungefähr der mathematischen Kegelform entspricht) an eine Etymologie von עמוד, عمود zu denken. Wie man dazu kommen konnte, die Sonne als Säule sich vorzustellen, zeigt das, was Agatharchides (vgl. Geogr. Gr. Min. 1, 192) über den Sonnenaufgang im rothen Meer berichtet.

Vogüé a. a. O. hat die Aehnlichkeit des Elagabalus mit dem

---

1) Ich möchte beinah vermuthen, dass dies Wadd. 2574 in dem corrupten *θεῷ μεγάλῳ CAΛΛΟΥΝΤΩ ΕΝΕΟΥΑΡΕΙ* (vgl. Commod. de Ammudate et Deo Magno) steckt, vielleicht auch im Deo Marti . . adato? eines Mainzer Steins (C. I. Rhen. 1285).

in Seleucia Pieriae verehrten Zeus Kasios אלה קציר, der ebenfalls unter der Gestalt eines Conus verehrt wurde, und den Zusammenhang der Anbetung von Aërolithen mit der des Donnerkeils hervorgehoben. Eckhel (III, p. 324 ff.) führt weitere Belege an, denen ich den *'Αβεδράψας* (C. I. G. 4463 und 4464 „Frikey prope Maarreh" Pococke, wohl = فريقة bei Burckhardt Travels p. 180) = עבר רצפא (vgl. Vogüé Mél. p. 81; Euting Sechs Phönik. Inschr. S. 7) hinzufüge. Dass der Gott von Emesa zunächst als Sonnengott galt, dafür sprechen nicht nur die angeführten Münzen und Inschriften, sondern auch Festus Rufus Avienus, der den Sonnencult von Emesa besonders hervorhebt, und die Namen *Σαμψιγέραμος*, שמשגרם, der sich hier häufig findet (vgl. ausser dem bekannten Fürsten zu Pompeius Zeiten, Wadd. 2564, 2567 = C. I. G. 4511 und den Priester der Venus bei Malalas p. 296 ed Bonn.) und *'Αβδασάμσου* Wa. 2569, endlich die *"Ηλια Πύθια* auf den Münzen von Elagabalus (Eckhel 3, 312).

Nach dem, was Blau Z. D. M. G. XXV S. 534 über die Bevölkerung von Emesa bemerkt, das seit den Zeiten des Sinkens der seleucidischen Herrschaft stets von arabischen Stämmen besetzt war, scheint es, dass Ammudates Elagabalus ein arabischer Gott war; wenn die Schriftsteller ihn einen syrischen nennen, so ist dies wohl nur im geographischen Sinn zu fassen. Seine Verehrung in Gestalt eines Steines erinnert an den nabatäischen Dusares und an die Kaaba.

Es sei mir erlaubt, im Anschluss an den Elagabalus über einen emesenischen Namen zu reden, der häufig mit ihm zusammen genannt wird, ich meine den der Soaemias, der Mutter des Kaisers; das arabische Etymon desselben hat Blau Z. D. M. G. XXV S. 534 richtig erkannt, ich glaube nur, dass es eine Nisbebildung ist. Merkwürdig aber sind die Formen, die bei den Historikern sich finden.

Die echte Orthographie steht ganz unzweifelhaft fest; auf dem Grabstein ihres Gatten zu Velitri (C. I. G. 6627 = Or. 946) nennt sie sich *IOVΛIA COAIMIACBACCIANH*, und dem entsprechend wird auf den römischen Münzen stets *SOAEMIAS* geschrieben (Cohen III 554 ff.); diese Schreibung ist zwar auf den Münzen mit griechischer Umschrift die gebräuchlichere, daneben aber findet sich *COAIMIΔA* (accus. Side), *COVΛIMIAC*, *COVΛIMIC* (Nysa Cariae Mionnet III S. 367 n. 387, Eckhel VII 265) und *CEMIAC* (Tripolis Phoen. Mionnet III 407 n. 464—467); wir haben hier also Beispiele verschiedener Aussprachen und Umschreibungen der arabischen Deminutivform, von der ganz genauen mit Wiedergabe des u- und ai-Lautes *Σουαιμίας*, *Σουαιμίς* [1]), der üblichen durch

1) Es ist das einzige mir bekannte Beispiel dafür; man scheute sich wohl den kurzen U-Laut durch den Diphthong *ου* wiederzugeben, und wählte daher Omikron; ganz ebenso verfuhr man ja bei der Transscription lateinischer Wörter.

Σοαιμίας Σοαιμίς, und der der heutigen sich nähernden durch Σεμίας, man vgl. in den palmyrenischen Inschriften Formen wie Ζαβδίλας, Χεῖλος, Ὀβέδος u. s. w.

Herodian schreibt Σοαιμίς (5, 3, 3) Σοαιμίδα, Σοαιμίδος (5, 8, 8 u. 9) und ebenso Dio Cassius (z. B. 78, 30, 2; 38, 4; 79, 6, 2 u. s. w.); Zonaras, der aus Dio schöpft, schreibt ebenso (XII 13); die Scriptores hist. Aug. Macr. 9, 2 Symiamyra (so die beiden Haupthandschriften B und P); Hel. 2, 1 Symiamirae und ebenso 4, 4; 14, 4; 18, 2; Victor epit. 23 Soemea; Eutropius VIII 22 Semiasera, Suriasera, Sinuasera, Semiamyra, Syriasira, Symia, Surias, Suria Seria, Semia Syra, Simia Serena nach den Handschr.; Paeanius Συμία Σεουήρα; Historia Misc. p. 233 Semea und an einer zweiten Stelle Suria sera (cod. Bamb. 513) oder sua risera (cod. Bamb. 514): woraus der Herausgeber mater sua misera gemacht und in den Text gesetzt hat. Diese Nebenform ist, so seltsam sie auch scheint, doch kein Versehen der Abschreiber und ebensowenig von dem echten Namen zu trennen; ein Versuch, sie zu erklären, ist mir nicht bekannt. Ich weiss nicht, ob folgender Einfall das Richtige trifft. Für das Prototyp halte ich eine Form Symiasyra, bez. Semiasura, deren erster Theil die durch die Münzen bezeugte Schreibung des Namens Σουαιμίς, oder noch lieber Σεμίας ist; der zweite aber kann nur Syra, Sura „die Syrerin" sein. Dies Compositum Semiasura hat einen Nebengeschmack; es erinnert an Diasura, Deasura, wie die Vulgärform um diese Zeit für die dea Syria ist (s. Jordan im Hermes 6, 314 ff.); wie Heliogabalus der Spitzname des Kaisers war, nach seinem barbarischen Götzen, so machte der platte Volkswitz aus seiner Mutter Soaemias eine Semiasura, eine Verdrehung von dea Syria in der Manier des Aristophanes.

II.

Gad-Tyche.

Jacob von Serug in seiner von Martin übersetzten Homilie über den Sturz der heidnischen Götter, s. d. Ztschr. XXIX S. 107 ff., sagt unter andern p. 138: „Désormais, sur la cime des montagnes, on bâtit des monastères au lieu de Beïth-Gadé; sur les collines, on construit des sanctuaires à la place des temples des dieux et sur les sommets déserts les solitaires établissent leur demeure". Aus dem Zusammenhang ergiebt sich sofort, dass Beit-Gade eine Art heidnischer Heiligthümer bezeichnen muss, und es ist zu verwundern, dass der Herausgeber nicht gesehen, welche gemeint sind. Schon Lagarde Ges. Abh. S. 16, 24 sagt „גד ist im Syrischen Τύχη oder das grosse Glück", und citirt dazu in der Anmerkung „Analecta 147, 15; 157, 27; 176, 21 reliqq. Gr. XXII, hebr. Gen. ... vgl. Selden Syntagma § 1", und ebenso erklärt Nöldeke

Ztschr. XXIX S. 441 das in Frage stehende Wort mit *Τυχεῖον*, Tempel der Tyche. Man sehe auch Gesenius im Thesaurus s. v. גד.

Den Grund, weshalb der syrische Homilist gerade die Tychetempel nennt, ersehen wir aus den Denkmälern. Kaum irgend wo anders treffen wir so häufig die Erwähnung des Tyche-Cultus; folgendes sind die mir bekannt gewordenen Belege dafür.

Waddington Inscriptions de la Syrie N. 2127 = Wetzstein Ausgewählte Inschriften etc. N. 152 aus Bthêne in der Batanaea redet von der Erbauung eines Tycheum auf Kosten der Gemeinde; Wadd. 2176 = Wetzst. 141 Z. 4 aus Nimre von einem der Göttin geweihten Anathem; in Schakra und in Zebire, beides Städte der Trachonitis, gab es ausweislich der Inschriften Wadd. 2506 und 2512 mehrere Tychea; unter Diocletian baut ein Senator von Khabeb auf eigene Kosten einen Tempel Wadd. 2514. Sehr bedeutend scheint das Tycheum in Selamen (Sanamein) gewesen zu sein, aus dessen Ruinen die Inschriften C. I. G. 4554, 4555, 4556 stammen. Wir lesen in ihnen von Candelabern, einer Tychestatue (*Τυχέαν*), die der Göttin dargebracht, und von einer gewissen Domna, die von ihrem Grossvater zur Priesterin geweiht worden ist.

Etwas verschieden von den soeben angeführten Stellen sind diejenigen, wo die Göttin als Tyche einer bestimmten Stadt, oder eines bestimmten Stammes genannt wird. Dies ist der Fall in der Weihinschrift des Tempels der Tyche von Balanea bei Renan Mission en Phénicie p. 107 [1]) und der merkwürdigen Inschrift von Palmyra bei Vogüé Inscr. Sém. N. 3. In der letzteren ist die Rede von jährlichen Weihgeschenken an den Malachbel, die Tyche Thaimeios und die Atergatis; die betreffenden Worte im Griechischen lauten *κατ' ἔτος ἀναθήματα [Μαλα]χβήλῳ καὶ Τύχῃ Θαιμεῖος καὶ [Ἀτερ]γάτει*, wozu Vogüé den palmyrenischen Text wie folgt bietet: חר[מן] ל[מ]לכב[ל ו]לתימי ולעתרעתה; תימי von √תם abgeleitet, soll plenitudo, prosperitas bedeuten. Auf dem Thonsiegel bei Mordtmann Neue Beitr. z. Kunde Palmyras (Münchener Ber. 1875 Bd. II Suppl. H. III) S. 56 N. 88 finden wir ebenfalls מלכבל neben גדתימי und zweifle ich nicht, dass auch in der Vogüé'schen Inschrift מ[לכב]ל[ג]דתימי zu ergänzen ist. In der That steht vor dem תימי noch ein deutliches ד, welches allerdings der Herausgeber in ל verwandelt hat. Nöldeke diese Zeitschr. XXIV S. 88 giebt, ohne eine Ergänzung des Palmyrenischen zu versuchen, das griechische *Τύχη Θαιμεῖος* richtig mit „Tyche des Thaimi" wieder. Ich möchte vorschlagen: Tyche der Thaimi, nämlich des Stammes der בני תימא, deren das Thonsiegel Mo. N. 52 gedenkt.

Auch auf syrischen Städtemünzen fehlt nicht die Tyche; auf denen von Laodicea ad Libanum mit der Legende *Τύχη Λαοδικέων*

1) *[Βαλανέων Σύρων] αὐτονομουμένων τῇ Τύχῃ Ἀντίοχος καὶ Δείφιλος Μηνοδώρου τὸν ναὸν ἐκ τῶν ἰδίων ἔκτισεν καὶ τὰ ἀγάλματα ἀνέθηκεν.*

Λιβαν. ist sie abgebildet als „mulier turrita sedens, dextra signum militare, sinistra caput humanum, pede icunculam calcans" (Eckhel doctr. III, 337); auf Münzen von Adraa (Edreʿî) erscheint sie als *Τύχη Ἀδραηνῶν* [1]. Solche, denen die numismatische Literatur zu Gebote steht, werden diesen beiden Beispielen noch weitere Belege hinzufügen können. Nun kennt man zwar auch in der kleinasiatischen Numismatik mehrere Stadttychen, z. B. die der Ephesier, von Tarsus u. s. w., doch scheint mir die immerhin mögliche Vermuthung, dass die syrischen Gemeinden nach diesem Beispiele ihren eigenen Glücksgenius personificirt haben, unwahrscheinlich.

Eine hierhergehörige Notiz findet sich noch in den Acten des im J. 421 verstorbenen h. Porphyrius (AA. SS. 26. Februar) c. II „erant autem in civitate [nämlich Gaza] simulacrorum publica templa octo: nempe Solis et Veneris et Apollinis et Proserpinae et Hecates et quod dicebant Hierion seu sacerdotium et Fortunae civitatis, quod dicebant Tycheon et Marnion quod dicebant esse Critae generis [l. Cretagenis] Jovis etc."

Mit diesen zerstreuten und verzettelten Angaben der Schriftsteller und Denkmäler müssen wir uns vorläufig begnügen; in welchem Verhältniss die Gad-Tyche zur Dea Syria, der Astarte, Allât etc. stand, darüber lässt sich natürlich aus dem dürftigen Material wenig oder gar Nichts feststellen. Dass sie aber mit der syrischen Universalgöttin sich nahe berührte, zeigt das merkwürdige Epigramm C. I. L. VII, 759 aus Carvoran (bei York), welches ich, da es nicht allzubekannt sein dürfte, hierher setze:

imminet Leoni Virgo caelesti situ
spicifera, iusti inventrix, urbium conditrix
ex quis muneribus nosse contigit deos.
ergo eadem mater divum, Pax, virtus Ceres
Dea Syria lance vitam et iura pensitans.

Die letzten Worte und das urbium conditrix passen recht gut zur syrischen Stadtgöttin.

---

1) ad vocem Adra'a möchte ich fragen, warum man jetzt die Schreibung der Tab. Peut. Adraha vorzieht? — Der hebr. Form sehr nahe kommt das Ethnicon *Ἀδρηινοί* (aa. codd. *Ἀδριηνοί*) bei Steph. Byz. s. v. *Ἀβασηνοί.*

Der Ursprung des altsemitischen Alphabets aus der neuassyrischen Keilschrift.

Von

W. Deecke.

Mit 2 autographirten Tafeln (von Deecke u. Euting).

Man hat bisher, in Uebereinstimmung mit der bekannten Stelle des Tacitus (Ann. XI, 14), gewöhnlich angenommen, das altsemitische Alphabet (so will ich es der Kürze wegen nennen) sei aus der ägyptischen Bilderschrift durch phönicischen Erfindungsgeist entwickelt worden. Dabei jedoch sind die Forscher keineswegs zur Einigung gekommen, aus welcher Art jener Schrift es seinen Ursprung genommen: während Lenormant (Essai sur la propagation de l'alphabet phénicien etc. I, 85 ff.), nach de Rougé's Vorgang (Comptes rendus de l'Acad. 1859, III, p. 115), es aus den hieratischen Formen ableitet, geht Halévy (Revue archéol. XXIV, 187, 246 u. Mélang. d'épigr. et d'archéol. sém. Paris 1874, p. 168) direct von den Hieroglyphen aus. Alle vorgeschlagenen Identificationen aber lassen so grosse Lücken an Vermittlungsformen, dass wohl die meisten Kenner mit mir das Gefühl vollkommenster Unsicherheit getheilt haben. Da entdeckte ich gegen Ende vor. J., bei Wiederaufnahme meiner kyprischen Studien, die Entstehung der kyprischen Sylbenschrift aus der neuassyrischen Keilschrift, und in unmittelbarem Anschlusse daran, angeregt durch eine von Dr. Euting auf's sorgfältigste ausgeführte vergleichende Tafel aller semitischen Schriftformen, wurde mir auch der Ursprung des altsemitischen Alphabets aus der mesopotamischen Keilschrift klar. Historische Gründe sprechen nicht dagegen, eher dafür. Mit Ausnahme des Mesasteines kommen die ältesten Formen jenes Alphabets auf assyrischen Sigeln und Gemmen vor. Nachdem schon Tiglath Pilesar I um 1100 auf seinen Eroberungen bis an die grosse See des Westlandes vorgedrungen war, setzten sich die Assyrer seit Assurnasirpal d. h. seit etwa 900 dauernd in den Ländern Aram und Chatti fest und führten mit den Syrern, Phöniciern, Israeliten eine ganze Reihe

	Keilschrift					alt-semitisch				
	ass.-baby.-med.-arm.			kypr.	suppon. Formen	Mesa ca 850 a.C.	assyr. Gew. 8–6 Sec.	ass. Sgl. u. Gem. 7–3 Sec.	cilic. Münz. 4. Sec.	altgriech.
	vulg.	Var.	hier.							
						א	Abgl.			
						ב				
						ג				
						ד				
						ה				
						ו				
						ז	Abgl. des			
						ח				
						ט				
						י	Abgl.			
						כ	Abgl.			

N. assyr. Werth	Keilschrift: ass.-babyl.-med.-arm. vulg.	Var.	hier.	kypr.	suppon. Formen	alt-semitisch: Mesa c. 850 a.C.	assyr. Gew. 8-6. Sec.	ass. Sgl. u. Gem. 7-3 Sec.	cilic. Münz. 4. Sec.	altgriech.
12. la						ל	Ab.			
13. ma						מ				
14. na						נ	Ab.			
15. su						ס	Abydos			
16. = 5.	= 5.					ע				
17. par bar						פ	M.M.			
18. sal šal						צ				
19. ki						ק	Ab.			
20. = 4.						ר	Ab.			
21. sa						ש				
22. tar						ת	Ab.			

D.



heftiger Kriege, zwischen denen offenbar längere Zeiten regen friedlichen Verkehrs lagen (Duncker Gesch. d. Alt. II[4], p. 27—8 u. 201 ff.). Die assyrische Cursivschrift ferner, deren Existenz bei der Entstehung des altsemitischen Alphabets vorauszusetzen ist, findet sich in ihren Anfängen schon in den Inschriften der Könige von Kaleh Schergat (um 1330) und ist zur Zeit jenes Tiglath Pilesar, der zuerst das Westland berührte, bereits vollständig entwickelt. Endlich hatte auch schon die Keilschrift ihre, meist ans Altbabylonische angelehnten hieratischen Formen, deren lineare Figuren mehrfach eine wichtige Parallele zu den altsemitischen bieten.

Hr. Prof. Schrader in Berlin hat die Güte gehabt, mich brieflich in den verschiedenen Arten der Keilschrift und in der assyrischen Literatur zu orientiren; Hr. Dr. Euting hat von Anfang an mir für das Semitische mit Rath zur Seite gestanden und endlich die Güte gehabt, auf den von mir autographirten Tafeln die altsemitischen Formen selbst einzutragen: so wage ich auf diesem mir fremden Gebiete die ersten Schritte, wohl fürchtend, hin und wieder zu irren, aber überzeugt, dass hier eine Entdeckung von unübersehbaren Folgen vorliegt, die ich nicht zurückhalten durfte.

Bei meinen Identificationen habe ich vorläufig von den bekannten phönicisch-griechischen und hebräischen Buchstabennamen ganz abstrahirt und nur Form und Lautwerth ins Auge gefasst. Dabei ist aber zu bemerken, dass das assyrische Keilschriftsystem die weicheren Gutturale א, ה, ע nicht kennt; ebensowenig ein consonantisches ו oder י; dass es ferner die verwandten Arten und die Stufen der Mutä nur unvollkommen unterscheidet und vielfach vermengt, also d, ṭ (ṭet) und t; g, k, ḳ (ḳoph) und ḥ (chet); b und p; endlich auch die Zischlaute in einander überfliessen lässt, z, ś (śamekh), ṣ (ṣade) und s. Ausserdem gelten eine nicht kleine Zahl von Zeichen für geschlossene Sylben auch für die offene Sylbe mit abgestossenem Consonanten, z. B. mak = ma, mal = ma, qum = qu, sem = se, sud = su, pam = pa, ner = ne, num = nu (Halévy Recherches critiques p. 158); ferner gur, gu; pur, pu; ḥig, ḥi; tuk, dū; dun, du; lam, lā; lim, lī u. s. w. Rechnet man dazu noch die Verschiedenheit des inhärirenden Vocals, so scheint es, der Erfinder des semitischen Alphabets habe eine fast unbegrenzte Reihe von Zeichen für jeden einzelnen Buchstaben zur Auswahl gehabt. Allein, da die meisten Zeichen sehr complicirt sind, während er nur die einfachsten brauchen konnte, so verringerte sich die Zahl der Möglichkeiten ausserordentlich, und in der That war seine Wahl eine meist sehr beschränkte. Dasselbe war beim Schöpfer des kyprischen Syllabars der Fall, und ich glaube in meiner Schrift darüber nachgewiesen zu haben, dass derselbe, nach Festsetzung seines Zieles, meist gar nicht anders wählen konnte, als er gewählt hat. Im Uebrigen mögen die Tafeln für mich reden: ihre Evidenz ist im Ganzen noch grösser, als beim Kyprischen.

Am Schlusse werde ich noch einige Bemerkungen über die Buchstabennamen anfügen, die durch zum Theil blendendes Licht eine glänzende Bestätigung meiner Resultate liefern, während ich freilich gerade da, den besseren Kennern der semitischen Sprachen viel überlassen muss.

Analyse der Tafeln.

Zur Rechtfertigung der Keilschriftformen verweise ich auf folgende Werke, die mir zu Gebote standen:

Mén. = J. Ménant Le Syllabaire Assyrien, in den Mémoires présentés à l'Académie u. s. w. Sér. I, t. VII, 1 u. 2. Paris 1869 u. 1873. Enthält im ersten Bande p. 180—237 das anarische Syllabar von 107 einfachen und 335 geschlossenen Sylben für die hieratische, alt- und neubabylonische, alt- und neuassyrische, alt- und neususische, armenische und scythische (medische) Form.

Cho. = Ed. de Chossat Classification des caractères cunéiformes babyl. et ninivites. Paris 1874 (ganz autographirt). Giebt die altbabylonische, altninivitische (d. h. -assyrische), neubabylonische, neuninivitische und hieratische Form in 1214 Nummern.

Ha. = J. Halévy Recherches critiques sur l'origine de la civilisation babylonienne. Paris 1876. Giebt p. 178—220 ein Syllabar von 541 Nummern.

Sa. = A. H. Sayce An elementary grammar of the Assyrian language. London 1875. Enthält p. 1—45 ein Syllabar von 522 Nummern.

Schr. = Eb. Schrader Die assyr.-babyl. Keilschriften, in Bd. XXVI dieser Zeitschrift p. 1—392. 1872. Enthält p. 64—78 ein Syllabar von 261 zusammengesetzten Sylbenzeichen; p. 106—114 ein Verzeichniss der 103 gebräuchlichsten Polyphone; am Schlusse eine Tafel (t.) der einfachen Sylben (96), dem hebräischen Alphabet eingeordnet.

No. = Edw. Norris Assyrian dictionary. 3 Bde (bis n inclus.). Lond. 1868—72. Im ersten Bande vorn table of characters, und zwar ordinary alphabet (t. ord.) von 106 Nummern, und compound syllables (t. comp. syll.) von 142 Nummern. Zu Anfang des zweiten Bandes Corrections (corr.).

Len. = Franç. Lenormant Étude sur quelques parties des Syllabaires Cunéiformes. Paris 1877.

Die Phonetic Values von G. Smith habe ich leider nicht gehabt.

Für das Kyprische citire ich:

Schm. = Moriz Schmidt Sammlung kyprischer Inschriften in

epichorischer Schrift. Jena 1875. Enthält XXII Tafeln, auf der letzten ein kurzes Syllabar.

Deecke Urspr. = W. Deecke Der Ursprung der kyprischen Sylbenschrift. Strassburg, Trübner. 1877, mit vier autographirten Tafeln.

Für die semitischen Formen verlasse ich mich auf Dr. Euting's bewährte Sachkenntniss und Geschicklichkeit. Das kleine Ab. über einigen Formen bezeichnet den Löwen von Abydos (de Vogüé Mélanges p. 179 ff.).

Die altgriechische Spalte ist wichtig, da, mit Ausnahme des Mesasteines, wenige Denkmäler semitischer Schrift über die ältesten griechischen Inschriften (620 v. Chr.) hinausgehen. Jedenfalls haben sie uns die ältesten phönicischen Formen aufbewahrt.

Tafel I.

1) Mén. I, p. 180—1, n. 1; p. 250—6, unter א = a; Cho. p. 37, n. 53 = a; Ha. p. 213, n. 440 = a, seltner e; Sa. p. 38, n. 437 = 'a (א), e; Schr. t. א = a, ha; No. I, t. ord. n. 1 = a; p. 1 = a, ha. Medisch schwankt der Laut zwischen a und i (Mén.). In persischen und griechischen Namen vertritt das Zeichen den Vocal a, in semitischen Wörtern regelmässig א mit inhärirendem a, aber auch ו, י, ה, selbst ח und ע mit verschiedenen, besonders hellen Vocalen. Die erste Form ist alt- und neubabyl., neuassyr., neususisch, armenisch; die zweite, lineare, Form hieratisch; in ihr sind die Strichelchen rechts gleich lang. Die altsemitische Form entstand, wie die supponirten Formen zeigen, durch Schräglegung dieser Strichelchen und Durchziehen durch den senkrechten Mittelkeil bis zum Schneidepunct. Beides begegnet in Keilschriftvarianten ausserordentlich oft, wenn es auch speciell bei diesem Zeichen noch nicht nachgewiesen ist: dagegen scheint ganz analog die Entwicklung des kyprischen a, nur fällt der Durchschnittspunct in den Mittelkeil selbst und beide Linien sind noch jenseits symmetrisch verlängert, was gleichfalls in der Keilschrift häufig vorkommt. Eine etwas abweichende Erklärung in Deecke Urspr. p. 9; t. I, 1. Die erste Form auf Steininschriften von Paphos, die zweite vulgär. Das griechische Zeichen ist stärker entstellt.

2) Mén. I, p. 180—1, n. 2; p. 258—61, unter ב = ba; Cho. p. 52, n. 94 = ba; Ha. p. 186, n. 107 = ba; Sa. p. 11, n. 103 = ba; Schr. t. ב = ba; No. I, t. ord. n. 2 = ba; p. 62 = ba. Die erste Form ist neubabyl., alt- u. neuassyr.; die zweite altbabyl.; die dritte altsusisch; die vierte, lineare, hieratisch. Die Entstehung der altsemitischen Formen ist ohne supponirte Form klar; die Oeffnung oben ist secundär. Die altgriechische Form entspricht genau der altbabylonischen.

3) Mén. I, p. 196—7, n. 23; II, p. 48 = gam; Cho. p. 16, n. 22 u. 25 = gam, gu; gar, gur; Ha. p. 210, n. 395 = gam,

gu; Sa. p. 34, n. 396 = gam (gū); gur; Schr. p. 65, n. 25 = gam; No. I, t. comp. syll. n. 96 = gum; p. 155 = gu, gam. Die erste Form ist bis jetzt neubabyl. und neuassyr. nachgewiesen; die zweite altbabyl. (Cun. Inscr. of West. Asia III, pl. 43, col. IV, lin. 5). Die altsemitischen Formen lehnen sich, wie die supponirten zeigen, entweder an eine gemischte Form an, wobei die Umwendung des oberen Häkchens vorausgesetzt wird, oder der Vorderkeil ist nach unten gebogen.

4 u. 20) Mén. I, p. 206—7, n. 107; II, p. 109 mit keinem der auf der Tafel angegebenen Werthe; dagegen in den Syllabaren II, p. 303 u. 317 = du; p. 311 = ru; Cho. p. 33, n. 38 = da (mehrfach belegt); du, ru; Ha. p. 189, n. 136 = ru, dū, auch im Syllab. p. 133, n. 565—6 = du, ru; p. 150, n. 21 = dū; Sa. p. 13, n. 138 = rū (ra), dū; Schr. p. 42, n. 565—6 = du, ru; No. II, Corr. t. comp. syll. n. 65 = da (mit Belegen). Woher Sayce den Werth ra hat, weiss ich nicht; er ist aber wahrscheinlich, da auch das gewöhnliche Zeichen für du den Werth ra hat (Syllab. bei Mén. II, p. 310 unten). Die erste Form ist neubabyl. und armenisch; der obere Strich ist oft eingerückt und kürzer; die zweite Form ist altassyrisch. — Schon das altsemitische dalet verlängert mehrfach den schräggelegten Oberstrich nach unten und dreht das Zeichen halb rechts; beim resch ist dies von Anfang an der Fall, doch behaupten beide Buchstaben durch alle Phasen der Schrift ihre Aehnlichkeit, die also auf der Differenzirung aus einer gemeinsamen Grundform beruht. Das Altgriechische zeigt wieder im δέλτα Anschluss an die älteste semitische Form; auch das ῥῶ hat das Dreieck treu bewahrt und nur die Verlängerung des rechten Seitenstrichs als Unterscheidungsmerkmal.

5) Mén. I, p. 182—3, n. 21 unter ח = ḫi; p. 292—4 = ḫi, ḫa, doch entspricht der Anlaut dem iranischen h in ḫi-in-du-u = „Hindu"; Cho. p. 82, n. 200 = ḫi, ḫa; Ha. p. 211, n. 414 = ḫi, ḫig; Sa. p. 36, n. 414 = khi, khig; khā (kh = ח); Schr. t. ח = ḫi; No. I, t. ord. n. 34; II, p. 394 = ḫi; kyprisch = γε, κε, χε und γη, κη, χη. — Die erste Form ist neubabyl. und neuassyr.; die zweite armenisch, aber ähnlich auch schon mesopotamisch, s. Chossat. Im kyprischen Zeichen ist nur der unterste Querkeil durchgezogen, um Verwechslung mit dem Zeichen für ri zu vermeiden: die erste Form stammt von paphischen Steinen, die zweite ist vulgär (Deecke Urspr. p. 12; t. I, 7). Der Uebergang der Formen ins Altsemitische und von da ins Altgriechische ist klar. Da das Assyrische kein h kennt, so konnte der Schöpfer des altsemitischen Alphabets nur den nächstverwandten Gutturallaut ḫ wählen; der inhärirende Vocal stimmt zum Kyprischen. — Wie durch Differenzirung aus demselben Keilzeichen auch der altsemitische Buchstabe für den gleichfalls im Assyrischen fehlenden Gutturallaut ע gewonnen ist, s. unter n. 16.

6) Mén. I, p. 192—3, n. 107; p. 409—10 = ud, ut; Cho.

p. 40, n. 68 = ud, ut; Ha. p. 210, n. 401 = ud, ut; Sa. p. 35, n. 402 = ud (utu, ut), (u); Schr. t. ו = ud, ut; No. I, t. ord. n. 20; p. 206 = ud, ut; Len. p. 283 ud, u (par effacement de la consonne finale). Den Werth u hat das Syllabar Ha. p. 144, n. 86; ein anderes bei Cho..p. 41 (Cun. Inscr. of West. As. II, pl. 3, col. I, lin. 432 u. 433) giebt u und uta, wo Ha. p. 131, n. 432 —3 an erster Stelle sam liest, welches Zeichen mit u polyphon ist. Die erste Form ist neubabyl., neuassyr. und medisch; die zweite neususisch und armenisch. Da das Assyrische kein anlautendes ו kennt und im Inlaut und Auslaut statt dessen m setzt, so wählte der Schöpfer des altsemitischen Alphabets eins der Zeichen für u. In den erhaltenen Formen ist der untere Querstrich weggefallen, wenn nicht die dritte Form (assyr. Sigel und Gemmen) auf einer Umkehr von links nach rechts beruht; dagegen hat das Griechische, und so auch später das Italische, beide Querstriche voll bewahrt, und zwar grade gestreckt, wie in der zweiten Keilform.

7) Mén. I, p. 226—7, n. 254; II, p. 224—5 = ṣur; Cho. p. 47, n. 79 = ṣur; Ha. p. 207, n. 358 = zur, ṣur; Sa. p. 31, n. 359 = zur; Schr. p. 74, n. 195 = ṣur; No. II, Corr. t. comp. syll. n. 125a = zur. Die erste Form ist neubabyl. und neuassyr., die zweite altbabyl., auch hieratisch, aber dann linear. Genau denselben Vorgang, wie bei der Entstehung der ältesten semitischen Form, setzt das in der Gestalt identische kyprische Zeichen für ve voraus, aus dem assyrischen für mi (vi) entstanden (Mén. I, p. 186—7, n. 46), vgl. Deecke Urspr. p. 25; t. IV, 48. Da der Laut z im Assyrischen wenig entwickelt war und fast alle mit ihm anlautenden Zeichen auch für den härteren Anlaut ṣ gebraucht wurden und umgekehrt (Mén. I, p. 182—3 u. p. 202—3), so hat die lautliche Identification mit dem Semitischen zajin kein Bedenken. Das Altgriechische zeigt wieder die älteste semitische Gestalt am treusten.

8) Mén. I, p. 204—5, n. 91 = ḫat; Cho. p. 34, n. 40 = ḫat, ḫut; Ha. p. 195, n. 216 = ḫud, ḫad; ḫaṭṭu; Sa. p. 19, n. 222 = khut, khat; Schr. p. 68, n. 79 = ḫat; No. I, t. ord. n 78 = ḫad. Die erste Form ist alt- und neubabyl., -assyr. und -susisch; die zweite, lineare, hieratisch. Die Umwandlung hat die grösste Aehnlichkeit mit der von mir angenommenen des altbabylonischen Zeichens für mu in das kyprische für mo, s. Deecke Urspr. p. 21; t. III, 34; auch dort fällt dann das oben herausragende Stückchen des Mittelkeiles weg. Die endlich noch zur Entstehung der altsemitischen Form vorausgesetzte Aufrichtung des Zeichens durch Drehung um 90° nach rechts oder links findet sich bei einer ganzen Reihe anderer kyprischer Zeichen, vereinzelt auch schon in der Keilschrift selbst (Deecke Urspr. p. 28—9), siehe auch unten n. 22 (tar). — Auch hier hat das altgriechische Zeichen die älteste Form am genauesten bewahrt.

9) Mén. I, p. 206—7, n. 103 = ṭup; II, p. 105—6 = ṭup,

in den Syllab. ṭip, in den Texten auch ṭib; ferner I, p. 200—1, n. 55 = dip; II, p. 72 = dip, dib; Cho. p. 137, n. 399 = dip, ṭip; auch p. 169, n. 561; Ha. p. 217, n. 499 = dib(bu); Sa. p. 42, n. 484 = dib (dip); Schr. p. 66, n. 51 = dip; p. 107, n. 20 = ṭib; No. I, t. ord. n. 48 = dib. Die erste Form ist altassyr. und armenisch, oft mit 3 Querkeilchen; die zweite neubabyl., neuassyr., neususisch, oben auch mit Haken oder wagerechtem Keil; die altbabyl. Form hat 2 wagerechte Querkeilchen, von einem dritten durchschnitten, bildet also die Vermittlung; die dritte Form, linear, ist hieratisch. — Hier hat uns das Griechische allein die altsemitische Form erhalten, vollständig der hieratischen gleich auf einer böotischen Inschrift (Keil zur Sylloge böot. Insch. p. 533, n. XXXI), meist, wie auf der Tafel, abgerundet; doch steht das innere Kreuz mitunter auch grade (C. I. Gr. I, n. 8; 17; 40 u. s. w.) und die äussere Hülle ist eckig schräg. Die gegebene phönicische Form gehört dem 4. Jahrhundert an.

10) Mén. I, p. 184—5, n. 30; p. 306—7, unter י = i, e; Cho. p. 97, n. 232 = i, e; Ha. p. 197, n. 231 = e; Sa. p. 21, n. 239 = e; Schr. t. ĭ = עֵ, אֵ, הֵ; No. I, t. ord. n. 72 = e. Da das e sich im Assyrischen erst allmählich und unvollkommen entwickelt hat, war der ursprüngliche Werth sicher i. Die erste Form ist neuassyr. und armenisch; die zweite neubabylonisch. Im Kyprischen hat das Zeichen den Werth e (ε, η), und zwar findet sich die erste Form auf paphischen Steinen (Schm. VIII, 5; 3 β γ); ähnlich, aber linear, auf den goldenen Armbändern von Kurion (ibid. XXI, 10), wobei zu bemerken, dass auch schon assyrisch die beiden Keilchen links mitunter fortfallen, so dass Vermengung mit a eintritt (Ha. p. 197, n. 231, vgl. mit p. 213, n. 440). Die zweite kyprische Form ist vulgär, mit vielen Varianten, s. Deecke Urspr. p. 10; t. I, 2. — Die Entstehung der altsemitischen Form ist klar; die griechische, meist stehend, ist stark verkürzt.

11) Mén. I, p. 190—1, n. 77 unter ק = ḳa; p. 373—4 = ḳa, aber medisch dem persischen k(a) entsprechend; Cho. p. 36, n. 44; Ha. p. 180, n. 22 = qa; Sa. p. 4, n. 20 = ka; Schr. t. ק = ḳa; No. I, t. ord. n. 78 = qa; kyprisch = γα, κα, χα, s. Deecke Urspr. p. 6; t. I, 6. Die erste Form ist neubabyl., alt- und neuassyr., neusus., armenisch; die zweite altsusisch, nach Chossat auch altbabylonisch. Das Altgriechische hat die grade Stellung besser behauptet, als die erhaltenen altsemitischen Formen, von denen sich einige an die vulg. assyr. Form anlehnen.

Tafel II.

12) Mén. I, p. 186—7, n. 55; p. 342—5; Cho. p. 12, n. 14; Ha. p. 180, n. 25; Sa. p. 4, n. 24; Schr. t. נ = nu; No. I, t. ord. n. 63; III, p. 920. Der gewöhnliche Lautwerth ist nu; es ist aber Ideogramm der Negation (Ha. l. l.), und diese lautet la

(Sa.; Schr. p. 376 לא; Len. p. 244). Die supponirten Formen, deren erster assyrische Varianten sich sehr nähern, machen den Ursprung der semitischen Form klar und begründen die gewöhnliche höhere Stellung des Buchstabens. Die gegebene griechische Form ist umgewendet; es kommt aber auch die semitische Lage vor, besonders altattisch (C. I. Gr. I, n. 25, 27 u. s. w.).

13) Mén. I, p. 186—7, n. 45; p. 325—9, unter מ = ma; Cho. p. 51, n. 93 = ma; Ha. p. 201, n. 286 = ma; Sa. p. 25, n. 291 = ma; Schr. t. מ = ma; No. I, t. ord. n. 54; III, p. 709 = ma. Die erste Form ist neubabyl., neuassyr., ähnlich armenisch; die zweite altassyr., neususisch, ähnlich altbabylonisch, mit verschiedenen Varianten, s. auch Mordtmann Bd. XXVI dieser Ztschr. p. 482, z. 7. Die beiden letzten altsemitischen Formen und die ihnen verwandten, wie die der Quadratschrift, lehnen sich vielleicht an diese Variante an, wie die zweite supponirte Form zeigt.

14) Mén. I, p. 186—7, n. 52; p. 336—8, unter נ = na; Cho. p. 22—3, n. 35 = na; Ha. p. 180, n. 28 = na; Sa. p. 4, n. 27 = na; Schr. t. נ = na; No. I, t. ord. n. 61; III, p. 920 = na. Die erste Form ist neubabyl. und neuassyr., die zweite eine der vielen Varianten (neubabyl.), s. Chossat l. l.

15) Mén. I, p. 192—3, n. 94; p. 393—4, unter ש = su; Cho. p. 87, n. 206 = su; Ha. p. 204, n. 313 = su; Sa. p. 27, n. 317 = su, sugab; Schr. t. ש = su; No. I, t. ord. n. 95 = su. Die erste Form ist neubabyl., altassyr. und neususisch; die zweite altbabyl., ähnlich medisch; die dritte Form, linear, hieratisch. Verwandt scheint das Zeichen für śu (Mén. I, p. 188—9, n. 63 u. s. w.). Die vulgäre Form würde, linear, die erste supponirte Form geben. Daraus ist die altsemitische Form entweder direct durch Weglassung eines Querstriches, oder durch die Umbiegung des untersten (s. die zweite supponirte Form) entstanden. Ausserdem sind in den Mesaformen, wie im Altgriechischen, die Querkeile durchgezogen. Im Griechischen fehlen die zugefügten äusseren senkrechten Striche noch oft, mitunter auch der mittlere.

16) Variante zu n. 5, und zwar altbabyl., altassyr., alt- und neususisch (Mén., Cho. dort); dazu die lineare hieratische Form. Auch sonst entspricht assyrisch ḫ semitischem ע, das im Assyrischen fehlt, z. B. in ḫumri = עָמְרִי (No. II, p. 431, Mitte); ḫazatai = עַזָּתִי (ibid. p. 415, unten); ḫiṭu zu עָטָה (ibid. p. 417, z. 1) u. s. w., vgl. auch No. II, p. 412, z. 10. — Die kyprischen Zeichen, wenn auch vielleicht andern Ursprungs (s. Deecke Urspr. p. 26; t. IV, 50), sind wohl nicht ohne Einfluss des Phönicischen so geformt worden: sie bezeichnen eine Modification des a hinter i, also wohl ja. Die erste Form gehört der Bronzetafel von Idalion an (Schm. t. I), die zweite findet sich z. B. auf einem Stein der Cesnola-Sammlung (Schm. XI, 4).

17) Mén. I, p. 194—5, n. 8 = bar, medisch par; p. 222—3,

n. 280 alt- und neubabyl. und neuassyr. = par; II, p. 31—2 = bar; p. 209 = par; Cho. p. 10, n. 12 = bar; Ha. p. 183, n. 66 = bar; Sa. p. 7, n. 65 = bar; Schr. p. 64, n. 9 = bar, par; No. I, t. comp. syll. n. 10 = bar; p. 62 = bar, par. Die erste Form ist vulgär, die zweite oft medisch, s. Mordtmann Bd. XVI dieser Ztschr. p. 19, n. 73, wo sie als die regelmässige gegeben ist.

18) Mén. I, p. 220—1, n. 205; II, p. 194—5 = śal; I, p. 230—1, n. 291; II, p. 291—2 = sal; Cho. p. 67, n. 138 = śal, sal; Ha. p. 218, n. 510 = śal, sal; Sa. p. 43, n. 496 = śal; Schr. p. 72, n. 170 = śal; p. 75, n. 220 = sal; No. I, t. comp. syll. n. 120 = sal; Ideogr. n. 100 = ṣal (ṣ = σ). Bei dem Wechsel der Zischlaute unter einander kann das Zeichen auch für ṣal (ṣ = צ) gebraucht worden sein. Der Uebergang der Form in die semitische ist klar: die erste Form ist neubabyl., neuassyr., neususisch, armenisch; die zweite neuassyr., mit mehreren Varianten. Die griechische Form ist n. 21 assimilirt.

19) Mén. I, p. 184—5, n. 83; p. 311—2, unter כ = ki; Cho. p. 115, n. 321 und 180, n. 633 = ki; Ha. p. 206, n. 340 = ki; Sa. p. 30, n. 343 = ci (c = כ); Schr. t. כ = ki; No. I, t. ord. n. 43; II, p. 501 = ki. Die erste Form, auch mit zwei inneren Querkeilen, ist alt- u. neuassyr., altsus., armenisch; die zweite altbabylonisch, neususisch, ähnlich neubabylonisch; die dritte, lineare, ist hieratisch. Die altsemitische Form entstand durch Anfügung eines Stieles, vgl. ganz ähnlich die hieratische Form von na mit der altbabylonischen, von unserer Figur fast nur durch die Lage verschieden (Mén. I, p. 186, n. 52; Cho. p. 22, n. 35). Die kleinen inneren Querkeile schwanden, und das Altgriechische hat den leeren Kopf bewahrt, während in den erhaltenen altsemitischen Formen der Stielstrich durchgezogen ist. Ueber den Wechsel von kaph und ḳoph s. oben.

20) s. n. 4.

21) Mén. I, p. 192—3, n. 90; p. 388—90, unter ש = sa; Cho. p. 80, n. 199 = sa; Ha. p. 214, n. 458 = sa; Sa. p. 39, p. 447 = sa, sā; Schr. t. ש = sa; No. I, t. ord. n. 90 = sa; kypr. = σα (Deecke Ursp. p. 22; t. III, 40). Die erste Form ist neubabyl., neuassyr., armen.; die zweite neuassyr. und medisch. An sie schliessen sich die kyprischen Formen an, die erste auf einer Steininschrift von Soloi Schm. t. VIII, 2), die zweite auf paphischen Steinen (ibid. 6; 3 β γ; α). Die altsemitischen Formen dagegen lehnen sich an die erste Keilform an, wie die supponirten Linearformen zeigen. Das Griechische scheint von Anfang an das Zeichen gedreht zu haben, wohl durch Vermengung mit Formen von n. 15. Dieser Buchstabe ist der einzige, der mit gleicher Wahrscheinlichkeit auch aus dem Aegyptischen hergeleitet werden könnte.

22) Mén. I, p. 236—7, n. 330; II, p. 292—3 = tar; Cho. p. 32, n. 37 = tar; Ha. p. 179, n. 5 = tar; Sa. p. 2, n. 5 =

tar; Schr. p. 77, n. 255 = tar; No. I, t. comp. syll. n. 5 = tar. Die erste Form ist neubabyl., alt- und neuassyr., ähnlich neususisch; die zweite armenisch (Mordtmann Bd. XXVI dieser Ztschr. p. 477, n. 37) und medisch (ders. Bd. XVI, p. 19, n. 72). An sie lehnen sich die kyprischen Formen mit dem Lautwerthe *δα*, *τα*, *ϑα* an (Deecke Urspr. p. 15; t. II, 16), die erste auf Steinen von Paphos und Soloi (Schm. t. VIII, 4—6; 3 *βγ*; *α*; 2), die zweite vulgär. Ebenso gehn auf sie die meisten semitischen Formen zurück, bei denen der Querstrich bald durchgezogen ist, bald in seiner Endkrümmung nach unten einen Rest des Hakens erhalten zu haben scheint. Das Altgriechische hat den Buchstaben in der kyprischen Form um 90° gedreht. Die Form des Mesasteines könnte auf die vulgärassyrische zurückgehn mit nach oben durchgezogenem Unterkeil, vgl. die Varianten bei Chossat.

Einige Bemerkungen über die Buchstabennamen.

Bei diesen werde ich einerseits von den üblichen Auslegungen der hebräischen Namen, die zum Theil auf willkürlichster Etymologie und irriger Deutung der Gestalt beruhn, soviel wie möglich abstrahiren; andererseits mich auch im Allgemeinen auf die Deutung des assyrischen Urbildes nicht einlassen, da die Schwierigkeiten dafür noch zu gross sind. Ueberhaupt will ich hier mehr anregen, als Resultate geben.

1) Das Zeichen a ist assyrisch das erste im Namen der grossen Stiere a-la-ap (Mén. II, p. 401, unten), kann also Abkürzung davon sein. Dazu stimmt hebr. aleph. Assyr. alap als Name eines Ideogramms für einen stiergestaltigen Dämon bei Mén. Syll. I, p. 125, n. 174; vgl. Sayce p. 2, n. 4c und 4d.

2) ba bedeutet ideogrammatisch auch banu = „bauen" (z. B. Ha. p. 186, n. 107), wovon bit(u) „Gebäude" (Len. p. 230); dazu stimmt hebr. bet „Haus". Dass banu und bit(u) auch durch andere Ideogramme ausgedrückt werden, entspricht durchaus der assyr. Polyphonie (Sayce p. 9, n. 79 und 87; Hal. Syll. I, p. 129, n. 364).

3) gam ist das erste Zeichen in gam-ma-lu, gam-mal (Mén. II, p. 399 und 48) „Kameel", hebr. gimel, griech. mit erhaltenem a *γάμμα(λ)*. Len. p. 294 giebt noch (als accadisch) gamma „courbé en festons".

4) Das Zeichen ist auch Ideogramm für sikkatu, nach Sayce p. 13, n. 138 wahrscheinlich „Thür", also Synonym von daltu(v) „Thür" (Sayce p. 8, n. 76; Len. p. 233), hebr. dalet, so dass der Lautwerth da davon abgekürzt scheint. Ebenso könnte ra von ras „Kopf" (Hal. p. 252, neben ris(u); Len. p. 264) abzuleiten sein, hebr. resch. Zu dem Allen stimmt, dass der gewöhnlichste Lautwerth unseres Zeichens, kak (ḳaḳ, kag, ḳaḳ, gāḳ), abgekürzt aus gākku (Hal. Syll. IV, col. 3 p. 150, n. 21), einerseits sich

berührt mit kāgu, dem Namen des Zeichens ka bei Hal. Syll. IV, col. 4, p. 152, n. 55, verwandt mit bābu „Thor“ (Hal. Syll. I, p. 129, n. 365), andererseits sich findet in kaḳ-ḳa-di „Kopf“, kaggul-luv „Schädel“ (Mén. II, p. 109).

5) Die Wurzel ḥig, aus der ḥi abgekürzt ist, wird von Len. p. 292 erklärt durch „faire du bien“; dazu ḥiga „bon“. So hat das Zeichen die ideogrammatischen Werthe „gut, gnädig, heilig, glücklich, die Legionen des Himmels, der Gott Assur (d. i. der gute Gott)“ u. s. w. Sein Name ist dūgu (Mén. Syll. IV, col. 1, p. 147, n. 22—3 und p. 148, n. 67) und scheint „Ueberfluss, Fülle“ zu bedeuten. Als Synonym von ḥi erscheint ḥuu (Mén. Syll. III, p. 143, n. 68), wahrscheinlich = vie, existence. Ist das räthselhafte hebr. he verwandt mit hājāh „sein“, also auch Jahveh, und ein alter Gottesname? Dann beruhte die bekannte Erklärung aus haschschem auf späterer Umdeutung.

6) Das Zeichen stellte ursprünglich die Sonne dar (s. die altbabyl. und hierat. Form bei Ménant), und sein voller Werth ist utuki (uduki) = „Sonne, Sonnengott“ (Len. p. 284), abgekürzt utu, ut, ud, endlich u. Das hebr. vav wird als „Nagel, Pflock“ gedeutet. Nun hat der einfache senkrechte Keil assyrisch den Lautwerth dis (Sa. p. 37, n. 427), nach Halévy (p. 213, n. 430) wahrscheinlich „cheville, piquet“, aram. רִעַץ, und es fragt sich, ob hier bei der Bildung des semitischen Alphabets nicht eine Vermengung zweier Zeichen stattgefunden hat, zumal mehrere der alten Formen auf der Tafel sich nur so scheinen erklären zu lassen. Nur erinnern will ich an die alte Symbolik der Sonne als Nagel. Die Zeichen n. 5 und 6 gehörten dann als alte Gottesnamen zusammen.

7) Der Lautwerth zur, ṣur bedeutet „Glanz, Licht“, hebr. זֹהַר, צֹהַר (Len. p. 260; Hal. p. 207, n. 358); vgl. assyr. zirritu „luminaire“ (Hal. p. 236), zir, ṣir „lumière, éclat“ (ibid. p. 180, n. 27); ṣurru „pur, éclatant“ (ibid. 250). Hebr. zajin, auch wenn die Bedeutung „Waffe“ richtig sein sollte, könnte denselben Begriff enthalten, vgl. arab. zāna „schmücken“, zīn „Schmuck“; assyr. zu'nutu „éclat, splendeur“ (Len. p. 236). Griech. ζῆτα, wenn es nicht an ἦτα und ϑῆτα assimilirt ist, würde auf zet „Olive“ zurückgehn, wohl auch „die Glänzende“, vgl. das hebr. n. prop. Zētān, das als „der Glänzende, Schöne“ erklärt wird.

8) ḥat für ḥaṭ ist Abkürzung von ḥaṭṭu „burin“, Grabstichel, zu aram. und arab. ḥaṭṭa „ritzen, graben, schreiben“. Daher ist das assyr. Zeichen mit vorhergehendem Determinativ für „Gott“ Name des Gottes Nabu (Nebo), als Erfinders der Schrift (Hal. p. 195, n. 216). Grade so kommt der Lautwerth bat (für baṭ) des Zeichens be bei Hal. p. 179, n. 7 von dem ideogrammatischen Werthe und Namen baṭṭu (Hal. Syll. IV, col. 3, p. 150, n. 36). Auch Len. p. 167, Note 2 leitet den Werth ḥat von ḥaṭṭu ab, das er aber mit Delitzsch als „Scepter“ erklärt, zu חטב (ibid.

p. 138, Note 1, 2 und p. 239). Der Werth ḥad ist verkürzt aus ḥaddu „vigueur, énergie d'action" (Len. p. 237, der es zu hebr. חדר stellt), doch eigentlich wohl „joie, lumière", zu חדה (Hal. p. 195, n. 216); dazu auch ḥud „illumination, lever du jour", von Len. für accadisch erklärt (p. 293). Das hebr. chet (= ḥet) ist aus dem Aramäischen herübergenommen, da im Hebräischen selbst der Schreibgriffel, mit dem oben berührten Wechsel zwischen ח und ע, ʿeṭ heisst.

9) Der Lautwerth dib ist abgekürzt aus dibbu „Schreibtafel", ideogrammatischer Werth und zugleich Name des Zeichens (Len. p. 232; Hal. Syll. I, p. 133, n. 542). Die Variante ṭip findet sich auch im entlehnten hebr. טִפְסָר = assyr. dubšar(ru) „Schreiber der Schreibtafeln, Sekretär, Archivar" (Hal. Syll. I, p. 130, n. 370; Len. p. 234 und 308). Das hebr. ṭet, älter und richtiger ṭeṭ, gehört zu ṭīṭ „Lehm", ist also Uebersetzung von dibbu als „Lehm-, Thontafel". Somit sind chet und ṭet das mesopotamische Urschreibzeug.

10) Das Zeichen i bedeutet ideogrammatisch auch ḳābu „hohl, Höhlung, Gewölbe, Zelt, Haus" (Sa. p. 21, n. 239; Hal. Syll. I, p. 130, n. 376); ebenso qābû „parler" (Sa. ibid., Hal. 377). Nach den Gesetzen der Homophonie wird es sonach auch assyr. kābbu, kāb „linke Hand", hebr. כַּף vertreten haben (Hal. Syll. III, p. 143, n. 69), das auch wohl dem Stamme nach verwandt ist, urspr. = „Höhlung, hohle Hand". Dann aber kann i ebensogut, wie Abkürzung von assyr. idu „Haus" (Sa. p. 25, n. 290), auch Abkürzung von assyr. idu „Hand" sein (Sa. p. 26, n. 301; Hal. 224—5), woher auch das Sylbenzeichen für id, it kommt (Hal. p. 202, n. 297). Zwar erklärt Len. p. 282 dies für accadisch, aber es ist hebr. jad, als Buchstabenname jod.

11) Das Zeichen ist Determinativ des Masses: sein Lautwerth ḳa erinnert daher an hebr. ḳab „Hohlmass", von derselben Wurzel wie assyr. ḳābu „hohl". Auch hebr. כַּף bedeutet „Hohlpfanne, Schale"; vgl. noch assyr. kababu „bouclier" (Len. p. 241) „gewölbter Schild". Beide Zeichen, n. 10 und n. 11 scheinen also schon assyrisch in ähnlich enger Beziehung gestanden zu haben, wie im Hebräischen, und bilden wieder ein Paar.

12) Ein anderes assyr. Zeichen für la (Sa. p. 11, n. 104) hat den ideogrammatischen Werth lamadu „lernen", ist also daraus abgekürzt. So wird auch hebr. lamed zu lāmad „lernen" gehören. Unser Zeichen heisst ideogrammatisch ṣalamu „Bild" (Sa. p. 4, n. 24) und zicaru, das auch „memorial" heissen kann (ibid. n. 27), und es fragt sich, ob die Grundbedeutung von lāmad zu einem von Beiden passt.

13) Der Lautwerth ma ist aus dem Namen des Zeichens mamû entstanden (Hal. Syll. IV, col. 2, p. 149, n. 10), dessen Bedeutung dunkel ist. Doch ist es kaum zu trennen von mami, mame „Wasser" (Norr. III, p. 804), der reduplicirten Form von me,

mie (Sa. p. 33, n. 406; Norr. ibid. p. 715), wozu Len. (p. 247) den seltenen Sing. mū bringt. Hebr. entspricht mēm, neben mai „Wasser", auch reduplicirt im stat. constr. und vor Suffixen mēmē.

14) Dies Zeichen bedeutet als Ideogramm auch an(n)u (Sa. p. 4, n. 27; Cho. p. 23, n. 35), offenbar nicht bloss in der Bedeutung „dieser", sondern da es auch = samu „Himmel" ist (Say. ibid.), auch in der Bedeutung „Gott", besonders An(n)u, Ὠάννης, der fischgestaltige Gott der Babylonier. Dazu stimmt, dass das nahe verwandte Zeichen an (Hal. p. 180, n. 28, vgl. mit p. 178, n. 4), als Monogramm ana (oder anna, s. Sa. p. 2, n. 4), gleichfalls den Himmel, Gott, im Besonderen den An(n)u(v) bezeichnet, weshalb auch anu sein „nom conventionnel" ist (Len. p. 12—13 und p. 256). Im Hebr. entspricht nun „Fisch"; vgl. noch assyr. nun(u) „Fisch" (Len. p. 250), nun (Hal. Syll. I, p. 123, n. 128) „grand, prodigieux", nach Len. (p. 315, accadisch) „seigneur". Es bilden also auch n. 13 und 14 ein Paar zusammengehörender Zeichen: das Meer und der dem Meere entstiegene Gott, an dessen Stelle sein Symbol, der Fisch, trat.

15) Bei diesem Zeichen bin ich am meisten unsicher, zumal sogar die Lesung su jetzt von Len. (p. 311) angezweifelt wird. Hier nur eine Vermuthung. Mehrfach stehen Sylbenwerthe auf -am neben solchen auf -u (durch Vermittlung von av?), so gam neben gu (n. 3), lam neben lu (Deecke Urspr. p. 16, n. 21): so könnte auch neben su ein Werth sam gegolten haben, Abkürzung eines dem hebr. śamech entsprechenden Wortes. Dessen Wurzel scheint auch in assyrischen Ableitungen erhalten in den Namen dreier Monogramme: śamak (Hal. p. 192, n. 174), śumuk (ebendort p. 192, n. 173) und śimik (ebend. p. 219, n. 519), abgestumpft aus śimikku (Hal. Syll. II, p. 139, n. 102), von Hal. p. 248 als „appui" erklärt. Das Zeichen su heisst meistens „Hand" und scheint auch eine Hand mit ausgestreckten Fingern darzustellen, dann „Kraft, Macht". Auch hebr. śāmakh heisst „seine Hand an etwas lehnen, stützen, Kraft verleihen." Griechisch σῖγμα (oder σίγμα), an σίζω „zischen" angelehnt, ist auf n. 21 übergegangen; ξῖ ist eine spätere Nachbildung.

16) Die hier zu Grunde liegende altbabylonische Variante von n. 5 ist identisch mit der altbabylonischen Variante von n. 6, und auch die hieratischen Figuren decken sich; wie denn beide Zeichen in einer tieferen ursprünglichen Verwandtschaft zu einander zu stehn scheinen. Es bedeutet aber das schräge Viereck neben „Legionen des Himmels, Gott Assur, Sonne" auch inu(v), enu(v) „Auge", „sehen" (Sa. p. 35, n. 402; vgl. Len. p. 255). Diesem entspricht hebr. 'ajin.

17) Der Lautwerth par scheint Abkürzung des ideogrammatischen Werthes paraṣu „theilen, schneiden, spalten" (Sa. p. 7, n. 6), hebr. פרץ; vgl. noch assyr. uparriru „brisa" von פרר (Hal. p. 249); der gewöhnlichere Lautwerth bar vom ideogrammatischen Werthe

bāru „halb, Hälfte, fendre, rompre“ (Sa. ibid.; Hal. p. 183, n. 66 und Syll. I, p. 134, n. 587). Das hebr. פה „Mund“, auch assyr. pū, Plur. pi (Len. p. 258; Sa. p. 5, n. 39; p. 43, n. 496 b), auch pē (Hal. Syll. I, p. 132, n. 477), gewöhnlich von einer Wurzel des „Hauchens, Blasens“ abgeleitet, scheint seiner sonstigen Bedeutungen und mancher Ableitungen wegen, eher ursprünglich „Schnitt, Spalt“ bezeichnet zu haben.

18) Das Zeichen ist Determinativ für „weibliches Wesen“, bezeichnete aber ursprünglich „Beute“, so dass der Lautwerth abgekürzt ist aus śalatu „esclave femelle“ (Hal. p. 253—4); vgl. aalulu „j'enlevai comme butin“ und sallatis „comme butin“ (Len. p. 269), hebr. שלל. Nun könnte hebr. ṣade zu ṣūd „jagen, erbeuten“ gehören, vgl. assyr. ṣādu „chasse“, ṣaidu „chasseur“ (Len. p. 261; Hal. p. 217, n. 495; Sa. p. 42, n. 481).

19) Das Zeichen ist Determinativ für „Ort, Gegend“ und sein Lautwerth ki kann, ausser von kina und kikū, welches Letztere sein Name zu sein scheint (Sa. p. 30, n. 343; Hal. Syll. IV, col. 4, p. 150, n. 11), auch von kibbu „district, cercle“ abgeleitet sein, das auch als Sylbenzeichen für kib gilt (Hal. Syll. III, p. 143, n. 70). Dazu stimmen auch seine ideogrammatischen Bedeutungen (Sa. ibid.). Ebenso wird für hebr. ḳoph die Grundbedeutung „Kreis“ angenommen.

20) s. n. 4.

21) Das Zeichen hat den Namen sana, woraus der Lautwerth sa abgekürzt ist, und bedeutet unter anderm „vier“, wie es denn auch aus vier Strichen besteht, vgl. das ähnliche Zeichen sana, san (Hal. p. 191, n. 164). Verwandt ist sanabi (sanibi, Sa. p. 40, n. 458; Hal. p. 215, n. 471), durch assyr. sīnibu 40/60 = 2/3 erklärt. Griechisch entsprechen σὰν und σαμπῖ, hebr. schin. Die Bedeutung „Zähne“ ist assyr. noch nicht nachgewiesen, wohl aber die Wurzel san = hebr. שנן „spitz, scharf sein“ (Hal. p. 254).

22) Das Zeichen hat als Ideogramm die Hauptbedeutung „schneiden“ (Sa. p. 2, n. 5), und so stammt sein Lautwerth tar von tāru „séparer“ (Hal. Syll. I, p. 128, n. 341), vgl. itarri „il se sépara“ (ibid. p. 256) und tar als Lautwerth eines andern Zeichens, das gleichfalls durch tarru „se séparer“ erklärt wird (Hal. Syll. I, p. 134, n. 575). Lenormant (p. 301) nimmt ein accadisches tar „décider, juger“ an, dazu gis-tar(u) „Richterstab“ (ibid. p. 138 und 298). Hebr. tav wird als „Einschnitt, Kerbe, Kreuz“ gedeutet.

Resultate.

Nach der Analyse der Tafeln ist das altsemitische Alphabet aus der neu- oder cursivassyrischen Keilschrift entstanden: doch hat der Erfinder, ebenso wie der des kyprischen Syllabars (Deecke Urspr. p. 34), das ganze bis zu seiner Zeit vorhandene System der Keilschriften gekannt und mehrfach ältere Formen be-

nutzt. Dass diese auch sonst lebendig geblieben waren, zeigt ihre nicht seltene Einmischung in die Cursivschrift, noch bis in viel spätere Zeiten, z. B. auf der Stele Sargon's von Larnaka, jetzt in Berlin (ibid. p. 38). Auch ist zu vermuthen, dass der Erfinder ein Zögling der Priesterschulen Mesopotamiens gewesen ist. — Schon im Assyrischen ferner scheinen einzelne Zeichen eigene Namen gehabt zu haben, „noms conventionnels" nach Lenormant (p. 175 und sonst), vgl. besonders das Syll. IV bei Hal. p. 146 ff. Ihnen entsprechen nun eine Anzahl semitischer Buchstabennamen, theils genau, theils als Uebersetzungen u. s. w. von gleichem oder ähnlichem Anlaut. Dabei gehn die griechischen Namen mehrfach auf eine phönicische Form zurück, die älter war, als die erhaltene hebräische. — Erfunden ist das Alphabet wohl in Aram (Syrien), das die Assyrer zuerst erreichten, und von dort kam es erst zu den Völkern Kanaans, vgl. z. B. n. 8. Hierzu vergleiche man die Angabe des Plinius (N. H. VII, 192) „Literas semper arbitror Assyrias fuisse, sed alii apud Aegyptios, alii apud Syros repertas volunt"; ferner Diodor (V, 74) *Πρὸς δὲ τοὺς λέγοντας, ὅτι Σύροι μὲν εὑρεταὶ τῶν γραμμάτων εἰσί, παρὰ δὲ τούτων Φοίνικες μαθόντες τοῖς Ἕλλησι παραδεδώκασιν*, und Clemens Alex. (Strom. I, 16, 75) *οἱ δὲ Φοίνικας καὶ Σύρους γράμματα ἐπινοῆσαι πρώτους λέγουσιν*, wobei noch die Vermengung von Assyrern und Syrern bei den Schriftstellern des Alterthums zu erwägen ist (Nöldeke in dieser Ztschr. Bd. XXV, p. 113). Diese Zeugnisse beweisen, dass die richtige Tradition im Alterthum lebendig geblieben war. — Die Zeit der Erfindung fällt in die erste Hälfte des neunten Jahrhunderts v. Chr., denn erst nach 900 setzten sich die Assyrer dauernd in Aram fest, der Mesastein aber stammt schon von c. 850; er hat durchweg sehr alte Formen, doch genügt auch das Altgriechische in dieser Hinsicht für die Sicherheit des Resultats.

Bei der Ordnung des Alphabets ist paarweise Anordnung und lautlicher Anklang mehrfach nicht zu verkennen: sie scheint sehr alt.

Für das Assyrische hat sich herausgestellt, so unsicher vieles Einzelne sein mag, und ich habe nicht Alles bis auf den letzten Grund prüfen können, dass das Zeichenbild eines Wortes für andere gleich oder ähnlich klingende verschiedener Bedeutung gebraucht werden konnte; dass ferner das Bild eines mehrsilbigen Wortes für die Anfangssylbe, ja für den Anlaut stand: also Homophonie und Akrophonie. Beides stimmt zum Aegyptischen. Dass dabei gewisse einschränkende Regeln galten, ist wahrscheinlich. Ueber das Accadische enthalte ich mich des definitiven Urtheils: doch weisen meine Untersuchungen mehr auf eine nur dialectisch verschiedene Sprache hin, die in einem älteren, mehr ideographischen Schriftsystem ausgedrückt ist.

Die Theologie des Aristoteles.

Von

Fr. Dieterici[1]).

Die sogenannte Theologie des Aristoteles (كتاب ارسطاطاليس الفيلسوف المسمّى باليونانية اثولوجيا) ist ein in der Geschichte der Philosophie nicht ganz unbekanntes Buch. Kaum war der Drang nach Wissenschaft in der neuen Akademie in Italien erwacht, als auch schon im Jahr 1517 in Rom, dem Sitz der Heiligkeit, ein Buch erschien: Sapientissimi Philosophi Aristotelis Stagiritae Theologia sive mistica philosophia secundum Aegyptios noviter reperta et in Latinum castigatissime redacta[2]). In dieser Theologie des grossen Philosophen glaubte man den Schlüssel aller Weisheit gefunden zu haben. Die Weisheit des Aristoteles, der in der Scholastik des Mittelalters seit dem 13. Jahrh. auch im Abendland hoch geschätzt wurde, schien hier im vollsten Glanze hervorzutreten. Das Buch ist nur im Arabischen erhalten und wurde von Franciscus Roseus aus Ravenna in einer Bibliothek von Damascus gefunden und lateinisch bearbeitet. Dasselbe fand allgemeinen Beifall, so dass es Paris 1572 von Jakob Carpenterius von Neuem herausgegeben wurde. Beide Bücher sind, da sie nur sehr allgemein den Inhalt wiedergeben, für die philologische Behandlung dieser Theologie von geringem Werth.

Auf der Berliner Bibliothek (Sprenger 741) findet sich dies Buch in einer (1128 d. H.) in Ispahan gemachten, auch revidirten, aber von den Würmern sehr zerfressenen und sehr engen Talik-Handschrift 152 Seiten klein Octav, und möchte dieses Werk eines

---

1) Nach einem auf der Philologenversammlung in Tübingen am 27. Septbr. 1876 gehaltenen Vortrage.

2) Das secundum Aegyptios möchte wohl darauf hindeuten, dass der Verfasser sich von Aegyptern das Buch erklären liess, da Aegypten mit Italien stets in engem Verkehr stand.

der wichtigsten Bücher für die philosophischen Studien der Araber gewesen sein. — An eine Echtheit dieses Buches, als von Aristoteles abstammend, mochte man im 16. Jahrh. wohl noch glauben, im 19. ist dies ganz unmöglich.

Es ist ja allgemein bekannt, dass von den Heroen der griechischen Philosophie Plato der Lehrer der Theologen, Aristoteles aber der der Philosophen stets gewesen ist; dass vor Allem durch den Neoplatonismus, bei der directen Ableitung eines *κόσμος νοητός* aus dem uranfänglichen wahrhaft seienden *ὄν*, die erste wissenschaftliche Begründung der christlichen Lehre von Origenes gewonnen wurde, und die grossen Kirchenlehrer wie Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz Neoplatoniker wurden. Wohingegen erst seit dem 12. Jahrh. in dem Aufblühen der Scholastik, als Aristoteles durch die Araber im Abendlande bekannt geworden war, die Philosophie desselben für das Dogma nutzbar gemacht wurde. — Ist es doch allgemein bekannt, dass Aristoteles von der sinnlichen Wahrnehmung ausgehend, die Dinge an sich betrachtend, in den Kategorien ihre Eigenschaften feststellend, von der Vielheit der Dinge zu ihrem e i n z i g e n Urgrund aufzusteigen sucht und so gerade den umgekehrten Weg beschreitet als die Neoplatoniker, welche von dem e i n e n wahrhaft seienden *ὄν* zu der Vielheit der Dinge herabsteigen.

Wie charakteristisch ist hierbei jener Grundzug, dass bei Aristoteles Stoff und Form nie getrennt erscheint, die Form vielmehr als das Endziel des Stoffs demselben eng verbunden ist und beide zusammen nur das Ding sind. Während bei Plato beide getrennt erscheinen und nur die Form als das eigentlich wesenhafte wirkliche betrachtet wird. So giebt es der Merkmale so bestimmte, dass man auf den ersten Blick die neoplatonische Grundrichtung dieses Buchs erkennt. Das schliesst aber nicht aus, dass auch von Aristoteles gar viele Bestandtheile in dasselbe aufgenommen sind und neoplatonische und aristotelische Satzung friedlich neben einander steht.

Obwohl somit die sogenannte Theologie des Aristoteles apokryph ist, ist sie doch für die geistige Entwickelung des Mittelalters eine höchst wichtige Schrift und scheint jetzt die Zeit gekommen, dass man auch den Apokryphen eine grössere Aufmerksamkeit schenkt, da die Richtung unserer Zeit immer mehr dazu drängt die geistige Entwicklung aller Culturvölker als ein in sich zusammenhängendes Ganze zu betrachten.

Die classische Philologie steht aber heute noch auf dem Standpunct, dass sie die erhabenen Werke des Alterthums zwar mit allem Fleiss durchforscht und ein Bild vom antiken Leben uns in schönen Farben vor die Seele führt, dann ebenso das Erwachen antiker Wissenschaft in der zweiten Hälfte des 15. Jahrh. anerkennt, über das dazwischen liegende Jahrtausend aber sich gar wenig Rechenschaft zu geben weiss.

Sie steht hierbei auf demselben Standpunct wie die Naturwissenschaft, welche vor Jahrhunderten jene leichten Gebilde der Natur, wie sie uns im Sommer als Schmetterlinge und Fluginsecten umgaukeln, die aber verschwinden, sobald die Kühle der Herbstnacht sie trifft, bis ein neues Geschlecht der wärmende Frühlingsstrahl hervorruft, der generatio aequivoca zuwies und dieselben aus einer Vermählung der Elemente, der Hitze als des Vaters und der Feuchte als der Mutter entstehen liess. Jahrhunderte, ja ein Jahrtausend währte es, ehe man dieser von Aristoteles her noch anerkannten generatio aequivoca, der Schöpfung aus Nichts, jenen Satz: omne vivum ex ovo entgegenstellte, wohl erkennend, dass das alte Geschlecht im Schooss der Erde oder im dichten Gespinnst eine Brut hinterlassen, die die neue Sonne des Frühlings zum Leben erwecke.

Das finstere Jahrtausend vom Untergang der antiken Bildung bis zum Erwachen der classischen Studien in der neuen Akademie auszufüllen, weist man nun freilich auf Rom hin, das die lateinische Sprache als Kirchensprache erhielt, und blickt auf die Klöster in welchen die Mönche vielfach lateinische und griechische Werke abschrieben. Wir wollen nicht verkennen, dass bei den gebildeteren Mönchen die Erinnerung an das classische Alterthum durch den finsteren Dogmatismus noch hier und da hindurch schimmerte, müssen es aber für sehr kühn erachten, diesen geringen und spärlichen Anfängen das alleinige Verdienst für die Erhaltung der antiken Bildung zuzuschreiben, denn gerade das Ziel, in dem die Hauptbestrebungen der Griechen gipfelten, die Lösung jener Frage: woher das All? woher die Welt? — jene Frage, welche die Philosophie geboren, wurde gar nicht von ihnen berührt, die Kirche beantwortete sie ja mit ihrer Lehre von der Schöpfung aus Nichts durch Gottes Allmacht.

Dagegen müssen wir auf das bestimmteste behaupten, dass das Studium der Philosophie im Osten, und zwar durch die Araber erhalten und gepflegt ward, bis es im 12. Jahrh. vom Abendland in der Scholastik aufgenommen ward und dadurch zur Wiedergeburt der Wissenschaft beitrug. Jene Beduinen, welche aus der Wüste heraus sich in ihrem Fanatismus wie ein Lavastrom sengend und brennend über die Culturländer Aegypten, Syrien, Mesopotamien, Persien ergossen, mussten gar bald ihren Tribut der Bildung zollen, der keinem ungebildeten Volk erspart bleibt; dies musste um so früher eintreten, als der Islam mit seinen furchtbaren und unlösbaren Widersprüchen zur Sectirung trieb und bei den religiösen Streitigkeiten selbst die alte Bildung auf den Kampfplatz rief.

Währte es doch kein Jahrhundert, dass die Mu'tazila, d. h. die Secte, sich von der Orthodoxie schied und jener Lehre von der Alleinbestimmung Gottes, wonach Gott selbst den Sünder zur Sünde bestimmte und ihn dafür in der Hölle strafte, und welche jeden edleren Kern des menschlichen Geistes zur Empörung trieb, ent-

gegentrat. Der Koran freilich lehrte in den meisten Stellen also, war denn aber der Koran als Rede Gottes absolut wahr, uranfänglich gleich Gott oder war er nicht vielmehr zeitlich entstanden, zumal er gar viele Facta berichtet, die also vorher geschehen sein müssen? War somit nicht jene „Rede Gottes" ein blosser Name, ohne Realität wie alle Eigenschaften Gottes, zumal eine Vielheit von Eigenschaften eine Theilbarkeit, die Theilbarkeit aber eine Vergänglichkeit Gottes voraussetzen würde? —

Wer soll da entscheiden? Die griechische Philosophie und besonders das Haupt derselben, Aristoteles, in dessen Organon der Schlüssel der Weg und die Wage alles Erkennens gegeben war.

Die griechische Wissenschaft kann uns retten, hiess es, und wurden unter Hârûn ar-raschîd und Ma'mûn in allen wichtigeren Städten Schulen zu dem Zweck errichtet, griechische Werke ins Arabische zu übertragen.

Alles galt hier gleich heilig, Naturwissenschaft, Medicin, Philosophie, alles sollte aus diesem Born geschöpft werden [1]. Die Uebersetzungen, welche ein Mann, wie al-Kindî, lieferte, gingen ins Ungeheure [2].

Uebertragungen sind aber noch nicht selbstständige Leistungen, sie sind nicht einmal sichere Aneignung. Eine systematische Ordnung der Wissensobjecte zu einem Ganzen kann erst nach tieferem Eindringen in die Wissenschaft erfolgen. Dass eine systematische Anordnung aller Wissensobjecte, wie sie die Muslim im X. Jahrh. beherrschten, stattgefunden, lehrt uns die Schule der lautern Brüder, welche in der Neopythagoreischen Zahlenlehre, in jenem Satze: die Zahl entspricht dem Wesen der Dinge, die Handhabe gefunden zu haben wähnten, das All in ihrer Weise zu ordnen. Einer Ausströmung vom Urprincip bis zur Vielheit des Alls, d. h. den Dingen in Mineral, Pflanze, Thier oder räumlich gedacht von der Endsphäre der Umgebung, von dem Thron Gottes, bis zum Mittelpunct der Erde entspricht die Rückströmung des Geistes durch Mineral, Pflanze, Thier, Mensch, Engel zum Urwesen, Gott hin. — In jener, der Ausströmung befanden wir uns auf Neoplatonischem, in dieser, der Rückströmung zumeist auf Aristotelischem Boden, besonders in der Mineralogie, Botanik, Zoologie und Anthropologie.

Aus einem der Eins entsprechenden Urprincip emanirt bei den lautern Brüdern als zwei die Vernunft und von dieser als die Drei die Weltseele, welche als die eigentliche Werkmeisterin im All die Form des Stoffs als erste Materie schafft. Diese erste Materie entspräche somit der vier, sie nimmt Länge, Breite und Tiefe an und wird dadurch zur wirklichen Materie, welche die fünfte Stufe im All bildet. Der wirkliche Stoff entwickelt sich alsbald zur

---

1) Vergl. hierüber Dieterici, Makrokosmos 76 ff.

2) Vergl. Flügel, al-Kindi der Philosoph der Araber.

vollendeten Kugelform in der Sphaerenwelt des Ptolemaeus und nimmt das All der 7 Planeten und des Fixsternhimmels somit die sechste Stelle in der Entwickelung ein. Unterhalb des Mondes herrscht die Kraft der Natur als die siebente Stufe der Entwickelung. Sie wirkt auf die Elemente, welche die achte Stufe inne haben und werden aus ihnen durch die Weltseele vermöge der Natur die Producte, Mineral, Pflanze, Thier hervorgerufen.

Somit entsprechen den Neun Grundzahlen, d. i. den Neun Einern, die Neun Stufen der Entwickelung und ist in der Zahl das Wesen aller Dinge enthalten [1]).

Dieser Entwickelung der Dinge bis zur Neun, wie sie die lautern Brüder angeben, entspricht eine Stelle in der Theologie des Aristoteles, welche das Verhältniss beider Bücher in ein klares Licht stellt. Es heisst in der Vorrede:

غرضنا فى هذا الكتاب القول الاوّل فى الربوبيّة والابانة عنها وانّها هى العلّة الاولى وان الدهر والزمان تحتها وانها علّة العلل ومبدعها بنوع من الابداع وانّ القوّة تسنح منها على العقل ومنها بتوسّط العقل على النفس الكلّيّة الفلكيّة ومن العقل بتوسّط النفس على الطبيعة ومن النفس بتوسّط الطبيعة على الاشياء الكائنة الفاسدة وانّ هذا الفعل يكون منه بغير حركة وانّ حركة جميع الاشياء منه وبسببه وانّ الاسباب يتحرك اليه بنوع الشوق والنزوع

„Unser Ziel in diesem Buch ist die Grundrede über die Gottheit (d. i. Wesen des Herrn) und die Erklärung derselben. Dass sie der Urgrund sei, dass Zeitlauf und Zeit unter ihr stehe, dass sie der Grund der Gründe sei und diese in einer eignen Weise hervorrufe.

Die Lichtkraft emanirt von der Gottheit zuerst auf die Vernunft, dann von Gott durch Vermittlung der Vernunft auf die himmlische Allseele. Von der Vernunft durch die Vermittlung der Seele auf die Natur und von der Seele durch die Vermittlung der Natur auf die entstehenden, vergehenden Dinge.

Diese That geht von ihr (der Vernunft) ohne Bewegung aus. Denn die Bewegung aller Dinge ist von ihr und ihretwegen, und bewegen sich die Mittelursachen in einer Weise von Sehnsucht und Abstraction ihr zu."

Diese Stelle ergiebt also Gott, Vernunft, Seele, Natur, Dinge, und führt die ganze Weise der Darstellung auf das System des Neoplatonismus in seiner Geistwelt hin, während die Stelle von der

---

1) Vergl. Dieterici Makrokosmos 162 ff.

Bewegung uns an Aristoteles erinnert, in dem der Urbeweger zwar bewegt, doch nicht bewegt wird, die Natur aber sowohl bewegt wird, als wieder bewegt, und endlich der Stoff nur bewegt wird.

Bedenken wir nun, dass im Anfang der Theologie gesagt wird, dass ein Christ Nâima aus Emesa dieses von Porphyrius dem Tyrer erklärte Buch des Aristoteles aus dem Griechischen ins Arabische für al-Kindî übertragen [1], so hätten wir also etwa 100 Jahr vor den Lautern Brüdern einen Vorgänger ihres erweiterten Systems.

Bedenken wir ferner, dass die l. Br. mit aller Hochachtung des Aristoteles, der frei von seinem Leibe in die Geistwelt eingedrungen und all die Dinge dort geschaut hätte, sprechen, und auf dies Buch hinweisen [2]; bedenken wir endlich, dass im More Nebukim des grossen Maimon um die Mitte des 12. Jahrh. in Spanien dieselben Grundanschauungen und eine verwandte Philosophie sich findet, so zieht sich eine helle Kette verwandter geistiger Bestrebungen durch den Lauf finsterer Jahrhunderte.

Fast ist's, als stünden wir in der Nacht an einem wogenden Meer und begönnen die ersten Glutstrahlen des Morgens die Kämme einiger Wogenreihen zu durchglühen. Möchte es doch endlich auch in der Arabischen Philosophie Tag werden!

Zur Charakteristik dieses wichtigen Buchs, als dessen Ziel die Allwissenschaft علم كلى gesetzt wird, erlauben wir uns nun einige Stellen hervorzuheben.

Es heisst in der Vorrede:

قد ثبت فى اتّفاق افاضل الفلاسفة ان علل العالم القديمة البادية اربعة وهى الهيولى والصورة والعلّة الفاعلة والتمام فقد وجب النظر فيها وفى الاعراض العارضة منها وفيها وان يعلم اوائلها واسبابها والكلمات الفواعل فيها واىّ العلل منها احقّ بالتقديم والرتبة (?) وان كانت بينها مساوات فى بعض انحاء المساوات

„Es steht bei allen vorzüglichen Philosophen fest, dass es der Uranfangsgründe der Welt vier giebt.

1) كتاب ارسطاطاليس الفيلسوف المسمّى باليونانى اثولوجيا وهو قول على الربوبيّة تفسير فرفوريوس الصورىّ ونقله الى العربيّة عبد المسيح بن عبد الله ناعمة الحمصى واصلحه لاحمد بن المعتصم بالله ابو يونس يعقوب بن اسحق الكندى.

2) Vergl. Dieterici Makrokosmos 18, 3.

Nämlich den Stoff, die Form, den schaffenden Grund, das Endziel [1]). Diese sind zunächst zu betrachten, dann die zufälligen Accidenzen, sowohl die von ihnen ausgehenden, als die an ihnen haftenden. Man muss ihre Uranfänge, ihre Mittelursachen und wirkenden Kräfte erfassen und wissen, welche der Ursachen würdig sind vorangestellt zu werden und welche nachfolgen, auch ob zwischen ihnen in einigen Hinsichten Gleichheitsbeziehung herrscht."

Lassen wir nach diesem Aristotelischen Philosophem ein echt Neoplatonisches folgen.

ثم نذكر بعد ذلك العالم العقلىّ ونصف بهاوَه وشرفه وحسنه ونذكر الصور الالهية الفاعلة البهيّة التى فيه وانّ منه زين الاشياء كلّها وحسنها وانّ الاشياء الحسّية كلّها يتشبّه بها الا انها لكثرة قشورها لا يقدر على حكاية الحق فى وضعها ثم نذكر النفس الكلّيّة الفلكيّة ونصف ايضا كيف يفيض القوة من العقل عليها وكيف يشبهها ونحن نذكر حسن الكواكب وزينتها وبهاء تلك الصور التى فى الكواكب ثم نذكر الطبيعة المنتقلة تحت فلك القمر وكيف تسنح القوة الفلكيّة عليها وقبولها لتلك وتشبّبها واظهارها اثرها فى الاشياء الحسيسة الهيولانية الداثرة ،

ثم نذكر حال هذه الانفس الناطقة فى هبوطها واتحاد العلة فى ذلك ونذكر النفس الشريفة الالاهية التى لزمت الفضائل العقلية ولم تنغمر فى الشهوات البدنية ونذكر ايضا حال الانفس البهيمية والانفس النباتية ونفس الارض والنار وغير ذلك

„Danach gedenken wir der Geistwelt, wir beschreiben ihren Glanz, ihre Erhabenheit und Schöne, und erwähnen die göttlichen, wirkenden, glänzenden Formen in ihr. Von ihr (der Geistwelt) geht der Schmuck und die Schöne aller Dinge hervor. Alle sinnlichen Dinge gleichen jenen zwar, nur können sie wegen der Menge der Hüllen jene nicht wahrhaft und in ihrer Ursprünglichkeit wiedergeben.

Dann gedenken wir der himmlischen Allseele und beschreiben, wie die Kraft von der Vernunft auf sie emanirt und sie derselben ähnlich macht. Wir gedenken der Schöne der Sterne, des Schmucks und Glanzes der Formen in den Sternen.

---

1) Wir erkennen hier die vier Aristotelischen Gründe, ὕλη, εἶδος, ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς, τὸ τέλος.

Dann gedenken wir der Natur, welche unter den Mondkreis versetzt ist, wie die Kraft der Himmel auf sie ausgeht und sie dieselbe annimmt, ihr ähnlich wird, und ihre Wirkung auf die niederen dichten Stoffdinge offenbart.

Dann gedenken wir des Zustands der Vernunftseelen bei ihrem Niederstieg (in diese Welt) und der Einheit der Ursache hierin, wir gedenken auch der erhabnen göttlichen Seelen, welche den Vorzügen der Vernunft anhängen, nicht aber in die fleischlichen Begierden versinken.

Auch gedenken wir des Zustands der Thierseele, der Pflanzenseele, der Erd- und Feuerseele (Elementarseelen) und andrer."

Eine Verbindung der Neoplatonischen Lehre mit mathematischer Vorstellung ist die Stelle ان كان الخير المحض الأوّل مركزا فالعقل دائرة لا يتحرّك فان نفس دائرة يتحرّك. „Wenn der erste reine Gute ein Mittelpunct ist, so ist die Vernunft ein Umkreis, der sich nicht bewegt, die Seele aber ein Umkreis, der sich bewegt."

Mag es mir nun gestattet sein, die einzelnen Abschnitte und die Fragen, welche hier behandelt werden, kurz hervorzuheben.

Nach einer kurzen Einleitung folgt auf pag. 4 die Aufzählung der Fragen, die in diesem Buch behandelt werden ذكر مسائل und finden wir in diesem Fihrist bis pag. 11 alle Capitel der Philosophie und Psychologie hervorgehoben.

Dann folgt pag. 11 der Abschnitt darüber wie die unvergängliche Seele die Geistwelt hätte verlassen und sich mit dieser Welt des Entstehens und Vergehens verbinden können — كيف فارقت (النفس) العالم العقلى واتّحدت الى هذا العالم الحسى الجسمانى فصارت فى هذا البدن الغليظ السائل الواقع تحت الكون والفساد.

Hieran schliesst sich pag. 20 die Frage: Wessen die Seele einst gedenken werde, wenn sie in die Welt des Geistes zurückgekehrt sein würde — انّ النفس اذا رجعت الى العالم العقلى وصارت مع تلك الجوهر العقلية فما الذى يقول وما الذى يذكر — und wird nun über das Erkennen der Seele dort gehandelt. — Die Dinge dort sind stets gegenwärtig, zeitlos, nicht eins nach dem andern, die Seele bedarf also dort der Erinnerung nicht, wie die gewussten Dinge unserem Geist stets gegenwärtig sind, auch der Blick die Erscheinung ganz und auf einmal zeitlos erfasst. Es handelt somit das zweite Buch über die Seele in der Vernunftwelt.

Das dritte Capitel pag. 33 behandelt das Was der Seelensubstanz — ماهية جوهر النفس.

Das vierte Capitel pag. 43 die Erhabenheit und Schönheit der Vernunftwelt — فى شرف عالم العقل وحسنه.

Das fünfte Capitel p. 51 den Schöpfer, sein Hervorrufen der Dinge und den Zustand der Dinge bei ihm — فى ذكر البارى وابداعه ما ابدع وحال الاشياء عنده.

Das sechste Capitel p. 60 beweist, dass die Sterne als Werkzeuge dienen, die als Vermittelung zwischen den Schöpfer und das Geschaffene gesetzt sind — انّ الكواكب كالادات الموضوعة المتوسّطة بين الصانع والصنيعة.

Das siebente Capitel pag. 70 bespricht die erhabene herrschende Seele (Weltseele). Wenn sie die Hochwelt verlässt und in die Niederwelt hinabsteigt, so thut sie dies in einer Art von Machtentfaltung (istiṭâʿa). Ihre Hochkraft bildet die Dassheit — فى النفس الشريفة السيّدة وان كانت تركت عالمها العالى وهبطت الى هذا العالم السفلىّ فانها فعلت ذلك بنوع استطاعتها وقوّتها العالية تصوّر الانّيّة.

Das achte Capitel pag. 77 handelt über das Feuer, das ein Grundelement wie die Erde sei. Es sei irgend eine Kraft (Kalimatun) in dem Stoff. Dasselbe gelte von den andern ihm ähnlichen Dingen. Das Feuer ist nicht von selbst ohne Schaffer — صفة النار هى مثل صفة الارض وذلك ان النار انما هى كلمة مّا فى الهيولى والنار لم يكن من تلقاء نفسها بلا فاعل.

Das neunte Capitel pag. 110 handelt über die vernünftige Seele. Es ist die Frage ob der ganze Mensch dem Verderben anheimfällt oder nur ein Theil entsteht und vergeht, ein andrer aber besteht, und was dieser letztere Theil an sich sei — النفس الناطقة هل الانسان باسره كلّه واقع تحت الفساد ام بعضه يبدو ويفسد وبعضه يبقى ويدوم وهذا البعض هو ما هو.

Das zehnte Capitel pag. 123 handelt über den Urgrund und die Dinge, die aus ihm hervorgehn — فى العلّة الاولى والاشياء التى ابتدعت منه.

Stellen wir im kurzen Resumé das Resultat zusammen. — Die griechische Philosophie, die neoplatonische sowohl als die aristotelische wurde bei den Arabern schon im 8., 9. und 10. Jahrh. das wichtigste Bildungselement. — Echte aristotelische Werke wie das Organon schulten die Geister, doch ward der Eklecticismus der späteren Griechen, welche in der Verbindung beider Lehren, der neoplatonischen und aristotelischen, die Weisheit gefunden zu haben wähnten, das Mittel, ein System von der sinnlich wahrnehmbaren und geistigen Welt aufzubauen.

In einer bestimmten Reihenfolge, in der Theologie des Aristoteles, den Schriften der lautern Brüder, und den Schriften des Maimonides hat ein byzantinischer Christ, haben edle Muslim im Osten und ein über sein Jahrhundert weit hervorragender Jude in Spanien daran gearbeitet, diese Grundanschauung von der Harmonie des Alls stets wach zu erhalten. Erst dadurch dass diese philosophische Grundanschauung stets rege blieb, war ein immer von Neuem erwachendes Studium der Philosophie möglich, welches nach einem Ringen von Jahrhunderten zu jenem reineren Aristotelismus hintrieb, der, von Spanien aus die christliche Welt anregend, vom 12. Jahrhundert an den Scholasticismus hervorrief. Die Fragen über den Nominalismus und Realismus, welche im 10—12. Jahrh. das Abendland in einem wilden Streit entflammten, waren schon im 8. und 9. Jahrh. im Morgenland durchgefochten.

Die ganze Bildung des Mittelalters, Nominalismus und Realismus sowie die Scholastik ist in den arabischen Philosophen vorgebildet. Auch die von den Arabern gewonnenen naturwissenschaftlichen Anschauungen über Stein, Pflanze, Thier, Mensch beeinflussen das sonst in einem starren Dogmatismus befangene Abendland. — Nur durch die Araber, als Mittelglied zwischen der alten und neuen Cultur, ist das Aufblühen der Wissenschaft in der Neuzeit zu erklären.

Nachschrift.

Bei der grossen Wichtigkeit, welche die arabische Philosophie hat, wird es vielleicht den Herrn Collegen angenehm sein zu erfahren, dass ich jetzt mit Herausgabe der philosophischen Schriften der *iḫwân aṣ-ṣafâ* beschäftigt bin und ich zugleich eine Ausgabe und Uebersetzung der Theologie des Aristoteles vorbereite.

Ueber die Smṛititexte der Haug'schen Handschriftensammlung.

Von

Julius Jolly.

Unter den Sanskrithss. der bekannten von M. Haug hinterlassenen Sammlung befindet sich auch eine beträchtliche Anzahl meist unedirter und wenig oder gar nicht bekannter Smṛititexte, deren Benützung mir von Frau Professor Haug und Herrn Professor Brunn in München, in dessen Verwahrung sich die Hss. derzeit befinden, mit dankenswerther Liberalität gestattet wurde. Die nachstehenden Mittheilungen aus meinen Notizen sollen theils zur Ergänzung meiner Abhandlung „Ueber d. rechtliche Stellung d. Frauen b. d. alten Indern nach den Dharmaçâstra", München 1876 (F.) dienen, theils und hauptsächlich einige Anhaltspunkte für die Beurtheilung und Zeitbestimmung der fraglichen Texte bieten.

Von den im Katalog (87. 88. 123—155. 163. 169. 171. 174) gemäss ihrem Titel als Smṛiti aufgeführten Werken tragen folgende diesen Namen mit Unrecht: die Kokilasmṛiti (dieselbe Bezeichnung in Bühler's Catal. of MSS. from Guzerat III, „Kokila" citirt bei Aufr. Bodl. 278), die ein modernes tattva in Prosa im Stile des Raghunandana ist, mit zahlreichen Citaten aus den Smṛiti und Purâṇa, der Smṛityarthasâra, ein Fragment eines ähnlichen Werks, und die metrische Caturviṃçati S., die sich selbst als einen von 24 Gesetzgebern verfassten Auszug (caturviṃçatibhiḥ çâstraṃ dṛishṭaṃ saṃkshepena çl. 4) bezeichnet, in der That aber augenscheinlich eine Zusammenstellung aus den Werken dieser 24 am Anfang und Schluss namentlich genannten Autoren ist, die im Verlauf häufig citirt werden. Da sich auch Nârada darunter befindet, so fällt es auf, das eigentliche Recht hier nur hie und da einmal gestreift zu finden. Dass die Frauen die üblichen Bussen nur zur Hälfte zu vollziehen brauchen (çl. 112. 181), dass man Mädchen aus gleicher Kaste, aber anderen Geschlechts, auf der väterlichen Seite um sieben, der mütterlichen um fünf Grade entfernt, heirathen, dass man seine Töchter nicht verkaufen

soll (42—44. 283), diese und manche andere Vorschriften über die Frauen entsprechen genau den anderweit bekannten Gesetzen. Der çl. 199 pṛithagbhâve niyuktâṃ tu pratikûlâṃ nivâsayet | sarvavedavirodhena *parityâgo 'thavâ bhavet*|| ist ein bei der Spärlichkeit sonstiger Belege (F. 27) wichtiges Zeugniss dafür, dass auch die gänzliche Verstossung einer schuldhaften Frau aus dem Hause ihres Gatten vom Gesetz sanctionirt wurde.

Unter den wirklichen Smṛiti oder Dharmaçâstra liegen neben einer Reihe schon edirter [1]) 1. eine Anzahl Texte vor, die zwar mit solchen der sehr seltenen Calc. ed. von 19 (nicht 16) kleineren Smṛititexten gleiche Autornamen führen, aber ganz davon verschiedene Redactionen darstellen und theilweise auch in Bühler's umfassendem Verzeichniss der Gesetzbücher (Dig. I, pp. XIII—XVI) fehlen, nämlich: Aṅgiras, eine grössere und eine kleinere Recension als die Calc., die indessen mit beiden eine Anzahl çl. gemein hat; Âtri, unter 9 adhy. 4 grösstentheils in Prosa; Uçanas, das von Bühler als Auszug aus einem Dharmasûtra angesehene Prosawerk; Bṛihat Parâçara; Laghu Bṛihaspati (bei Bühler Cat. Guz. III); Yama; Laghu Vishṇu, sicher das von B. als Fälschung eines polemischen Vaishṇava characterisirte Werk, das mit dem bekannten Vishṇusûtra nicht das Geringste gemein hat, vgl. z. B. 96 tridaṇḍaṃ liṅgam âçritya jîvanti bahavo dvijâḥ | na teshâm apavargo'sti liṅgamattopajîvinâm||; Vyâsa; Laghu Caṅkha; Çâtâtapa, theilweise in Prosa, und Vṛiddha Çâtâtapa, beide von der Calc. [2]) (= Aufr. Bodl. 640) total verschieden; Hârîta. Leider haben aber diese, meist wenig umfänglichen Werke mit den meisten gedruckten Smṛititexten nebst manchen einzelnen çl. den allgemeinen Charakterzug gemein, dass sie vom eigentlichen Recht, vyavahâra, fast gar nicht, sondern von Bussen, Schenkungen, den Manen- und anderen Opfern, von varṇa—, âçrama—, râjadharma

1) Dazu gehört auch die Gobhilasmṛiti (unter dem gleichen Titel in Bühler's erwähntem Cat. III), die mit dem sogen. Karmapradipa des Kâtyâyana der Calc. ed. identisch ist, ersteren Titel aber mit mehr Recht führen dürfte, da dieses Werk bekanntlich nur ein Supplement zu Gobhila's Gṛihyasûtra ist. Die anderen schon in der Calc. in mehr oder weniger genau entsprechenden Redactionen vorliegenden Texte sind: der metrische Âpastamba, Gautama, Daksha, Parâçara und der damit fast identische Laghu P., Likhita, Vṛiddha Çaṅkha, Saṃvarta. Den Vorrang an Correctheit und Vollständigkeit behauptet weitaus in den meisten Fällen die Calc. ed.; doch enthält V. Çaṅkha (bei Bühler Bṛihat) ein Kapitel über Waschungen, das 8., mehr als die Calc. ed. (14 ist dann = 13 und 14 der Calc.). Von den beiden Hss. von Âpastamba's Dharmasûtra ist 145, die aber nur das erste Buch enthält, ganz, 174 theilweise frei von den in Bühler's Pref. zu seinem Âp. aufgeführten Interpolationen einiger Hss., 149 Gautama äusserst fehlerhaft, doch frei von dem bei Stenzler als Interpolation ausgeschiedenen Kapitel über karmavipâka. 155 Medâtithi ist unvollständig.

2) Diese Smṛiti, Gautama und Vasishṭha fehlen in dem von Gildemeister in der Bibl. und Stenzler I. St. I, 237 ff. benützten Exemplar der Berl. Bibl. Erst während des Drucks höre ich durch Hrn. Dr. Rost von dem neuen Abdruck der 19 Smṛiti (Dharmaçâstrasaṅgraha, Calc. 1876).

(nur bei Bṛihat Parâçara), Reinigungen, Mischkasten, kurz von âcâra und prâyaçcitta handeln. Für das Frauenrecht bieten sie denn auch fast lediglich die oder jene Bestätigung der anderen Quellen: so stimmen Çâtâtapa's Rathschläge für die Wahl einer Braut ziemlich wörtlich mit M. 3, 5. 8—10 überein; bei Yama 78 begegnet der von Raghunandana dem Laghu Hârîta zugeschriebene çl. über die unwiderruflich bindende Kraft der Trauungsceremonie (F. 10); die bei mehreren anderen Autoren vorkommende, oder unter ihrem Namen citirte Stelle über die zeitlichen und ewigen Strafen und schlimmen Folgen der Nichtverheirathung eines mannbaren Mädchens (F. 17) ist auch in dem grösseren Añgiras 126—128 enthalten. Bezeichnend, vor Allem für die häufige Ueberarbeitung der Gesetzbücher, ist im 4. adhy. des Uçanas: patito vṛishalîpatir ity âcakshyate | na patatîty eḥke (f. eke) | brâhmaṇasya kalpavihitâç catasro 'nupûrv[y]eṇa bhâryâ bhavantîti vasishṭha âha | patati na patâtî (f. patatîti) saṃçayaḥ | vṛishalâṃ (f. vṛishalîpatiḥ) pat[at]îti hâritaḥ (f. hârîtaḥ) | jananât (wohl f. sutajananât, vgl. M. 3, 16) patatîti çaunakaḥ | tadapatyaḥ patatî[ti] gautamaḥ. Das Citat aus Gautama könnte auf sein Dharmaçâstra 4, 26 ed. Stenzler bezogen werden, aber bei Hârîta und Çaunaka habe ich wenigstens in den hier vorliegenden Redactionen (der Hârîta der Calc. war mir nicht mehr zur Hand, Bṛihacchaunaka ist nicht edirt) nichts Entsprechendes gefunden, und Vasishṭha's Dharmaçâstra gestattet, wie unten erhellen wird, einem Brahmanen nicht vier, sondern nur drei Frauen in der Folge der Kasten und verbietet Ehen mit einer Çûdrâ noch ausdrücklich. Hierzu kommt, dass die Parallelstelle M. 3, 16, die eine ähnliche Klimax enthält, zwar Çaunaka dafür citirt, dass der Gatte einer Çûdrâ erst bei Geburt eines Sohnes patita werden solle, Gautama (und Atri) aber dafür, dass diese Folge sofort bei der Heirath eintreten solle. Sachlich ist es wichtig, dass zwei Gesetzbücher, von denen Manu durch seinen Inhalt, Uçanas durch seine Form Anspruch auf hohes Alter hat, sich auf noch frühere Autoren berufen, die schon betreffs des Connubiums mit Çûdrafrauen uneinig waren; weitaus die meisten Smṛiti (F. 12) verwerfen es dann gänzlich. — Die Wittwenverbrennung finde ich nirgends erwähnt. — Hârîta 61 macht die kinderlose Wittwe zur Universalerbin ihres Mannes, und dies ist eine willkommene Bestätigung der sonstigen Zeugnisse für das Erbrecht der Wittwen (F. 35), besonders da für die vorliegende Recension des H., im Unterschied von derjenigen der Calc., in welcher sich nach Stenzler I. Stud. I, 241 keines der Citate der späteren Juristen wiederfindet, eine verhältnissmässig frühe Abfassungszeit feststeht. Mehrere çl. derselben nämlich über Erb- und Pfandrecht (63b, 64a. 108—110) werden in den Dharmanibandha theils gerade aus Hârîta, theils ohne Quellenangabe citirt, oder dem Uçanas beigelegt (Mitâksh. 185. 215. Vîram. 524. 531. 558. 639). Von sonstigen Citaten aus Hârîta findet sich freilich z. B. dasjenige über das Feuerordal Vîram. 259, und finden

sich die beiden mir bekannten Citate aus Laghu Hârîta bei Kull. zu M. 2, 246 und Raghunandana Udvâhatattva Calc. ed. f. 11 b 4 auch hier nicht vor. Und so verhält es sich überhaupt mit diesen Texten im Allgemeinen genau so wie nach Stenzler's Darstellung I. Stud. I, 238 ff. mit der Mehrzahl der kleinen Gesetzbücher der Calc. ed.; von all den zahlreichen Citaten der mittelalterlichen Juristen aus ihnen, die sich auf alle Theile des Rechts beziehen, finden sich nur einige in einigen wieder. Sie können daher im besten Falle nur Auszüge aus den umfassenden Rechtswerken jener Autoren sein, Bṛihat Parâçara ausgenommen, der mit seinen c. 2800 (nicht 3300, wie Bühler nach der Zählung am Schluss schreibt) çl. von Bühler als eine secundäre Erweiterung des bekannten, in Indien schon mehrfach edirten Dharmaçâstra erkannt worden ist.

2. Ein Gleiches wie von den obigen Werken gilt von den bisher noch in keinerlei Redaction gedruckt vorliegenden Texten des Devala, Prajâpati und Çañkha-Likhita. Auch sie enthalten nichts über eigentliches Recht; auch unter ihren Namen citiren aber Vijnâneçvara und die anderen Juristen der späteren Zeit eine Menge Aussprüche über Civil- und Criminalrecht und Processverfahren. Verdächtig ist an Prajâpati seine Vorliebe für den Cult des Vishṇu; doch hat er zwei sicher alte çl. über die Frauen mit dem Vishṇusûtra und dem Yama der Calc. ed. gemein. Die prosaische Budhasmṛiti ist offenbar das von Bühler als Dharmasûtra, oder wahrscheinlicher ein Excerpt aus einem solchen, bezeichnete Werkchen; sie enthält unter anderen rechtlichen Bestimmungen eine Aufzählung der 8 Eheformen gerade wie die bei Manu, nur dass die Râkshasa- nach der Paiçâcaform kommt. Der kleine Çaunaka, mit dem Beinamen yajnâñga, handelt nur von Opfern und ist vielleicht ein Supplement zu dem Gṛihyasûtra. Die beiden Âçvalâyana, laghu und bṛihat, sind zwar in dieser metrischen Form noch nicht gedruckt, scheinen aber nach Anordnung und Inhalt ganz von dem Gṛihyasûtra des Â. abzuhängen (vgl. Bühler D. I, XXXIII f.).

3. Weitaus am wichtigsten sind die je zwei Hss. des Baudhâyana und Vasishṭha, ersterer, abgesehen von zwei kleinen Fragmenten im Anhang zu West & Bühler's Dig. I, noch gar nicht edirt, letzterer nur in der Calc. ed. (sie wurde mir erst nach dem Druck von F. zugänglich; s. übrigens o. Nt. 2) vorliegend, welche zudem nur $21^1/_4$ adhy. enthält gegen 28 und ein mit athâ'py udâharanti abbrechendes Fragment des 29. adhy. in Hs. 87, und freilich nur 10 adhy. in 88.

Von Baudh. zeigt namentlich die ältere, durchgehends correctere, übrigens mit 148 zu der gleichen Redaction wie die von Bühler a. a. O. benützten P. G 1. G 2 gehörige Hs. 163 den direkten Anschluss dieses Gesetzbuchs an die vedische Literatur, indem es in dieser Hs. nicht allein, sondern als letztes einer ganzen Reihe von Sûtra enthalten ist. Auch führt sie den Titel *Dharmasûtra*, neben

dem sich freilich am Schluss einiger Abschnitte auch der Name *Dharmaçâstra* eingeschlichen hat, der in Hs. 148 durchgehends auftritt. Die Annahme, dass auch die *Dharmaçâstra* des Gautama, Vishṇu, Vasishṭha etc. ursprünglich Dharmasûtra hiessen und diesen Titel erst durch die Losreissung von anderen Sûtra derselben Schule verloren, gewinnt hierdurch eine schöne Bestätigung. Ebenso willkommen ist es, die Angaben der anderen Autoren über die Frauenrechte durch eine so alte Rechtsquelle durchaus bekräftigt zu finden. So begegnet in praçna II das Lob der Frauen, dass Soma ihnen Glanz verliehen habe u. s. w., wie bei Yâjn. 1, 71, Vasishṭha adhy. 27 etc.; ebensowenig fehlt aber die Kehrseite, wenn ibid. die Frauen als der werthvollste Besitz paramam vittam bezeichnet werden und die Busse für Todtschlag einer Frau wie sonst (F. 5) und mit den gewöhnlichen Ausnahmen nur der für Tödtung eines Çûdra gleich gesetzt wird. Wer eine sagotrâ geheirathet hat, wird auch von Baudh. angewiesen, sie wie seine Mutter zu halten (II init.), Ehescheidung wegen Unfruchtbarkeit in einem in 148 fehlenden Passus in pr. II in analoger Abstufung wie bei M. 9, 81 gestattet, das Levirat ib. vorgeschrieben, mit einigen neuen Details, die Suttee nicht erwähnt. Dem Brahmanen werden in I, 8 vier Ehefrauen, also auch eine Çûdrâ, gestattet wie bei Manu, Vishṇu und Nârada, die 8 Eheformen ebenso aufgezählt, nur etwas genauer definirt als bei Manu etc., auch die 4 ersten Eheformen wie sonst dem Brahmanenstande bestimmt, aber von den übrigen Formen die 5. und 8. d. h. Liebesheirath ohne elterlichen Consens und listiger Ueberfall dem Vaiçya und Çûdra, die 6. und 7. d. h. Raub und Kauf dem Kshatriya zugewiesen, während die 5. „nach einigen" allen Kasten erlaubt sein soll. Im Zusammenhalt mit den anderen Quellen dürfte hieraus auf eine weitere Verbreitung der Gândharvache zu schliessen sein, als ich früher annahm, während sich die Legitimität des Fraukaufs dadurch bestätigt — wenn schon auch Baudh. es nicht an den üblichen Warnungen fehlen lässt gegen den Vater, der seine Tochter feilschend zur Ehe gibt (paṇamâno dadâti).

Noch reicher an einschlägigen, wie überhaupt an rechtlichen Bestimmungen als B. ist Vasishṭha in den adhy. 1. 5. 8. 17. 19. 27. Das mit den anderen Quellen Uebereinstimmende und auch die kleineren Abweichungen z. B. in Betreff des Levirats, übergehend, hebe ich zunächst hervor, dass er gestattet, eine Braut, deren Bräutigam vor Consummation der Ehe gestorben ist, anderweit, nicht blos an den Bruder des Verstorbenen wie bei Manu etc., zu verheirathen. Heutzutage ist dies bekanntlich untersagt, indem solche Bräute den Wittwen gleichgestellt werden, welche Auffassung schon in den Bestimmungen der Dharmaçâstra über die punarbhû (auch bei Vasishṭha selbst adhy. 17) sich geltend macht. Ganz besonders eigenthümlich und wichtig ist der Passus über die Eheformen und den Fraukauf, der sich freilich nur in Hs. 87 findet. Während

nämlich in adhy. 1 die Calc. und die Hs. 88 von einem Passus über mahâpâtakâni Todsünden, der mit einem auch bei M. 11, 181 vorliegenden çl. über den Umgang mit Gefallenen schliesst, sogleich (nur ist in 88 der çl. unvollständig und dann $^1/_8$ Zeile unbeschrieben) überspringen auf einen mit der gewöhnlichen Formel athâ'py udâharanti eingeleiteten Trishṭubh über die moralische Nothwendigkeit passender Heirathen, folgt in 87 zuerst eine Aufzählung der upapâtakâni, dann eine Stelle über die legitime Anzahl der Ehefrauen in der Folge der Kasten, wobei dem Brahmanen nur drei Frauen gestattet und Ehen mit einer Çûdrâ mit zeitlichen und ewigen Strafen bedroht werden (wie Y. 1, 56. 57 M. 3, 15 etc.), sodann (die Abtheilung in Sûtra ist von mir): shaḍ vivâhâ | brâhmo daiva ârsho gândharvaḥ kshâtro mânushaç cetî (l. ceti) | chata u° (l. ghṛitoo) dakapûrvaṃ yâṃ dadyât sa brâhmo | yajnatantre vitata ṛitvije karma kurvate kanyâṃ dadyâd alaṃkṛitya taṃ daivam ity âcakshate | gomithunena ârshaḥ | sakâmâṃ kâmayamânaḥ sadṛiçîṃ yo niyujyât (l. niyuñjyât) sa gândharvo | yâm balena sahasâ pramathya haranti sa kshâtraḥ | paṇitvâ dhanîkṛitîṃ (l. °kṛitâṃ oder °akrîtâṃ) sa mânushaḥ | stasmâd (l. tasmâd) duhitṛimate' dhirathaṃ çataṃ deyam iti ha kramo vijnâyate | (hier ist zu ergänzen: anṛitam eshâ karoti, s. Weber Ind. Stud. V, 407 [1])) yâ patyuḥ krîtâ saty adhâ (l. athâ) 'nyaiç carantîha (l. caratîha) câturmâsyeshv | athâ 'py etc. (das Weitere wie Calc. und 88). Ich übersetze: „Es gibt 6 Eheformen. Die Brâhmische, die der Götter, der Ṛishi, der Gandharva, der Kshatriya und der Menschen. Gibt man sie nach vorausgehender Schmalz- und Wasserspende zur Ehe, so heisst sie die Brâhmische. Gibt man das Mädchen während der Vollziehung der Opferceremonie dem functionirenden Ṛitvij, nachdem man sie geschmückt hat, so nennt man sie die der Götter. Für ein Rinderpaar, (so heisst sie) die der Ṛishi. Heirathet ein Liebender eine Liebende aus gleichem Stande, so ist es die der Gandharva. Wenn man von Einer durch gewaltsame Entführung sie raubend Besitz ergreift, so ist es die der Kshatriya. Wenn man sie feilschend um Geld kauft, die der Menschen. Daher muss man dem, der nur Töchter hat [2]), 100 Kühe nebst einem Wagen geben, so ist es als Recht bekannt. [Es heisst] in den Câturmâsya hier: [Unrecht thut Eine] die, obschon ihr Gatte sie gekauft hat, nachher mit anderen Männern umgeht". Ist nun aber unsere Stelle mehr als ein blosses Einschiebsel, wie deren in den Dharmaçâstra so viele begegnen? Der Beweis des Gegentheils lässt sich, abgesehen von der erwähnten Lücke in 87, mit folgenden entscheidenden Gründen führen: 1. hat der erwähnte

---

1) Die von Weber hier angeführte Stelle aus dem Kâṭhaka lautet: anṛitam eshâ karoti yâ patyuḥ krîtâ saty athâ 'nyaiç carati.

2) Der Comm. zu der Parallelstelle Çâñkh. Gṛihy. I, 14, 16 erklärt duhitṛimate durch abhrâtṛimatîpitre (l. Stud. V, 335).

Trishṭubh mit dem Schlusse: tasmât kulînâṃ striyam udvahanti nur einen Sinn als das Ergebniss eines Abschnittes über Eherecht, nicht aber eines Passus über Todsünder und den Umgang mit Sündern wie in der Calc. und 88; und wie mit dem Folgenden, so hängt unsere Stelle mit dem Vorausgehenden gut zusammen, durch den Passus über upapâtakâni. 2. gehören die hier erörterten Punkte: die legitime Anzahl der Ehefrauen, die Eheformen, der Fraukauf, auch die upapâtakâni zu den wichtigsten Rechtsfragen, die ein grösseres Dharmaçâstra wie das des V. unmöglich übergangen haben kann; 3. fällt das übereinstimmende Zeugniss von 88 und der Calc. nur scheinbar gegen die Echtheit der Stelle ins Gewicht, da eine genaue Collation mehrerer adhy. ergab, dass 88 und die Calc. durchweg ziemlich genau übereinstimmen, 87 aber eine etwas verschiedene Redaction darstellt. Dass dieselbe die ältere ist, darf man, nebst der vorliegenden Stelle, aus dem Citat einer Prosastelle aus Manu in adhy. 4 schliessen, während 88 und die Calc. dafür den çl. V, 41 unseres poetischen Manu citiren; bekanntlich ist es ja aus allgemeinen Gründen mehr als wahrscheinlich, dass unser Manu nur eine Versification eines älteren Sûtrawerks in Prosa ist. Dieselbe Redaction wie hier scheint in zwei von Bühler Dig. I, XXXI erwähnten Hs. vorzuliegen.

Dies vorausgeschickt, stehe ich nicht an aus unserer Stelle eingreifende rechtsgeschichtliche Folgerungen zu ziehen. Es gab ursprünglich nur 6 Eheformen, wie auch Âpastamba nur 6 kennt (F. 15); aber die hier vorliegende Version ist älter als die des Âpastamba. Aus dem ersten und den beiden letzten Namen bei Vasishṭha lässt sich noch der Ursprung des ganzen Schemas der Eheformen errathen, der mit dem Kastenwesen zusammenhängt; der Name kshâtra macht es unzweifelhaft, dass auch in brâhma eine analoge Beziehung, nämlich auf die Brahmanen, steckt, und mânusha ist dann die Eheform für die übrigen Menschen, d. h. die dritte, vielleicht auch die vierte Kaste; daher fehlt hier auch ein Zusatz wie in den anderen Smṛiti, welche Form für welche Kaste bestimmt sei. Die 2., 3. und 4. Form sind nur der Vollständigkeit halber eingeschoben; die spätere Nomenclatur wird dann nicht blos vollständiger, sondern auch schematischer, indem sie statt der Kshatriya und der Menschen den Prajâpati, die Asura, Râkshasa und Piçâça in die Stufenleiter einschiebt, in der aber fortwährend kirchliche Ehe, Raub und Kauf als die drei Hauptarten hervortreten, die je den drei Hauptkasten gemäss sind. Theoretisch wird dann freilich der Fraukauf in allen übrigen Smṛiti verdammt; dagegen entspricht es dem alterthümlichen Standpunkt V.'s, dass er ihn im Folgenden ungescheut empfiehlt, genau wie die Gṛihyasûtra (s. Weber I. Stud. V, 343. 407), denen auch das erste seiner bez. Citate entnommen ist (Çâñkh. I, 14, 16. Pâr. I, 9, 5), während das zweite aus einem sicher ebenfalls vedischen Werke, vielleicht einem

Sûtra des Vasishṭha selbst über die Câturmâsya [1]) stammt und für uns im Kâṭhaka nachweisbar ist.

Liegt schon hierin ein weiterer Beweis für das hohe Alter von V.'s Version der Eheformen, so sprechen dafür weiter alle diejenigen Gründe, welche nöthigen, sein Werk unbedingt der vedischen Literatur einzureihen. Schon Bühler hat es als dharma sûtra aus der Schule des Vasishṭha bezeichnet, besonders seiner Sûtraform wegen, und weil die eingestreuten Gâthâ noch häufig in Trishṭubh abgefasst sind, die sogar in mehreren Fällen als die direkte Quelle Manu'scher çl. erscheinen. Auch das erwähnte Citat aus einem prosaischen Manu, wozu in adhy. 19 ein dem Manu beigelegter Trishṭubh kommt, ganz besonders aber die Legende in adhy. 5 spricht für die frühe Abfassungszeit unseres Werks. Ganz im Stile der Brâhmaṇa und oft wörtlich übereinstimmend mit Taitt. ed. Weber 2, 5, 1 (anders Çat. Br. 1, 6, 3, 1—5. 5, 5, 4, 2—6. 12, 7, 1, 1 ff. Çâñkh. Çr. [Haug's Hss. 36] 14, 50. 51) wird hier die Sage von Viçvarûpa erzählt, um die Unreinigkeit menstruirender Frauen zu erklären. Derartiges kommt meines Wissens in keinem anderen Dharmaçâstra vor. Sogar auf den Veda, zu dem das unsrige speciell gehört, möchte man rathen, wenn in adhy. 1 alle Texte den Ausdruck sûryâbhinirmukta aufweisen, der wie bei M. 2, 221 für °âbhinimrukta steht und unser Werk so gut wie Manu (s. Weber, I. Streifen II, 209) mit dem Kâṭhaka-Yajus sprachlich verbindet. — Nähere Angaben über den kritischen Zustand der besprochenen Hss. anzufügen, halte ich mich nicht für berechtigt [2]).

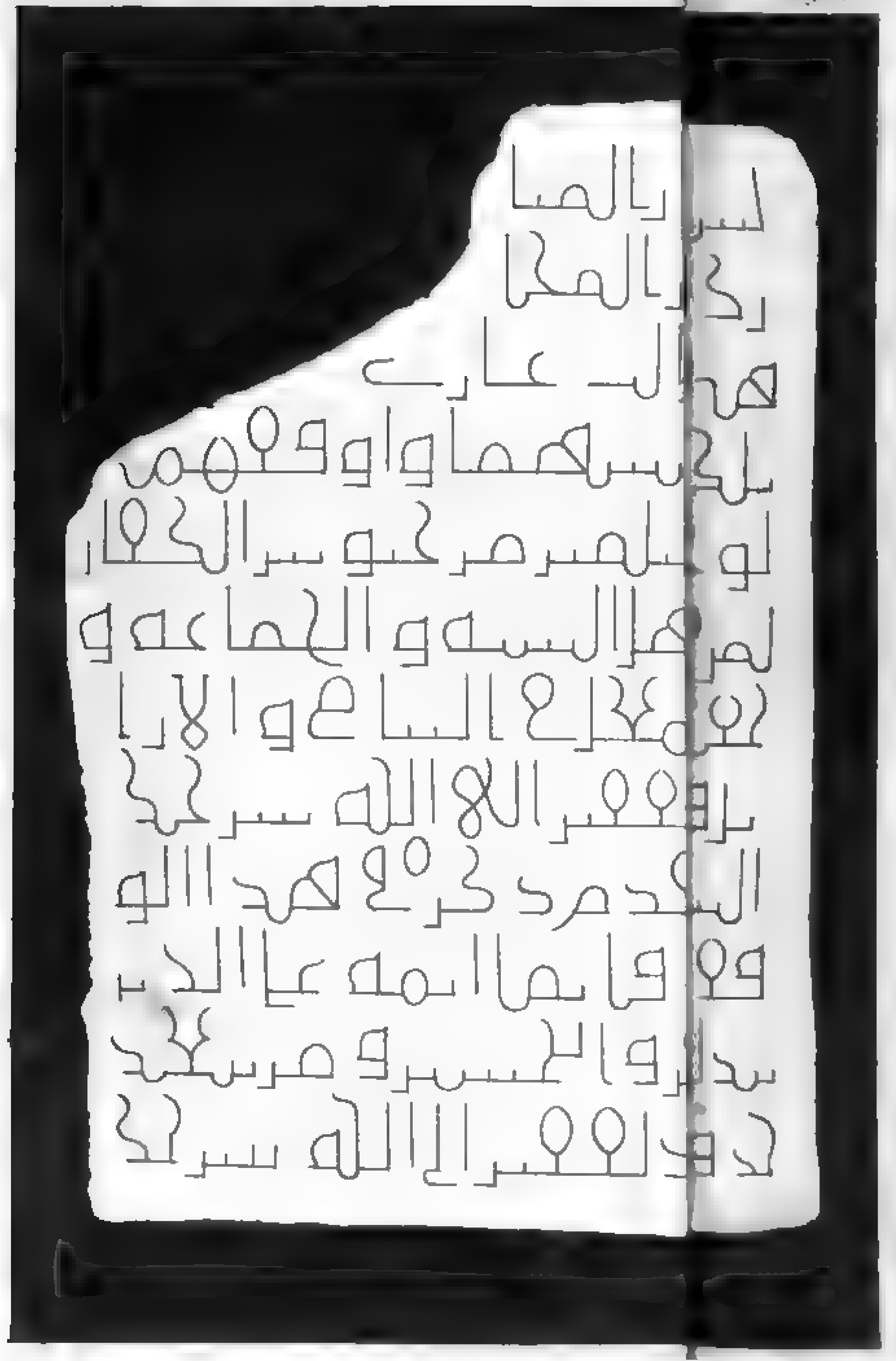
---

1) So befindet sich unter den Sûtra des Baudhâyana (Haug's Hss. 163) auch ein Câturmâsya-Sûtra.

2) Dagegen mögen hier einige Berichtigungen zu F. Platz finden, welche ich grösstentheils der Güte der Herren Geh. Rath Dr. Böhtlingk in Jena und Prof. Dr. Stenzler in Breslau verdanke. Anm. 3 l. bhrûṇa°. S. 6, A. l. 9)... rogiṇa. A. 12 l. sṛishṭâḥ. A. 17 l. bhrûṇa° . . . açraddheyam. A. 19 l. Vater und Bruder. A. 24 l. vâcâ dâ. S. 13 Z. 19 l. *Sagotrâs*. S. 21 Z. 6 l. Processen. A. 56 l. lâlanîyâ. S. 25 Z. 8 l. lâvaṇyâ°. A. 61 l. gṛihât. A. 71 l. koṭyo 'rdha°, svarge, bilâd, und vgl. Spr. 2568. S. 39 Z. 3 l. °çâstra. S. 40, S. 2 l. kshatriyasya, S. 6 kshatriya°. S. 42, A. zu 26 Z. 5 trenne pramattânâṃ vâ°. S. 43, S. 32 l. prâjâpatîputraç caturaḥ (nach Hs. v.), S. 39 l. paraḥ. Zu S. 41 füge bei: (f. nâpi dushyati?), in der A. zu 41 nach °ârûḍhaivâpi: (f. °ânûḍhaivâpi?). S. 45, S. 9 l. pravasite. A. zu 8 l. kuñkumaha°, zu 9 l. patyau pravasite, vidyate (Hss. vidyete), alaṃkaraṇaṃ kriyâ krîḍâdiçca, zu 10 trenne °rucyâ gamanâ°, zu 11 füge bei: (f. °catvaram). S. 47, S. 15 l. pṛithagyajno, S. 17 vyavasthitâ |, aputrâpi, A. zu 3 °prasañge, kshatriyasya. S. 48, S. 6 l. sasantânâni, A. zu 7 füge bei: Manu besser tan na. S. 52, S. 40 ist ṛitu doch besser in der gewöhnlichen Bedeutung zu nehmen, in A. *) °ârtabhaya° zu lesen, S. 53, S. 8 Colebrooke's Uebersetzung vorzuziehen, in der A. kuñk° durch „Salben mit . . ." zu übersetzen, vastracal° in vastrâñcalena dîpanirvâpaṇâdis zu emendiren. S. 55, S. 2 l. auch mit der jüngsten, wenn sie gleicher Kaste mit ihm ist, S. 4 l. Aber kein Zweimalgeborener mit einer Çûdrâ. Aendere 4, 5, 6 in 5, 6, 7. S. 57 Z. 7 streiche l. Z. 31 und S. 58 Z. 6 l. der Vivâdacintâmaṇi.



Taf. I.



Die Steininschrift von Bosra.

Von

Prof. **Joseph Karabacek.**

(Hierzu eine lithogr. Tafel.)

Im Jahre 1874 habe ich unter dem Titel „Beiträge zur Geschichte der Mazjaditen“ in der ersten Abtheilung des Buches eine arabische Inschrift aus Bosra in Ḥaurân publicirt, welche mir damals als eine Copie des türkischen Regimentsarztes Herrn Dr. Philipp Politzer zugekommen war. Zu spät erfuhr ich, dass dieselbe Inschrift schon in Rey's Werke „Voyage dans le Haouran“ Paris 1860, nach einer photographischen Aufnahme mit einem Entzifferungsversuche Reinaud's erschienen war. Allein derselbe ist in der Hauptsache ebenso misslungen, wie die von mir gegebene Lesung, nur mit dem Unterschiede, dass in Rey's Copie die Inschrift dem Erklärer fast durchaus deutlich und correct vorlag, während mir, wie es sich jetzt erwiesen hat, nur eine unverlässliche, lückenhafte und ungeschickt ausgeführte Handzeichnung zu Gebote stand. Von den ungeheuern Schwierigkeiten, welche Hrn. Dr. Politzer's „Copie“ dem Entzifferer bietet, wird sich jeder Sachverständige durch einen Blick auf die von mir jener Arbeit beigegebene Tafel I überzeugen. „Dem tüchtigsten, auch im Lesen von Handschriften wohlgeübten Arabisten wird es nicht möglich sein, auf der dem Buche beigefügten Tafel, einer photographischen Copie in verkleinertem Massstabe, nur eine Zeile zu verstehen, wenn er nicht besondere paläographische Studien gemacht hat [1].“ Wenn ich also auf Grund der neuen Vorlage zu einer Selbstkritik und wiederholten Entzifferung schreite, will ich die in der ersten Lesung der Inschrift enthaltenen Irrthümer um so williger eingestehen, als mir die volle Würdigung der früheren Schwierigkeiten von Seiten competenter Richter gesichert scheint. Ich glaube aber auch jene Fehler dadurch wett gemacht zu haben, dass es mir sofort nach dem Bekanntwerden mit Rey's Copie, im Gegensatze zu

1) Stickel in der Jenaer Literaturzeitung, 1874, Artikel 626.

Reinaud, gelang, die Inschrift historisch zu bestimmen. „Ich aber“, schrieb mir damals, 10. März 1876, Herr Geh. Hofr. Fleischer, durch dessen Güte mir die neue Copie zukam, „freue mich herzlich über die schönen und sicheren Entdeckungen, welche Sie hinsichtlich der vollständigen Entzifferung des Ursprungs und der geschichtlichen Stellung unserer Inschrift gemacht haben. Das heisst prendre sa revanche!“ —

Nun zur Inschrift. Sie wurde von mir in die erste Hälfte des VI. Jahrhunderts der Hiǵra gewiesen. Wie richtig dieses, bei dem Mangel eines Datums lediglich nach dem Schriftductus gebildete Urtheil gewesen, mag jetzt aus dem hier folgenden Texte der Inschrift erhellen. Ich lese:

1. بسم الله الرحمن الرحيم امر بعمارة هذا الفرن والمدار المبا
2. رك المولى المالك العالم العادل المؤيّد المظفّر المنصور المجا
3. هد المرابط اعزّ الحج معين الدين سيف الاسلام پهلوان
   الشام الب غازى
4. يلكابك اتابك ابى منصور انر ـ ـه امير المومنين
   وحبسهما واوقفهم (sic)
5. لوجه الله تعالى وجعل مستغلّهما برسم فكاك المسلمين
   من جيوش الكفار
6. لمن لا يكون له اهل ولا يقدر على فكاك نفسه ويخصّ بذلك
   اهل السنّة والجماعة و
7. حفظة القران فان سهّل الله وعدم الاسرى فيصرف المغلّ فى
   اليتامى والارا
8. مل والمساكين وابناء السبيل والحق بها واوقف العبد
   الفقير الى الله سرخك
9. السدس من الجديدة المعروفة بمرحى (بمرج) حراسة على من
   تقدّم ذكره فى هذا الو
10. قف مَنْ غيّر شيأ من هذه الاوقاف او بَدَّلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ
    فانّما اثْمُهُ عَلَى الّذِينَ

11. يبدلونه وقد ظلم نفسه ودخل في سخط الله وفي ذم
الحسن والحسين ومن يتعد

12. حدود الله فأولئك هم الظالمون وكان عمارة ذلك على يد
العبد الفقير الى الله سرخك

„Im Namen Gottes des Barmherzigen, des Erbarmenden! Der Herr, der König, der Weise, der Gerechte, der durch Gott Gestärkte, der Ueberwinder der Feinde, der Siegreiche, der Glaubenskämpe, der Tapfere, der Ausgezeichnetste unter den Mekka-Pilgern, der Helfer der Religion, das Schwert des Islâm, der Held von Syrien, Alp-Ǵâzî (der tapfere Krieger), der Ilkâbek, der Atâbek des Abû Manṣûr, Ânar, die Stütze des Fürsten der Gläubigen, hat angeordnet den Bau dieses Backofens und dieser gesegneten Mühle. Er hat beide vermacht und gestiftet zur Ehre Gottes des Allerhöchsten und ihre Einkünfte zur Auslösung der Muslimen aus den Heeren der Ungläubigen bestimmt, nämlich für diejenigen, welche keine Angehörigen haben und sich selbst auszulösen nicht im Stande sind. An dieser Stiftung haben ausschliesslich die orthodoxen Sunniten und diejenigen Theil, welche den Ḳorân auswendig wissen. Wenn aber Gott die Verhältnisse bessert und es keine Gefangenen mehr giebt, so sind die Einkünfte für die Waisen, Wittwen, Armen und Reisenden zu verwenden.

Und der gottesbedürftige Knecht Surchak hat hinzugefügt und gestiftet das Sechstel von el-Ǵudeida, welches bekannt ist unter dem Namen Merǵ — (?), zu Gunsten der in dieser Stiftung vorbenannten Personen. Wenn irgend jemand etwas an diesen Stiftungen ändert oder „etwas Andres an dessen Stelle setzt, nachdem er's vernommen hat (der wisse): die Schuld davon fällt nur auf diejenigen, welche solches thun[1]), und der Uebertreter thut sich damit selbst Unrecht“ [2]) und zieht sich dadurch Gottes Zorn und den Tadel Ḥasan's und Ḥusein's zu. „Wenn irgendwelche Menschen die Bestimmungen Gottes übertreten: solche sind die (vorzugsweise) Ungerechten“ [3]). Dieser Bau erfolgte unter der Werkleitung des gottesbedürftigen Knechtes Surchak.“

Wie man also sieht, gehört die Inschrift in die Zeit des aus der Geschichte der Kreuzzüge bekannten Verwesers des damascenischen Reichs, Anar, welcher im Jahre 544 d. H. (= 1149

1) Korân, Sûre II, 177.
2) Korân, Sûre II, 231 und LXV, 1.
3) Korân, II, 229.

n. Chr.) starb. Bevor ich nun auf die zu dieser Persönlichkeit und unserem Schriftdenkmal in Beziehung stehenden historischen Begebenheiten näher eingehe, will ich in Kürze einige Bemerkungen über den inscriptionellen Theil vorausschicken.

In der zweiten Schriftzeile begegnet uns der von Reinaud nicht entzifferte Titel اعر الحج, welchen ich اعزّ الحجّ „der Ausgezeichnetste unter den Mekka-Pilgern" gelesen. Man könnte ihn ebenso gut اغرّ الحجّ deuten. Dies bleibt also unentschieden. Ich gestehe übrigens, dass mich beide Lesarten wenig befriedigen; denn die Elemente der ersten Gruppe stellen sich eigentlich als ناعم oder ناعى dar. Ein Alef in der Form von نا, wie es bei ام angenommen werden müsste, lässt sich schwer in einer syrischen Inschrift dieser Zeit denken, wie es ja auch an einem Analogon dazu in dem vorliegenden Schriftstücke selbst mangelt. An ein etwaiges امير الحج oder آمر الحج ist aber schon gar nicht zu denken. — In dem darauf folgenden Titel معين الدين „Helfer der Religion" steckt der von dem Emîr Anar geführte Laḳab, wie er auch bei den arabischen Historikern heisst, und den Wilhelm von Tyrus (Lib. XVI, Cap. 8) durch Mehenedin wiedergiebt.

Die vierte Zeile beginnt mit dem für Reinaud gleichfalls räthselhaften نلكابكى. Es liegt darin offenbar der bekannte Titel ايلكا oder ايلكاه, bei Vullers, Lex. pers. u. d. W. „nomen dignitatis, quo munus summi praefecti insignitur." Näheres darüber findet sich bei Quatremère, Hist. des Mogols de la Perse par Raschid-ed-dîn, I, p. LV, wo wir auch mit dem امير ايلكاه, einer arabischen Paraphrase des ايلكابكى, bekannt werden. Dass in unserer Inschrift diese letztere Form mit Auslassung des Alef يلكابكى geschrieben steht, darf nicht befremden; Handschriften und Münzen des VI. Jhdts. d. H. bieten nicht selten in ähnlichen Fällen derlei Versehen, wie z. B. in dem bekannten Titel ايل غازى, der zuweilen يلغازى geschrieben wird, was freilich auch keinen veränderten Sinn giebt. Wenn wir also in dem vorliegenden Worte den Titel ايلكابكى Ilkâ-bek für Anar anerkennen, so entspricht derselbe mit voller Uebereinstimmung eben jener Würde, welche Wilhelm von Tyrus diesem Emîr mit den Worten: „. . . Damascenorum princeps militiae et regis procurator negotiorum . . ." beilegt [1]).

1) Lib. XV. Cap. 7. — Lib. XVI. Cap. 26. Im französischen Text „conestables et garde del reaume". Also ganz dasselbe wie das صاحب جيش دمشق und القيّم بتدبير الدولة der arabischen Quellen.

Die ganze nächstfolgende Gruppe hat Reinaud verlesen. Er giebt sie nämlich durch اتابكى ابى منصور ابن عملة امير المومنين und übersetzt: „Atabek (Gouverneur), Abou-Mansour, fils de la colonne(!) de l'émir des croyants", wodurch die Inschrift einem Atabek Abû Manṣûr zugewiesen erscheint. Aus meiner Entzifferung ist dagegen ersichtlich, dass Anar der Atâbek, d. h. Majordomus, des Fürsten von Damascus war, dessen Kunja in „Abû Manṣûr" uns vorliegt, die aber, so weit mir die Quellen zugänglich sind, nirgends erwähnt wird. Der Umstand also, dass Reinaud das ابن aus انر Anar verlesen, hat die richtige Zutheilung der Inschrift seinerseits vereitelt. Was nun den Namen انر anlangt, so habe ich ihn انر Anar gelesen. Die Quellen weichen jedoch in seiner Orthographie und Aussprache erheblich von einander ab. Ibn Challikân, ed. Wüstenfeld No. 121, schreibt أُنُز Unuz; Ibn el-Furât[1]), II. Band, Bl. 89 rev. انز, Bl. 191 rev. und III. Bl. 18 av. انز, und in dem Recueil des Historiens des Croisades, Hist. orientaux I. B. p. 467 أُنُر Onar. Wilken und Weil haben sich für die Lesart انر Anar entschieden; was mich betrifft, so halte ich dieselbe schon desshalb für die allein richtige, weil Wilhelm von Tyrus a. a. O. den Namen durch Ainardus (franz. Aynart) wiedergiebt. Uebrigens, glaube ich, ist es aus den Handschriften leicht zu erklären, wie انر in انز sich verwandeln konnte. Die besseren Manuscripte der älteren Zeit pflegen bekanntlich in der Regel den Buchstaben ر Rê zum Unterschiede von ز Zê mit einem Unterscheidungszeichen, dem sogenannten مهملة zu versehen. Dasselbe besteht in dem über den Buchstaben gesetzten Zeichen ˇ, ◡ oder ᵒ. Die beiden letzteren werden nur nach einem gewissen Gesetze angewandt: nämlich das erstere ◡ nur dann, wenn das Zeichen für das Ǵezm ᵒ ein geschlossenes Ringelchen ist; das letztere ᵒ aber, wenn umgekehrt das Ǵezm mit offener Form ◡ geschrieben wird. Da diese also auch zur Unterscheidung bestimmten Zeichen aus der ursprünglichen Ǵezm-Abbreviatur ـه = ج in rein conventioneller Weise sich herausgebildet haben — wie solches aus den alten Handschriften nachgewiesen werden kann — so wird es begreiflich, wie die beiden Werthe dieser Zeichen von den Bücherabschreibern oftmals verkannt werden konnten und dadurch zu Verderbnissen in den Lesarten Veranlassung gegeben haben. Ja, der oft winzige Schriftkörper der genannten Zeichen hat in Folge des Zusammenfliessens der Tinte

1) Handschr. der k. k. Hofbibl. in Wien.

selbst zur Verwechslung mit diacritischen Punkten geführt, wie ich dies mit vielen handschriftlichen Beispielen zu belegen vermöchte. So dürfte denn auch unser اثر oder اثر auf gleichem Wege zu انثر geworden sein. — Am Schlusse der Zeile begegnet uns ein Fehler der Inschrift: es steht dort اوقفهم statt اوقفهما, wohl ein Versehen des Steinmetzen.

In Beziehung auf die fünfte Zeile ist wieder ein Versehen Reinaud's zu verzeichnen. Er las nämlich das nach وجعل folgende Wort مسعاها, indem er مَسْعًى les revenus übersetzt, was jedoch mit der etymologischen Bedeutung desselben unvereinbar ist. Die Lösung giebt sich einfach. Die Buchstabenelemente stellen sich nämlich bei genauerer Betrachtung als مسعاها dar, wobei offenbar an der Basis die Verbindungslinie unterbrochen ist: also مُسْتَغَلّهما. Dies bekannte Wort, dessen Bedeutung auf die aus einem vermietheten Hause, Felde u. s. w. bezogenen Einkünfte geht, wird nicht nur durch den Sinn gefordert, sondern es findet auch durch das المُغَلّ der siebenten Zeile seinen unabweislichen Beleg.

In der sechsten Zeile findet sich in Reinaud's Lesung ونجم für das, was ich durch ويُخَصّ gebe. Ueber die Richtigkeit des letzteren kann kein Zweifel obwalten, wie überhaupt ein ص mit م in dieser Inschrift gar nicht zu verwechseln ist. — Die achte Zeile zeigt bei Reinaud wieder eine Lücke, die aber durch Herrn Geh. Hofr. Fleischer in einem Schreiben an mich glücklich ausgefüllt worden ist; sie betrifft das Wort أُلحق بها, — eine stehende Redensart, wenn es sich in Beziehung auf Stiftungen darum handelt, dass dieselben von irgend woher einen Zuwachs erhalten haben. Ich verweise z. B. nur auf Ḳoṭb-ed-dîn's Chronik der Stadt Mekka ed. Wüstenfeld, III, p. ٢١٤, wo es heisst: واوقفها وأُلحقها باوقاف الحج u. s. w. —

Dieselbe Zeile bringt uns nun den Namen des Werkleiters bei dem Bau und Vermehrers der Stiftung. Reinaud giebt ihn durch سرحد Sarḥad; ich habe ihn aber schon in der Erklärung der Inschrift سرخك Surchak gelesen und S. 71 als persisches Deminutiv mit „der kleine Rothe" übersetzt. Dabei kann es auch jetzt noch verbleiben, wie Rey's Copie erweist. Vielleicht hat es Interesse bei dieser Gelegenheit zu erwähnen, dass gerade zur Zeit unsrer Inschrift neben dem Gebrauch, persische Nomina propria

durch Anhängung des Deminutiv-Suffixes ک zu bilden, auch arabische Eigennamen mittelst desselben Suffixes in persische Deminutiva häufig verwandelt wurden, z. B. Abû Ǵa'far in Bû Ǵa'farak (der kleine Abû Ǵa'far), 'Alî in 'Aliak (der kleine 'Alî), Ḥasan in Ḥasanak (der kleine Ḥasan) u. s. w.[1]).

Die neunte Zeile enthält die Stiftung Surchak's: das Sechstel der Erträgnisse eines Ortes „الحديدة bekannt unter dem Namen مرج." Den ersten Namen الحديدة hat Reinaud gar nicht entziffert, den zweiten aber مرحى gelesen. In meiner Publication der Inschrift (S. 108 f.) habe ich auf die bekannte quellenmässig von mir belegte Thatsache hin, dass die Stiftung der Erträgnisse von Dörfern üblich war, sogleich an ein solches gedacht und in dem ersten Worte den Namen الجديدة el-Ǵudeida d. i. Neudörfchen gefunden. Dabei dürfte es nun auch jetzt noch zu verbleiben haben, wiewohl man unter dieser Localität nur einen kleinern, mit Aeckern und Wiesengründen ausgestatteten Häusercomplex wird verstehen können. Aber meine frühere Vermuthung, durch welche die bezeichnete Oertlichkeit mit dem am Tigris oberhalb en-No'mânîje gelegenen Dorfe el-Ǵudeida (Merâṣid, I, 244) in Verbindung gebracht wurde, fällt hinweg; ich bin vielmehr nach der jetzigen Vorlage gezwungen auf die von mir a. a. O. gleichfalls ausgesprochene Möglichkeit einer Lage des Ortes in Mittelsyrien zurückzukommen.

Der Schlüssel zur richtigen Bestimmung scheint mir nun eben in dem zweiten, von Reinaud مرحى gelesenen Namen zu liegen, der in meiner ersten „Copie" leider ganz und gar unleserlich war. Ich nehme denselben für مرج, unter Zugrundelegung eines für den vorliegenden Ductus regelrechten Ausläufers des Final-Ḥâ. Die Theilung dieses Buchstabens in zwei Elemente, حى, nach dem Vorgange Reinaud's scheint nämlich um so weniger statthaft, als das Final-Jâ im rückläufigen Zuge nach mehrfachen Analogien der Inschrift nicht abwärts, sondern parallel mit der Grundlinie zu gehen hätte. Somit lese ich die ganze Stelle الجديدة المعروفة بمرج. Hieraus ergiebt sich nun, dass مرج, welches nach dem Mu'ǵem el-buldân IV B. u. d. W. الارض الواسعة فيها نبتٌ كثير تمرج فيها الدوابّ اى تذهب وتجىء ist, als ein Regens zu fassen ist, dem das Rectum zu folgen hat; denn sonst müsste مرج als غير مضافة durch den Artikel determinirt sein, was aber deutlich

---

1) Ibn el-Furât, a. a. O. III. Bl. 27 a. zum Jahre 544 d. H.

nicht der Fall ist. Die folgende Wortgruppe stellt sich nun als حراسة dar, an deren Deutung als حراسة nicht gerüttelt werden kann, ohne dass jedoch dieses Wort in Genitivverbindung mit مرج eine nachweisbare Oertlichkeit darstellte. Trotzdem finde ich darin die Lösung des Räthsels. Wir haben es hier nämlich höchst wahrscheinlich mit einem unschwer zu erklärenden Schreibfehler des Steinmetzen zu thun. Wer eine grössere Menge von Inschriften und Handschriften aufmerksam durchgelesen hat, wird die Thatsache zu constatiren vermögen, dass die Schreiber sich nicht selten vom Schlusse eines Wortes zum Anfange des folgenden verirren; und zwar geschieht dies am häufigsten dann, wenn entweder die Finalzüge des vorangehenden mit den Initialen des nachkommenden Wortes identisch sind, oder wenn zwei aufeinander folgende Worte in den Anfangszügen sich gleichen [1]).

Unsre Wortgruppe بمرج حراسة bietet nun solch einen Fall Hält man dies fest und sieht man sich dabei in der Topographie des damascenischen Reichs um, so ist auch schon die Lösung gefunden. Von den vierzehn mit مرج zusammengesetzten Oertlichkeiten in Jâķût's Muśtarik, ed. Wüstenfeld, p. ٣٩٣ gehören drei zum Gebiete von Damascus: Merǵ eṣ-Ṣuffar, Merǵ Râhiṭ und Merǵ ʿAḏrâ. Die beiden letzten liegen in dem lieblichen Thale Ġûṭa. Auch unser „Merǵ . . . . ." werden wir dort zu suchen haben, und dazu passt nichts besser, als wenn wir es mit „Ḥarrân (حرّان), einem Dorfe in der Ġûṭa von Damascus" (Muʿǵem a. a. O. II, p. ٢٣٢), in Zusammenhang bringen.

Ich denke also, dass man, gleichwie von ʿAḏrâ, einem Dorfe in der Ġûṭa von Damascus, gesagt wird: واليها ينسب مرج عذراء „davon ist auch das dazu gehörige Merǵ ʿAḏrâ benannt" (Muʿǵem a. a. O. III, p. ٦٢٥), ein Gleiches von حرّان mit Beziehung auf unser مرج annehmen kann. Der Schreiber oder Steinmetz war nach seiner Vorlage in der Arbeit bis بمرج حرا gekommen, als er in den Irrthum verfiel, er stehe mit حرا schon in der zweiten Silbe des folgenden حراسة, wesshalb er ohne weiteres سة ansetzte. Ich glaube zur Unterstützung meiner Erklärung der sonst räthselhaft bleibenden Wortgruppe noch beifügen zu müssen, dass, wenn man

---

1) Am häufigsten ist der durch Ueberspringen herbeigeführte Wegfall eines Final- vor einem Initial-Alef, z. B. قـرارسلان statt قرا ارسلان, امر المصريين statt امرا المصريين u. s. w.

el-Ǵudeida mit einem Merǵ Ḥarrân identificirt, dies um so glaubwürdiger erscheint, als auch الجديدة ein im Bezirke von Damascus, ja selbst in unmittelbarer Nähe der Ǵûṭa, wohlbekannter Name war und noch heutzutage ist. Nach dem Gesagten wäre also die fragliche Stelle der Inschrift so wiederherzustellen: ..... السدس من الجديدة المعروفة بمرج حرّان حراسة على من الخ.

Die letzten drei Zeilen der Inschrift sind klar. Nur zu der Schlussformel على يد sei eine Bemerkung gestattet. Nach meiner ersten Lesung schien dieselbe durch زيارة (statt عمارة) eingeleitet. Ich denke, Niemand hätte nach der mir vorliegenden „Copie" dieses Wort anders zu lesen vermocht. Doch schien, wie mir von hochachtbarer Seite bemerkt wurde, eben die Formel على يد einer solchen Deutung zu widersprechen, indem sie nur eine, so zu sagen, handgreifliche Handlung auszudrücken bestimmt sei. Dem ist aber nicht so. Schon von den Münzdenkmälern her wissen wir, dass على يد auch eine weitere Fassung zulässt und ganz richtig im Allgemeinen mit „unter der Leitung" übersetzt werden kann. So liest man in Ibn el-Wardî's Chronik, Bulâḳer Ausg., I, p. ١٣٩ فيها فتحت مصر والاسكندرية على يد عمرو الخ; Sojûṭî, Ta'rîch el-Chulafâ, ed. Lees, Calcutta 1857 p. ٣٩٠: فتحت مدينة دبسة على يد الامير عبد الرحمن الخ; p. ٣٩٠: وفيها أسْلَمَ الديلم على يد الحسن بن علىّ العلوى; Ibn Chaldûn, Allgem. Gesch. Bulâḳer Ausg. III, p. ٤٢٥: وكان الديلم كما تقدّم لنا شيعة لاسلامهم على يد الاطروش; p. ٤٣٩: نكبة بختيار على يد عضد الدولة الخ u. s. w. —

Durch die vorstehende Lesung und Erklärung ist also hinlänglich festgestellt, dass die Inschrift von Bosra, wie schon kurz bemerkt wurde, auf Veranlassung des damascenischen Reichsverwesers Mu'în ed-dîn Anar aufgestellt worden ist. Die Bedeutung dieses Mannes, sein thatkräftiges und erfolgreiches Eingreifen in die Kämpfe der Kreuzfahrer mit den Sarazenen, namentlich während des zweiten Kreuzzuges, sind durch Wilken's und Weil's Geschichtswerke bekannt. Hier aber gilt es noch besonders den Versuch einer genaueren Datirung der Inschrift auf Grund geschichtlicher Zeugnisse.

Anar hiess mit seinem vollen Namen Mu'în ed-dîn Abul-Ḥasan Jûsuf Anar, Sohn des 'Abdullâh Fîrûz. Er war ein Freigelassener des Fürsten Ẓahîr ed-dîn Ṭogtegîn, des Gründers der Dynastie der

Benî Ṭoǵtegîn in Damascus, wo er bald zu den hervorragendsten Emîren gezählt wurde. Als Tâǵ el-Mulûk Bûrî (Ṭoǵtegîn's Sohn) im J. 526 starb, ernannte dessen Sohn und Nachfolger Šams el-Mulûk Ismâ'îl den Emîr Anar zu seinem A t â b e k [1]). Im Jahre 530 d. H. erhielt der Letztere von Šihâb ed-dîn Maḥmûd, dem Bruder und Nachfolger Ismâ'îl's, das neuerworbene Ḥimṣ (Emessa), welches aber schon 532 an Zengî verloren ging. Nach der kurzen Regierung des dritten Sohnes des Bûrî, Šams ed-dîn (nach Ibn el-Furât, a. a. O. III. Bl. 76 a: Ǵemâl ed-dîn) Muḥammed 533—534, ward Anar wieder Atâbek des Nachfolgers und Sohnes Muǵîr ed-dîn Abak [2]), des letzten Fürsten von Damascus aus dem Hause Ṭoǵtegîn's. In dieser Stellung blieb er bis zu seinem, Montag den 23. Rebî' II. 544 d. H. durch Dysenterie (دُوزِنطاريَا = δυσεντερία) erfolgten Tode [3]).

Die wichtigste Begebenheit, welche sich während der Atâbekschaft Anar's im Gebiete von Damascus zugetragen hat, war die vergebliche Belagerung der reichen und schönen Stadt durch die vereinigten Heere des deutschen Königs Konrad III und des Königs von Frankreich Ludwig VII 543 d. H. (= 1148 n. Chr.) An der Vereitelung dieses Unternehmens und der Rettung von Damascus hatte Anar keinen geringen Antheil. Besonders aber ist hier zu bemerken, dass jenes Ereigniss sofort ein anderes herbeiführte, welches mir für die Zeitbestimmung unsrer Inschrift von entscheidender Wichtigkeit zu sein scheint. Alsbald nach dem Abzuge der beiden christlichen Fürsten aus dem heiligen Lande nämlich rückte Anar von Damascus aus in Ḥ a u r â n ein und unternahm mit Unterstützung turkomanischer Hilfstruppen von hier aus zahlreiche Einfälle in das Gebiet des Königreichs Jerusalem, so lange, bis die Christen um Frieden zu bitten gezwungen waren [4]). Dies geschah im Jahre 544 d. H., nicht lange vor dem Ableben des Atâbek [5]).

---

1) **Ibn el-Furat**, Cod. 814 der Wien. Hofbibl. II. Bl. 40a.

2) **Wilh. v. Tyrus**, Lib. XVI, Cap. VIII. erwähnt dies mit den Worten: „. . . . Mejeredin (مجير الدين), regis Damascenorum et procuratoris ejus Mehenedin (معين الدين), qui alio nomine Ainardus (انر) dicebatur . . . ." Auf diesen Fürsten bezieht sich also die in der Inschrift genannte Kunja Abû Manṣûr, wie aus dem Nachfolgenden ersichtlich sein wird.

3) **Ibn el-Furât**, a. a O. III Bl. 18 rev.

4) Er wurde auf zwei Jahre bewilligt.

5) **Ibn el-Furât**, a. a. O. III. Bl. 17 rev. ff. J. 544: لما كثر عيث الفرنج وافسادهم فى الاعمال الدمشقية ونقضوا بذلك الهدنة التى كانت بينهم خرج الامير معين الدين صاحب جيش دمشق من دمشق ونزل بحوران وجعل يواصل الغارات الى بلادهم فى كل يوم

Es scheint mir zweifellos, dass diese Begebenheit, d. h. der Aufenthalt Mu'în ed-dîn Anar's in Ḥaurân, mit der in unsrer Inschrift erwähnten frommen Stiftung in engstem Zusammenhange steht; und so glaube ich nicht fehl zu gehen, wenn ich das Schriftdenkmal von dem ebengenannten J. 544 d. H. datire.

Aus dem Gesagten ergiebt sich, dass die Folgerungen, welche ich nach der ersten Lesung der Inschrift a. a. O. S. 97 f. aus derselben für Geschichte des Mazjaditen Dobeis zog, hinfällig geworden sind, wogegen die übrigen historischen Darlegungen davon unberührt bleiben. Auch der epigraphische Theil, insoweit er nicht durch die hier gegebenen Berichtigungen in Wegfall kommt, kann, so glaube ich, bestehen; umsomehr, als die darin ausgesprochenen allgemeinen Regeln und palaeographischen Grundsätze nach richtiger Schätzung des Alters der Inschrift aufgestellt worden sind.

Nachschrift

von

Prof. Fleischer.

Das beigegebene Facsimile der Inschrift ist die getreue Wiedergabe einer von Herrn Dr. Merrill, einem Mitgliede der American Palestine Exploration Society, während seiner Bereisung des Ostjordanlandes im J. 1875 abgenommenen Photographie, welche ich durch die Güte des Herrn Dr. med. John Wartabet in Beirut nebst einer Umschreibung des Textes der Inschrift in gewöhnliches Neschi und einer Notiz über Inhalt und Zeitalter derselben Ende October 1876 zugeschickt erhielt. Herrn Dr. Wartabet war die Veröffentlichung der Inschrift durch Rey und Reinaud in des Erstern Voyage dans le Haouran, Paris 1860, unbekannt geblieben, und selbstverständlich auch der uns schon längst privatim kundgegebene Entschluss des Herrn Professor Karabacek, den auf sehr unsicherer Grundlage von ihm früher gemachten Entzifferungs- und Erklärungsversuch durch eine neue Bearbeitung der Inschrift in unserer Zeitschrift mit Benutzung der später hinzugekommenen Ma-

---

وليلة واستدعى جماعة من التركمان اطلق ايديهم فى بلاد الفرنج وامدّهم بالاموال فدخلوا بلادهم الى ان الجأوهم الى طلب الصلح فصالحهم مدّة سنتين . . . . رجع الامير معين الدين انر القايم بتدبير دولة الملك مجير الدين ابق بن محمد صاحب دمشق من غزاة الى دمشق اصابه دُوزنطاريَا فتوفّى يوم الاثنين ثالث وعشرين شهر ربيع الاخر من شهور هذه السنة الخ.

terialien und Hülfsmittel zu ersetzen. Bei dieser Sachlage konnte die Redaction von der ihr ertheilten Erlaubniss des Herrn Dr. Wartabet, seine Zusendung zu veröffentlichen, nicht füglich Gebrauch machen, da sie hierdurch der von ihr bereits angenommenen Arbeit des Herrn Prof. Karabacek vorgegriffen haben würde. Durch äussere Umstände verzögerte sich die Vollendung der letztern etwas länger, als wir erwartet hatten; wir sind aber dafür reichlich entschädigt worden durch die von Herrn Prof. Karabacek bei längerer Beschäftigung mit der Inschrift entdeckte richtige Lesung des Eigennamens أنّر, — bis dahin für ابن gehalten —, und die hauptsächlich hierdurch gewonnene Sicherung der geschichtlichen und chronologischen Stellung der ganzen Inschrift. Ich glaube noch ausdrücklich bemerken zu sollen, dass Prof. Karabacek's Lesung und Erklärung durchaus unabhängig von Dr. Wartabet's Transcription ist. Zum weitaus grössten Theile stimmen beide Lesungen mit einander überein; bei den wenigen Abweichungen scheint das Recht meistens auf Seiten des Wiener Gelehrten zu sein. Zu weiterer Erwägung empfehlen wir jedoch das von Dr. Wartabet in der fünften Zeile dem جيهوش vorgezogene حبوس, das von ihm statt جراسة vermuthete جراشة (Gerasa) und das دم seiner Transcription statt لمّ vor الحسن والحسين: „der macht sich zum Mitschuldigen am Blute (Tode) Ḥasan's und Ḥusein's".

Zur Erklärung der Sâsânidenmünzen.

Von

Th. Nöldeke.

Wenn ich im Folgenden ein paar neue Deutungen schwieriger Wörter auf Sâsânidenmünzen vorlege, so erkläre ich von vorn herein, dass ich mich nur gelegentlich, durch historische und sprachliche Studien veranlasst, ein wenig mit diesen Münzen beschäftigt habe und mich in keiner Weise als Kenner ausgebe. Mein Material beschränkt sich fast ganz auf die Abbildungen aus der Bartholomäi'schen Sammlung [1]), und ich kenne nur einen kleinen Theil der neueren Literatur über dies wissenschaftliche Gebiet.

Auf der Rückseite der älteren Sâsânidenmünzen steht durchweg ausser dem Namen des Königs eine Buchstabengruppe, welche man נורואזי zu lesen pflegt, ohne dass für ein solches Wort ein genügender Sinn nachweisbar wäre. Ich glaube auf allgemeine Zustimmung rechnen zu können, wenn ich נורא זי lese. Auf den Münzen Ardeśîr's steht also z. B. ארתחשתר [2]) זי נורא „das Feuer des Artachśathr"; die Inschrift giebt einfach die Erklärung zu dem abgebildeten Feueraltar, in welchem wir wohl ein ganz bestimmtes Heiligthum zu erkennen haben, nämlich das نار اردشير (in Ardeśîr Churre?), bei welchem noch der letzte Jezdegird durch die Bewohner von Istachr gekrönt ward (Tabarî). Die Nachfolger ahmten dann diese Bezeichnung nach.

Ich war auf diese Deutung gekommen, noch ehe ich wusste,

---

1) Collection de monnaies Sassanides de feu le lieutenant-général J. de Bartholomaei, publiée par B. Dorn. II éd. St. Pétersb. 1875.

2) Sämmtliche Pehlevischriften bezeichnen ه und خ durch denselben Buchstaben. Graphisch ist derselbe eigentlich ein ח; doch empfiehlt es sich aus bestimmten Gründen, ihn durch ה zu umschreiben. Etwas ganz Anderes ist es, wenn im Pehlevi der Bücher, wie schon manchmal auf den späteren Münzen, die Zeichen für א und ה rein äusserlich ihren Zügen nach zusammenfallen.

dass später statt כורא זי auch dessen iranisches Aequivalent אתור י erscheint [1]).

Man könnte meinen, zu Ardešîr's Zeit sei wirklich jene Inschrift noch ihrem semitischen Laut entsprechend zu lesen. Nun finden wir aber auf der Vorderseite seiner Münzen schon rein irânische Construction und irânische Endungen: wenn wir aus zwingenden Gründen annehmen müssen, dass z. B. מלכאן מלכא niemals *malkân malkâ*, sondern immer شاهان شاه ausgesprochen ist [2]), so werden wir auch in כורא זי ein Ideogramm für אתור י sehen. Das altaramäische (in jener Zeit nicht mehr übliche) זי entspricht hier wie auf den Inschriften genau dem pers. *î* (wie זים auch noch in dem bekannten Glossar, das Hoshangdji und Haug herausgegeben haben, durch ים = *î* + *am*, *jam* erklärt wird) [3]). Für כורא (oder vielmehr da כולא [4]) geschrieben) giebt das Glossar 1, ult. die Aussprache *âtaś* [5]), was dasselbe bedeutet wie אתור (auch im Pehlevi der Bücher אתור, das oft falsch *atun* gesprochen wird; np. *âdhar*).

Darin, dass die einzelnen Buchstaben auf der Rückseite der späteren Sâsânidenmünzen die Prägstätten bezeichnen, scheint mir Mordtmann entschieden Recht zu haben. Auch im Einzelnen hat er m. E. manche dieser Orte endgültig festgestellt, so אחמת *Ahmatân* (Pesh. ܐܚܡܬܐ), *Hamadhân*; סת *Stachr*, arab. اصطخر; אס *Ispâhân* (Aspadana) u. s. w., und als eine sehr verdienstliche Entdeckung betrachte ich seine Deutung von בבא „Pforte" d. i. Residenzstadt. Als Aussprache dieses Wortes wäre selbst dann *dar* wahrscheinlich, wenn dieses nicht ausdrücklich durch das Glossar 2, 7 bezeugt wäre [6]). Natürlich lässt uns aber die Möglichkeit

1) Ob das Fehlen des זי und י auf manchen Exemplaren ursprünglich oder nur eine Folge der Abnutzung ist, kann ich nicht entscheiden. Die Aussprache konnte das *i* allerdings auch ohne schriftliche Darstellung leicht ergänzen, wie das ja auch im Pehlevi der Bücher oft nöthig ist.

2) Semitisch heisst der Perserkönig ܡܠܟ ܡܠܟܐ, wie auch Odenath auf der Inschrift de Vogüé nr. 28 מלך מלכא genannt wird.

3) S. 15, 3. In der folgenden Zeile ist als Erklärung von זים natürlich זי zu lesen. Das einfache זי ohne Pronominalsuffix scheint in den Büchern nicht mehr vorzukommen. S. West's Glossar zum Mînôkhired s. v. î.

4) Da das Pehlevi die Zeichen, welche ursprünglich ר und ו bedeuten, ganz durch einander gebraucht, so lohnt es sich kaum, bei der Umschrift darauf Rücksicht zu nehmen, ob ר oder ו geschrieben ist.

5) Wie erklärt sich אתאש *âtaś* der Bücher, woraus *âtaś* erst entstanden sein kann?

6) Das anlautende *â* ist in *bâbâ* wie in *[illegible]* [illegible] u. s. w. nicht ausgedrückt, da die semit. Wörter bei ihrer Reception eben in semitischer Orthographie beibehalten werden; bei irânischen Wörtern wird dagegen auch im Inlaut *â* fast stets durch א bezeichnet.

solche Monogramme auf verschiedene Namen zu beziehen — zumal bei der Mehrdeutigkeit mancher Schriftzeichen, der Liederlichkeit der Ausführung und der starken Abnutzung — durchaus nicht immer zu voller Gewissheit kommen. Gegen einige von Mordtmann's Erklärungen habe ich positive Bedenken. Ich will von diesen nur die besprechen, für welche ich wahrscheinlichere glaube bieten zu können. Ich bezeichne die Monogramme mit den Zahlen, die sie bei Mordtmann Z. D. M. G. XIX S. 398 ff. führen.

Nr. 15 אות Mordtmann sieht hierin „Otene", „Jutia der Keilinschriften". Ich weiss nicht, ob in irgend welchen Keilinschriften noch ein anderes Jutija vorkommt als das in der Dariusinschrift von Behistûn genannte in Ostpersien oder Kermân, womit man längst die *Οὔτιοι* Herodot's zusammengebracht hat; jedenfalls hat dies Land mit *Ὠτηνή* am Araxes (Steph. Byz.) nichts zu thun. Der Name scheint früh verschollen zu sein; er würde übrigens auch wohl noch im Pehlevi mit einem י anlauten. Und statt des armenischen Otene, dessen orientalische Namensform kaum bekannt sein dürfte, ist es doch gerathener einen Ort im eigentlichen Irân zu suchen, zumal die betreffende Münzstätte noch bei Artaxerxes III, der jene entfernten Lande nie beherrscht hat, und selbst noch im 12. Jahr des Jezdegird III vorkommt (Barthol. XXXI, 12). Viel näher liegt es, ארת zu lesen und dies zu einem der mit ארתחשתר اردشير gebildeten Ortsnamen zu ergänzen; zunächst denkt man dabei an *Ardašîr churre*, das im Pehlevi wohl ארתחשתר הורך zu schreiben wäre. Dass im Jahre 64¾ n. Ch. in diesem Bezirke noch für den Perserkönig gemünzt wäre, vertrüge sich wohl mit den Angaben Belâdhorî's 386 ff.

In וה (nr. 10) möchte ich eine der Zusammensetzungen mit *weh* (np. بِه) sehn. Zunächst denkt man an به اردشير (arab. بَهُرَسِير) = Seleucia, (über welchen Namen ich ein reiches Material beibringen könnte, das ich jedoch für eine ausführlichere Behandlung aufspare); doch weiss ich nicht, ob man so unmittelbar gegenüber Ctesiphon (בבא) schon wieder eine Münzstätte annehmen darf. Der gleichnamige Ort in Kermân (arab. بَرْدَسِير) ist wohl zu unbedeutend, um in Frage zu kommen. Dagegen kann man auch an die Bezirke بهقباذ oder بهمن اردشير denken. Zu unterscheiden ist hiervon allem Anschein nach das Zeichen נה. In ניה (nr. 25) hat Mordtmann wohl mit Recht *Nihâwand* erkannt, dessen *i* schon durch die älteste Form *Νιφαυάνδα* (Ptol.) bezeugt ist.

Dass ריו (nr. 21) *Rai* wäre, ist mir sehr unwahrscheinlich, denn keine bekannte Form des Namens dieser Stadt hat ein *w*. Dagegen passt ריו ganz auf *Rêw Ardašîr* ريواردشير, syr. ܪܝܘܐܪܕܫܝܪ

Assem. III, 1, 127; 136 (7. Jahrh.) oder ܪܐܝܫܗܪ eb. III, 1, 15; 176 [1]), arab. ريشهر oder راشهر (Belâdhorî 387, vgl. Bekrî I, 391). Für *Rai* bin ich dagegen sehr geneigt, die Buchstaben in Anspruch zu nehmen, welche Mordtmann רד liest (nr. 9) und nicht recht zu erklären weiss. Der zweite Buchstabe hat nämlich dieselbe Form wie der mehrfach im Namen *Chosrau* vorkommende, welcher sich von einem nicht nach rechts annectierten ד durch den langen unteren Strich unterscheidet [2]) und in dem etymologisch durchsichtigen, aus verschiednen Perioden und in verschiednen Literaturen bezeugten Namen unmöglich ein *d* vorstellen kann [3]). Ich möchte eben in dem seltsamen Buchstaben eine eigenthümliche Form des finalen י sehn und in Uebereinstimmung mit einer im Buch-Pehlevi (neben הוסרוי) vorkommenden Schreibweise (Haug, Essay on Pahlavi 145) הוסרויי lesen; das י ist hier in derselben räthselhaften Weise angehängt wie in manchen andern Namen. Wesentlich dasselbe ist הוסרובי, wie der mythische König im Bundihiś geschrieben wird, denn וב steht hier wie in רובאן = روان u. s. w. [4]). Vielleicht ist es erlaubt, in jenem Buchstaben ein doppeltes Jod zu sehn, welches etwa eine Besonderheit des Lautes in oder nach dem Diphthong ausdrücken sollte. — Zu der Erklärung jener Gruppe durch *Rai* passte gut die damit bezeichnete Münze des וסתהם (*Bistâm* oder *Gustahm*), Z. D. M. G. XIX, 482; denn dieser Empörer, der mütterliche Oheim des Chosrau II, welchem er selbst zum Thron verholfen, hatte eben seinen Sitz in dem Theil Mediens, der an Tabaristân grenzt und dessen Hauptstadt *Rai* war.

Gegen die Deutung von אב durch *Abêward* (auch بيورد, باورد genannt) habe ich starke Bedenken. Zunächst ein orthographisches. '*Απαυαρ*[*κ*]*τική* im Auszug des Isidor von Charax, *Apavortene* bei Plinius [5]) (wohl auch aus Isidor) deuten darauf, dass der zweite Buchstabe etymologisch ein *p* war, und bei der Zähig-

---

1) Verschrieben ܪܐܫܗܪ in dem Martyrologium, das Wright herausgegeben hat S. 11 (4. Jahrh.). — Das Schwanken der Formen mit א und י im Syr. und Arab. deutet auf persisches *ê*.

2) Noch stärker ist der Unterschied auf der Goldmünze Barthol. XXIV nr. 45.

3) Willkürlich, wie es nach Mordtmann's Worten a. a. O. S. 403 scheinen könnte, sind natürlich auch nicht die stärksten Veränderungen persischer Formen. Nur muss man sich hüten, Unformen wie Palasch (mit *p* statt *b* oder eigentlich *w*), Puran (mit *p* statt *b*) u. s. w. zu gebrauchen.

4) Das dies nicht blos graphisch war, sondern eine mundartliche Aussprache darstellte, zeigt das arab. قُباذ für כואת, ܩܘܐܕ, *Καβάδης* (resp. *Κωάδης*). — Ob die gewöhnliche Schreibung des Namens Chosrau auf den Münzen als הוסרוי oder הוסרוב aufzufassen, ist mir nicht klar.

5) S. Müller zu Isidor, Geogr. Min. I, 252, wo auch die Entstellungen bei Ptol. besprochen werden.

keit, mit welcher das Pehlevi in der Schrift alte Formen, speciell die Tenues zwischen zwei Vocalen, festhält, unbekümmert um die Erweichungen in der Aussprache, hätten wir hier also אפ zu erwarten. Ferner kommt אב bei Königen vor, von denen es zweifelhaft ist, ob sie das am nördlichen Abhang des Randgebirges gelegene, sehr exponierte Abêward besessen haben. Das allerdings bedeutend östlichere Tâlekân war schon von Pêrôz als Preis für die ihm bei seiner Thronbesteigung geleistete Hülfe den Ephthaliten (هيتال, arab. هياطلة; auch Kûšân und bei den Byzantinern „weisse Hunnen") abgetreten (Tabarî). Nach der furchtbaren Schlacht gegen dies Volk, in welcher Pêrôz selbst fiel, werden die Sieger bedeutend um sich gegriffen haben [1]), und Balâš, der nie sehr fest auf dem Throne sass, dürfte kaum in der Lage gewesen sein, in der genannten Stadt Münzen zu prägen. Aehnlich steht es mit Ǵâmâsp [2]). Fest hergestellt ist die Autorität des Reiches im Nordosten wohl schon durch Kawâdh; vollständig aber, nachdem die Macht der Ephthaliten den vereinten Angriffen des Chosrau I und des Châkân der Türken erlegen war. Endlich spricht die relative Häufigkeit von אב gegen eine so entlegene Stadt. Unter den sonst möglichen Deutungen möchte sich wohl am meisten die auf *Abrešehr* ابرشهر empfehlen, eine nicht seltne Benennung von *Nîšâpûr*. Da als Bedeutung ausdrücklich „Wolkenstadt" angegeben wird (Jaq. s. v.), so ist hier *b* als zweiter Laut ursprünglich. Für ני, das Mordtmann auf Nîšâpûr zu beziehen geneigt ist (nr. 20), wäre dann eine andre Deutung zu suchen.

Auf einer Münze des Kawâdh (Barthol. XXI nr. 58) steht בסת, was wohl *Bost* am Hindmend ist. Bistâm in Comisene wäre im Pehlevi mit anlautendem ו zu schreiben.

---

1) Die Herstellung des status quo ante bellum durch سوخرا (سوفرا) sieht wie eine zur Befriedigung der Nationaleitelkeit gemachte Erfindung aus; man wird an die Verhinderung des schmählichen Vertrages mit den Galliern durch Camillus bei Livius erinnert. Jedenfalls ist der Erfolg jenes persischen Grossen sehr übertrieben.

2) Beiläufig bemerke ich, dass der Name dieses Königs auf den Münzen יאם resp. יאמאסף zu lesen ist, ganz wie im Pehlevi der Bücher (Ardavir. 11, 2) geschrieben wird. Das *Jod* wurde hier aber wie ج gesprochen, s. Z. D. M. G. XXX, 755.

Notizen und Correspondenzen.

Die Dynastie der Danischmende.

Von

Prof. **Karabacek.**

In dem soeben vollendeten XXX. Bande unsrer Zeitschrift S. 467 ff. veröffentlicht Hr. Dr. A. D. Mordtmann sen. ein bilingues Kupferstück der obengenannten Dynastie. Ich erlaube mir zu bemerken, dass diese merkwürdige Münze schon im J. 1792 von Adler in seiner Collectio nova numorum cuficorum veröffentlicht und Tab. VII n. CXVI abgebildet, allerdings aber von ihm nicht richtig bestimmt worden ist. Ich freue mich indess, dass Herr Dr. Mordtmann der Ausführung meiner längst gehegten Absicht, das Stück nach Adler's Abbildung der Dynastie der Danischmende zuzutheilen, durch seinen gediegenen Aufsatz zuvorgekommen ist. Der daselbst befindlichen Mittheilung des Hrn. Geh. Hofr. Dr. Stickel, dass das Jenaer Kabinet noch eine zweite Münze der genannten Dynastie besitzt (die Hr. Dr. Mordtmann a. a. O. S. 486 auch wirklich beschreibt), füge ich mit Vergnügen hinzu, dass ich auch noch ein drittes, wiederum schon längst publicirtes Stück kenne. Es findet sich in Frähn's Novae Symbolae etc. (1819), Tab. II. n. 9, welcher mit dem schlecht erhaltenen Exemplar nichts anzufangen wusste. Wer eine harte Nuss knacken will, sehe sich die Abbildung Frähn's an, bevor er sie mit der Entzifferung vergleicht, die ich hier gebe:

Av. الملک العادل

نظام الدین یاغی بصا(ن)

بن ملک غازی

. . . .

Rev. Ein nach rechts gekehrtes Menschenhaupt, wie es scheint eine Imitation des bekannten mit der Löwenhaut bedeckten Kopfes der Münzen Alexander's d. Gr.

Umschrift: (?) المومنین . . . . الطیلو (بن ال)دانشمند . . .

Die Münze gehört also dem Niẓâm ed-dîn Jâġî Baṣân (537—562 d. H.) an. — Die Münzorthographie des بصان kommt dem باصان der Chroniken gleich, da das türk. Verb. sowohl باصمق als بصمق geschrieben wird. Aber auch die Schreibart بسان von باسمق (بسمق) für dasselbe Zeitwort ist zulässig, wie ياغي بسان, der Name des nach der Eroberung Antiochiens durch die Kreuzfahrer im J. 1098 umgekommenen Herrn dieser Stadt, bezeugt. Die Handschriften geben ihn oft falsch باعى سيان oder باغي سيان, woraus sich bei Wilken Gesch. d. Kreuzzüge I, 173ff. ein Baji Sejan, und bei Weil, Gesch. d. Chal. III, 149ff. ein Baghi Sijân erklärt.

Ueber einige neugriechische Ausdrücke.

Von

K. Himly.

In dem im Jahrgange XXVIII der Zeitschrift S. 583 (in den Bemerkungen „über die griechisch-türkische Mischbevölkerung um Mariupol“ von Herrn Generalconsul Dr. O. Blau) und im Jahrgange XXIX S. 166 von Herrn Director G. Stier erwähnten *agrîku* sieht man ein Beispiel, wie die neuere übereinstimmende Aussprache der Laute *οι*, *υ* (und *η*, wie ich gerade in Bezug auf diesen Fall hinzufügen möchte) die Griechen selber in der Ableitung mancher Wörter unsicher machen konnte. Die an der letzteren erwähnten Stelle angeführte Bedeutung *ἀγροικοῦν* = „die Sprache des Landmannes sprechen“[1]) leuchtet sofort ein, obgleich die Endung —*ίζειν* klassischer zu sein scheint. Anders möchte es sich mit der übertragenen Bedeutung „die Sprache des Landmannes verstehn“ und dann sogar „verstehen“ überhaupt verhalten. Dazu kommt der Umstand, dass *ἀγροίκητος* „unerhört“ bedeutet, während es doch *ἀναγροίκητος* (wie *ἀνάκουστος*) lauten müsste, wenn das *α* in *ἀγροικοῦν* zum Stamme gehörte. Dass aber die Griechen überhaupt den Zusammenhang mit *ἄγροικος* nicht immer empfinden, beweist die aus Ducange entnommene Lesart *ἀγρυκάω*. Nach Ablösung des *α*, welches ich vorläufig als Zusatz annehme, bleibt die Wurzel *γροικ*, *γρυκ*, *γρικ* oder *γρηκ*. Dass das *γ* öfter statt *β* oder *υ* eintritt, dafür ist der Name *Εὔριπος*, später *Ἔγριπος*, wohl das

1) Bekanntlich hat das Neugriechische den Infinitiv eingebüsst. Obige Wortbildung kommt z. B. in dem berühmten bald Rhigas, bald Koraïs zugeschriebenen *Θούριος* „*Ὡς πότε, παλληκάρια*“ . . . vor in dem Satze: *Καὶ ὅσοι τοῦ πολέμου Τὴν τέχνην ἀγροικοῦν* . . . „Und so viele die Kunst des Krieges verstehn.“

beste Beispiel, welcher in seiner letztern Gestalt, muthmasslich in der Verbindung εἰς τὸν Ἔγριπον, zu der italienisch klingenden Neubildung Negroponte Veranlassung gegeben hat (s. Ellissen, Polyglotte der europäischen Poesie S. 279 Anm.). So kommt man auf die Vergangenheit von εὑρίσκω, βρίσκω: εὕρηκα, mit späterer Verschiebung des Tones εὑρῆκα (evrîka, vrîka, grîka, die ich, da mir augenblicklich thatsächliche Beispiele aus der Literatur mangeln, als Zwischenstufen annehme) und findet γρίκω „ich empfinde", γροικέω, γρικέω „ich höre, empfinde, verstehe" in Laut und Bedeutung vollkommen zu einander passend. Wie der Deutsche aus finden mit ent- empfinden machte, so bildete der Neugrieche sein ἐξεύρω, ξεύρω „ich weiss" aus εὑρίσκω, vielleicht im Bewusstsein, dass man wisse, was man gefunden habe, wie ja auch das κ der Vergangenheit in der Neubildung γρίκω [1]) steckt. Das französische entendre mag als Beispiel der Vermittelung zwischen den Begriffen von „hören" und „verstehn" hier angeführt werden.

Eine ähnliche Lautverwechselung erlaube ich mir nur mit allem Vorbehalt hinsichtlich des Monatnamens Καρασινος als vielleicht möglich hinzustellen, indem ich an den ähnlichen Laut und die passende Bedeutung von πρασινος erinnere [2]).

Zu Bd. XXVIII S. 598 χελάνδια möchte ich russisch Челнъ, polnisch czołno, vergleichen. Bei dieser Gelegenheit möge auch bemerkt werden, dass das gewöhnliche russische Wort für Schiff Корабль dem griechischen καραβι seinen Ursprung verdankt, welches die käferartige Gestalt der Fahrzeuge mit ausgestreckten Rudern bezeichnet zu haben scheint und auch ins Georgische und als Kravel ins Deutsche, wie in andere europäische Sprachen, übergegangen ist. Das polnische okręt und das russische Ладія scheinen hingegen slawischen Ursprungs zu sein.

Wegen des Namens der Taten möchte ich erinnern:

1. an Abuska ford. Vámbéry S. 39: تات *tat*: az alattvalók egy osztálya, mely nem lakik városban; valaki mellett szólgálatban valók; önkéntesek csapatja; also auf dem Lande wohnende Untergebene, ein Haufen Freiwilliger;

2. an das ungarische tót, welches jetzt die Slowaken bezeichnet, früher aber wohl Andersredende und Landbewohner überhaupt bezeichnen mochte (das ungarische olah „Walache" und olasz „Italiener", „Welscher" sind wohl beide ursprünglich deutsch, wie Wallonen, Wallis, Wales, Walche vgl. म्लेच्छ, polnisch Włochy und Włoszy);

---

1) Vergleiche: ἄρχησα νὰ γρίκω. „ich fing an zu empfinden", eine Satzverbindung, die auf den Conjunctiv εὑρήκω führen könnte.

2) Die Deutung: „Kirschmonat" hat für mich so wenig, wie wohl für Andere, etwas Unwahrscheinliches. An κρασί „Wein" zu denken, verbietet dagegen wohl die angegebene Jahreszeit.

3. an **Tatar** nicht ohne Vorbehalt wegen dieses vielmissbrauchten Völkernamens, der, wenn es nur gelänge, einen Zeitwortstamm tatmaq in der Bedeutung „wälschen" aufzufinden, einen bezeichnen könnte, der eine unverständliche, oder ländliche Mundart redete.

Aus einem Briefe des Herrn Kais. Dolmetscher K. Himly

an den Herausgeber.

Halberstadt, 7. Nov. 1876.

— Weitere Forschungen auf diesem anziehenden Gebiete der Alterthumskunde[1]) habe ich noch nicht aufgegeben; ich habe sowohl das japanische, als das chinesische Schach in China sehr häufig gespielt und besitze die Schachbreter und -Steine beider Länder noch jetzt, sowie eine ziemliche Sammlung von Schachbüchern und von diesem Spiele handelnden Bemerkungen Einheimischer. Bis jetzt ist meines Dafürhaltens, bei der Mangelhaftigkeit der indischen Geschichtschreibung, dem zweifelhaften Alter des Bhaviśya Purâna und der Unzuverlässigkeit der indischen Göttersage, China das Land, wo sich das älteste Vorhandensein des Spieles nachweisen lässt; dennoch sehe ich gespannt der Veröffentlichung der einschlagenden Stellen aus Biruni's Werk über Indien entgegen, welche Herr Professor Dr. Sachau S. 156 des Jahrganges XXIX der Zeitschrift der D. M. G. verspricht.

Im Jahre 1871 kaufte ich in Konstantinopel Schachfiguren, welche mehr oder weniger von derselben Art sind, wie sie sich bis nach Indien hinein finden. Ein Pascha versprach mit mir zu spielen; leider dauerte aber mein Aufenthalt nicht lange genug dazu; ausser in den höheren Ständen wird es dort nicht leicht geübt, wohingegen sich ein vom unsrigen abweichendes Damespiel auf einem durch Farben die Felder nicht unterscheidenden Brette, داما تختەسى *dâma takhteh*, mehr vorfindet. China bildet hierzu den geraden Gegensatz, da das Schachspiel dort wohl mehr Verbreitung findet, als hier, und beispielsweise öffentliche Schachspieler auf dem Markte die Zuschauer zum Spielen herausfordern um einen Einsatz. — Meine türkischen Figuren sowohl, als die eines Parsis, mit dem ich in Shanghai spielte, weichen von den SS. 134—5 in Hyde's Historia Shahiludii angegebenen hinsichtlich der Gestalten des Pferdes (آت *at* türkisch, گهورا *ghora* hindustanisch-guzeratisch), des Elephanten (فيل türkisch-arabisch = Läufer, aber *hatthi* guzeratisch-hindustanisch, wofür auch قلعه = Thurm), des Kamels (hindustanisch-

---

1) Nämlich der Geschichte des Schachspiels. D. Red.

guzeratisch اوت *ôt* = Läufer) und des رُخ (des persisch-arabisch-türkischen „Rochen") nicht unbedeutend ab, während König, Wesir und Bauer ziemlich übereinstimmen. Was Hyde S. 135 von den Muslims sagt: qui Figuratis uti nolunt, verdient vielleicht weitere Ausdehnung, da auch das Pferd, trotz seines Namens, und obgleich nicht in das geheimnissvolle Dunkel des Rochen gehüllt, sowohl in meinem türkischen Spiele, als in dem des obengenannten Parsi eine nicht entfernt an seinen Ursprung erinnernde Gestalt hat. — Die Chinesen haben die Namen ihrer Schachfiguren auch auf eine Art von Spielkarten übertragen, von denen ich in meiner Sammlung solcher zwei Spiele besitze. —

Nachtrag zu Band XXIX S. 289 Anm. 5.

Die dort nicht nachgewiesene Stelle findet sich in Gregor's von Nazianz fünfzehnter Rede ed. Morelli Coloniae 1690 tom. I. S. 229 und lautet:

ὥσπερ γὰρ θανάτου κρείττων ὁ ἐνταῦθα θεοῦ μνημονεύων, καὶ κάλλιστα τῷ θείῳ Δαβὶδ τοῦτο πεφιλοσόφηται, οὕτως οὐκ ἔστιν ἐν ᾅδῃ τοῖς ἀπελθοῦσιν ἐξομολόγησις καὶ διόρθωσις. συνέκλεισε γὰρ ὁ θεὸς ἐνταῦθα μὲν καὶ βίον καὶ πρᾶξιν, ἐκεῖ δὲ τὴν τῶν πεπραγμένων ἐξέτασιν. „Wie der hier Gottes gedenkt, über den Tod erhaben ist, wie David dies treffend sagt Ps. 6, 3, so giebt es für die, welche in den Hades hinabgestiegen sind, kein Bekenntniss und keine Besserung; denn Gott hat hier das Leben und Thun geschlossen, dort aber die Prüfung der Thaten."

R. Schröter.

Nachtrag zu Band XXX S. 742.

Freundlichen Mittheilungen der Herren von Dorn und Wüstenfeld verdanke ich die Notiz, dass die Schale, auf der die a. a. O. abgebildete Pehleviinschrift steht, noch in St. Petersburg und zwar in der Kais. Eremitage vorhanden ist. Der Inschrift wird, ohne dass die Identität ersehen werden konnte, in einem Aufsatz Olenin's bei Dorn Asiat. Mus. 1846. S. 454 und von K. O. Müller in den G. G. A. 1837 S. 1815 gelegentlich gedacht; Schale und Inschrift sind abgebildet in einer seltenen Schrift, in der man sie nicht suchen sollte, der russisch und französisch geschriebenen Abhandlung Olenin's: Essai sur le costume et les gladiateurs, comparées à celle du soldat Grec ou Romain. Lettre sur l'ouvrage intitulé Real Museo Borbonico. St. Pétersb. 1835. 4. Pl. 14.

J. G.

Bibliographische Anzeigen.

Indische Medicin:

1. *Bhava Prakasha a Treatise on Hindu Medicine. Compiled by Bhava Mishra. Edited and published by Pandit Jibananda Vidyasagara B. A. Superintendent, Free Sanskrit College.* Calcutta Madhyastha Press 1875. pp. 36. 36. 292. 178. 162. 229. 132. 228.

Seitdem die Bibliotheca Indica beinahe ins Stocken gerathen ist, rühren sich in Calcutta andre und zwar einheimische Kräfte und bringen eine erstaunliche Zahl von Sanskritwerken ans Licht. Besonders thätig ist der Pandit Jibânanda Vidyâsâgara, der einen ganzen Stab von Arbeitern in den verschiedensten Fächern zu beschäftigen scheint, um theils bekanntes in billigen Ausgaben, meist mit Commentaren, neu aufzulegen, theils bisherige Inedita erscheinen zu lassen. Diese Ausgaben leisten freilich nicht, was wir verlangen an Genauigkeit und Kritik, aber sie bringen uns Dinge, die wir gar nicht oder nur in schwer zu brauchenden Handschriften besassen und deren Publication durch europäische Bearbeiter und namentlich Verleger wir nie erleben würden. Wir wollen also diese rasche Arbeit eher aufmuntern, als an ihren Mängeln Anstoss nehmen.

Die vorliegende erste Ausgabe des Bhâvaprakâça ist ein sauber gedruckter Band von beinahe 1300 Seiten, welcher in London (Trübner) 36 Sh. kostet. Die Einrichtung ist wie die der bekannten Ausgabe des Suçruta. Die Verse sind liniengleich gedruckt, eine Bequemlichkeit, die wir noch nicht einmal für alle unsere Vedenausgaben erreicht haben, vermuthlich weil die Mehrausgabe für den Verleger nicht zu erschwingen wäre! Der Text selbst ist weder besser noch schlechter, als wir in ähnlichen Fällen gewohnt sind. Keine Seite ganz ohne Fehler, oft ungeschickte Trennung oder Verbindung der Wörter, aber doch sieht man, dass eine in der Sache erfahrene Hand bei dem Druck thätig war.

Das Buch ist ziemlich neuen Datums. Eine ausführliche Beschreibung desselben findet man bei Aufrecht Katalog der Oxforder Handschriften S. 309, woselbst auch die Vorgänger angegeben sind,

welche Bhâvamiçra benutzt hat. Aber allerdings bieten solche Citate nicht immer sichere chronologische Anhaltspunkte, können vielmehr Einschiebungen sein, die sich ein Fachmann für seinen Gebrauch erlaubte. Ich könnte aus der Vergleichung einer in meinem Besitz befindlichen Handschrift mit dem Drucke Belege anführen. Die vielleicht jüngsten Citate sind aus dem Nighaṇṭu des Madanapâla, das, wie ich in den Indischen Studien 14, 399 angeführt habe, von 1431 Samvat datiert ist. Ob der Abschnitt über die Krankheit, welche phiranga die fränkische heisst und ohne Zweifel die Syphilis ist (S. 50 ff. des Madhjakhaṇḍa), zum ursprünglichen Bestand des Werkes gehört, wodurch dasselbe in der Zeit wohl noch weiter heruntergerückt würde, muss vorläufig unentschieden bleiben. Derselbe ist identisch mit demjenigen was Weber, Berliner Handschriften S. 305 aus No. 996 anführt, und auch Wise Hindu Medicine S. 377 hat Kenntniss von dieser Stelle gehabt.

Sollte aber auch der Bhâvaprakâça nicht früher als in das 15. Jahrhundert oder in den Anfang des 16. fallen, so hat er doch für uns Werth genug, nicht blos wegen des Reichthums der Compilation aus Vorgängern, welche verloren oder bisher wenigstens nicht zum Vorschein gekommen sind, sondern auch dadurch, dass er aus Caraka und namentlich aus Suçruta, also den wichtigsten Medicinern, zahlreiche und längere Aushebungen macht und mit Erläuterungen begleitet. Wir können an seiner Hand den Bestand dieser Texte um etwa vier Jahrhunderte rückwärts verfolgen und mit der unmittelbaren Ueberlieferung der Handschriften vergleichen.

Während sonst indische Werke in Bücher und Unterabtheilungen, welche mit Zahlen bezeichnet sind, getheilt werden und dadurch eine genaue Citierung derselben möglich ist, auch wo man nur nach Handschriften arbeitet, entbehrt der Bh. Pr. dieser Bequemlichkeit. Es konnten darum auch die Stellen desselben, die aus einem MS. in unser Wörterbuch noch Eingang fanden, nicht genau bezeichnet werden. In der Folge wird man die Seitenzahl der Ausgabe anführen müssen.

Das ganze ist in drei Bücher, khaṇḍa, vertheilt, von welcher das dritte übrigens nur einige Blätter zählt. Das erste zerfällt wieder in fünf Kapitel, prakaraṇa, während für das weit umfänglichere zweite diese Abtheilungen fehlen, vielmehr Buch zwei und drei ebenfalls als prakaraṇa gezählt werden, so dass nach dieser Eintheilung das ganze Werk acht Kapitel hätte. Der Herausgeber hat eine Inhaltübersicht, sûcipatra, beigegeben, durch welche das Nachschlagen erleichtert wird.

2. *Madana Pala Nighantu or a Medical Dictionary. By Rajah Madanapala. Edited and published by Pandit Jibananda etc.* Calcutta printed at the Kavyaprakasha 1875. pp. 141.

Diese Ausgabe des Buchs, das von seinem Verfasser den Titel Madanavinoda erhalten hat, welcher beizubehalten gewesen wäre, und über welches ich auf das in den Indischen Studien 14, 398 gesagte verweisen kann, ist um sehr vieles besser, als die in Samvat 1926 (1869) in Benares lithographirte Ausgabe in Queroktav. Vermuthlich hat der Bearbeiter der Calcuttaer Ausgabe die von Benares gar nicht gekannt, eine bessere Handschrift gehabt und mehr Sanskrit verstanden als jener. Wenn in Europa diese Unkenntniss eines Vorganges als Tadel angerechnet würde, so ist sie unter den dortigen Verhältnissen erwünscht, denn es liegen nun wenigstens zwei Texte gedruckt vor. Eine Handschrift, welche ich besitze, zeigt übrigens mancherlei Abweichungen von beiden.

Es wäre sehr zu wünschen, dass die indischen Pandits die Gewohnheit beibehielten Handschriften höher als gedruckte Bücher zu schätzen und ihre Ausgaben, auch da wo bereits von Europäern bearbeitete Texte vorliegen, lieber nach Handschriften zu machen. Nur dann werden wir einen Vortheil davon haben. Aber allerdings hat eben die Bücherfabrik des Jibananda z. B. den Suçruta einfach aus der Ausgabe Calcutta 1835. 36 abgedruckt, sammt allen Fehlern, und damit unsere Hoffnung auf ein weiteres kritisches Hilfsmittel getäuscht. Bei der Gelegenheit glaube ich zur Warnung anderer anführen zu sollen, dass die Parsen in Indien, von welchen wir nach Haugs Darstellungen meinen könnten, sie sehen auf die europäische Gelehrtenarbeit herunter und halten ihre schlechten Abschriften der heiligen Bücher für vortrefflich, in neueren Ausgaben den Text Westergaards vor Augen haben. Dergleichen Drucke sind also für uns vollständig werthlos, während die Wiedergabe auch des mangelhaftesten Manuscripts für uns ein Gewinn sein könnte, ohne dass dabei die liturgischen Zwecke der Parsen selbst Noth litten.

Der Madanavinoda ist eine Schrift von mässigem Umfang, in dreizehn Abschnitte, varga, nach den in diesen Vocabularien üblichen Rubriken getheilt. In einem der Eingangsverse (v. 5) wird gesagt, dass andere dergleichen Verzeichnisse theils zu mager theils zu umfänglich seien, ungebräuchliche Namen aufführen und die Beschreibung der Sachen übertreiben, d. h. den Stoffen allerlei Wirkungen und Eigenschaften andichten, die sie nicht haben, der Verf. dagegen wolle den Mittelweg einhalten und von Namen nur die gangbaren aufzählen. Die zweite Halbzeile dieses Verses lautet in der Calc. A. kecid durgamanâmakâḥ katipaje bhâvâḥ svabhâvocchritâḥ, in der Benares A. k. d. katipajo bhâvâḥ sv., in der Handschrift, welche in Notices of Sansk. MSS. 2, 265 beschrieben wird,

k. d. katipaje bhâvasvabhâvâhitâḥ, in meinem MS. aus Benares, k. d. katipaje lâvaṇjabhâvoǵǵhitâḥ.

Da man von trockenen Zusammenstellungen dieser Art die Eigenschaft der Anmuth nicht erwarten kann und auch unser Verfasser seinem Buch dieses Prädicat schwerlich beilegen wollte, so scheint mir die letzte Lesart unannehmbar und als die richtige aus der Vergleichung der drei ersten sich zu ergeben: katipaje bhâvasvabhâvocchritâḥ.

R. Roth.

كتاب الكنز الثمين فى صناعة شعر السريان وتراجم شعرآئهم المشهورين تأليف القس جبرئيل القرداحى اللبنانى الحلبى المارونى عُفِىَ عنهُ

Liber Thesauri de arte poëtica Syrorum nec non de eorum poetarum vitis et carminibus per P. D. Gabrielem Cardahi Maronitam é Libano. Romae ex typographia polyglotta S. C. de Propaganda Fide 1875. (208 S. in Octav.)

Der maronitische Priester Cardahi giebt uns hier eine Chrestomathie aus den in gebundener Rede geschriebnen Werken syrischer Autoren vom h. Ephraïm bis zur Gegenwart. Mit grossem Fleiss hat er gesammelt, vorzüglich aus Vaticanischen Handschriften, aber auch gedruckte Bücher benutzt; so z. B. unsre Zeitschrift, aus der er Einiges von Cyrillonas nach Bickell's Veröffentlichung (Bd. XXVII, 566 ff.) mittheilt. Es liegt ihm daran, die syrische Poesie in ein vortheilhaftes Licht zu rücken. Darin wird er freilich keinen grossen Erfolg haben. Poesie im eigentlichen Sinne ist hier nun einmal sehr wenig zu finden. Grade die Dichter der ersten, classischen Periode zeichnen sich durch ein Uebermass breiter Prosa aus. Ihre Gedichte bewegen sich mit Vorliebe in den spitzfindigsten Discussionen über theologische Formeln und bieten, auch wo sie rein religiös sind, fast nur Paraphrasen der Psalmen und andrer biblischer Stücke. Wie sollte freilich eine nur von Geistlichen und Mönchen gepflegte Poesie in einer durch theologische Streitigkeiten traurigster Art leidenschaftlich erregten Welt ein frisches Leben zeigen? Man vergleiche unbefangen das erste beste Gedicht eines arabischen Dichters zweiten Ranges mit einer der Perlen classischer syrischer Poesie, und man wird den ganzen Unterschied echter Poesie und metrischer Prosa empfinden. Selbst ein so begabter Mann wie Jacob von Edessa ist hier unfruchtbar; wie plump ist z. B. sein Geschimpfe auf den Nestorius, das uns hier als „Satire" geboten wird (S. 18 ff.), gegen die feinen Nadelstiche oder die töd-

lichen Pfeile arabischer Dichter [1]). Im Anschluss an arabische und persische Formen haben freilich in späterer Zeit einige Syrer ansprechendere Verse geliefert; hie und da dringt auch eine volksthümliche Stimme durch, aber im Ganzen ist auch das, was später auf diesem Gebiet geleistet ward, nicht entfernt mit den besseren syrischen Prosawerken der Zeit zu vergleichen.

Trotz alledem ist der warme Eifer des gelehrten Maroniten für Sprache und poetische Literatur seiner Vorfahren sehr rühmlich. Dieser Eifer hebt ihn, wie den grossen Assemani, auch in gewisser Hinsicht über die traurigen religiösen Spaltungen hinweg. Mit der bekannten Wendung, dass er alles Ketzerische, was etwa in dem Buche vorkomme, verdamme und sich ganz dem Urtheil der katholischen Kirche unterwerfe, sowie mit einigen gelegentlich angebrachten Ausdrücken genügt er seiner kirchlichen Pflicht; sonst aber spricht er in durchaus anerkennender Weise nicht bloss von solchen Dichtern, welche er fälschlich für „orthodox" hält wie von Jacob von Sarûg [2]), sondern auch von unbestrittenen Nestorianern und Jacobiten. Freilich würde aus der syrischen Poesie ungefähr ein Jahrtausend verschwinden, wenn man die Häretiker unbeachtet liesse. Denn seit dem 5. Jahrhundert bis zum literarischen Auftreten der Maroniten (nach ihrer Union) sind ja fast alle hervorragenden syr. Schriftsteller Nestorianer oder Jacobiten. Nach der arabischen Eroberung scheinen hauptsächlich die Nestorianer die Pflege der syrischen Poesie übernommen zu haben. Ihre Stellung im Herzen des ʿAbbâsidenreichs erklärt es, dass sie sich gedrungen fühlten, wenn auch mit unzureichenden Kräften, den arabischen Dichtern nachzueifern. So führten sie den Reim ein, anfangs in einfacher Weise, nachher in zum Theil sehr künstlichen Verschlingungen. Die Neigung zu prosaischen Künsteleien, welche sich in der Vorliebe für Acrostiche seit alter Zeit äusserte, veranlasste nun mitunter recht seltsame Experimente. Diese führten leicht zu einer Misshandlung der Sprache, welche um so bedenklicher wurde, als etwa seit dem 8. Jahrhundert das Syrische immer mehr durch das Arabische aus dem Munde der Gebildeten verdrängt wurde, so dass die Autoren den lebendigen Contact mit ihrer Schriftsprache verloren. Das Gefühl für lexicalische und grammatische Richtigkeit — welches bei den älteren prosaischen Schriftstellern zum Theil

1) Oder thue ich dem Jacob von Edessa Unrecht und ist das Gedicht vielmehr von Jacob von Sarûg? Zu beachten ist vielleicht, dass das Fest der Verkündigung hier noch in den April gesetzt wird (19, 2), entsprechend dem alten Weihnachtsfeste (Epiphanias).

2) Nach den wichtigen Urkunden, welche Martin in dieser Ztschr. veröffentlicht hat (Bd. XXX, 217 ff.), ist natürlich jede „Rettung" dieses Mannes unmöglich, und die Maroniten und unierten Jacobiten werden sich schon dazu verstehen müssen, ihn aus der Liste ihrer Heiligen auszustreichen, ganz wie den Jacob von Edessa, über dessen Monophysitimus im Grunde nie ein Zweifel sein konnte.

gewaltsam durch die Einführung griechischer Wörter und Constructionen unterdrückt war — stumpfte sich jetzt, wo man in einer absterbenden oder todten Sprache schrieb, grade bei den Dichtern am meisten ab. Wo es Versmass oder Reim verlangt, brauchen z. B. viele Dichter etwa seit dem 10. oder 11. Jahrhundert den Status absol. statt des emphaticus, sowohl gegen den alten Sprachgebrauch wie gegen den der jüngeren syrischen Dialecte, also gradezu falsch, einfach aus Mangel an Sprachgefühl. Ebenso bedienen sie sich mancher Wörter zweifelhaftester Art. Ich glaube nicht, dass es erlaubt ist, sonst unbelegte seltsame Wörter aus syrischen Gedichten dieser Periode in's Lexicon aufzunehmen; es wäre das, als wollte man lateinische Urkunden des 10. Jahrhunderts aus Italien schlechtweg für's lateinische Wörterbuch ausbeuten. Oder glaubt Einer wirklich, dass *τραγῳδοί* und *κιθαρῳδοί* im Syrischen je ܛܪܓܘܕܘ und ܩܝܬܪܘܕܪܐ [1]) (das *rê* durch den Reim gesichert!) geheissen, weil ein Dichter um's Jahr 1300 diese Worte so gebraucht (S. 108, 16)? Und dergleichen findet sich nicht selten.

Nestorianische Gedichte hat Cardahi allem Anschein nach ähnlichen Sammlungen entnommen wie dem Berliner ܟܬܒܐ ܕܘܪܕܐ [2]), deren Assemani einige aufführt. Manche der Lieder, die er giebt, erinnere ich mich in der Berliner Handschrift gelesen zu haben.

Unter den spätern Jacobitischen Dichtern ist wieder Barhebraeus einer der hervorragendsten, wenn nicht gradezu der bedeutendste. Ihm ist es allerdings geglückt, muslimische Vorbilder geschickt nachzuahmen.

Die Dichtungen der Maroniten sind rein gelehrte Uebungen und haben nur als solche Interesse. Fast alle bekannten maronitischen Gelehrten haben sich in syrischen Versen versucht; so erhalten wir hier verschiedene Proben von Jos. Sim. Assemani, und auch der Verfasser selbst giebt uns ein syrisches Gedicht.

Durch ihren Inhalt heben sich nur wenige der mitgetheilten Gedichte aus der einförmigen Masse wesentlich ab. Ein Stück aus einem rein weltlichen Liebesliede haben wir S. 122, 1—4. Noch interessanter zeigt sich der Einfluss arabisch-persischer Dichtung

---

1) Ob aber die Handschrift nicht ܩܝܬܪܘܕܪܐ (mit ܬ) hat? — Die richtigen Formen ܛܪܓܘܕܐ („Sänger" Isaac I, 296 v. 3) und ܩܝܬܪܘܕܐ kommen bei älteren Schriftstellern nicht selten vor.

2) Leider hatte ich bei meinen Mittheilungen über dies Buch (Bd. XXVII, 489 ff.) die Angaben Assemani's über solche Sammlungen sowie über den Georgios Wardâ ganz übersehen. Später machte mich Bickell darauf aufmerksam. (Er lebte im 13. Jahrh., s. Assem. I, 582; Bickell, Conspectus rei Syr. literariae 39.) Die Synode zu Diamper in Südindien verdammte (1599) unter andern nestor. Schriften auch das Buch „Uguarda" (s. Germann, D. Kirche d. Thomaschristen S. 406).

in dem Gedichte S. 86 f., in welchem in ṣûfischer Art die Liebe zu Gott als eine Trunkenheit gefeiert wird. Von historischen Anspielungen ist wohl die bemerkenswertheste die im Liede des bekannten Salomo von Basra (um 1220), welches Gott anfleht für die „Jebusiter und Römer" wegen der Verwüstung Jerusalem's und für die Georgier und Alanen, weil unter sie ein Volk eingedrungen, das gar Nichts von Gott wisse (S. 101); unter letzterem haben wir vermuthlich türkische Stämme zu verstehn. Die seinen Landsleuten, den Jacobiten von Ṭûr'abdîn, durch Kurden und Türken zugefügten Leiden, speciell die Verwüstung des uralten Klosters Qartamîn (wohl im Jahre 1416, s. den von Behnsch herausgegebenen Nachtrag zu Barhebraeus' Chronik 7, 12 ff.) bejammert in einem langen Liede Jesaias von Bêth Severînê; leider enthält das ziemlich umfangreiche Bruchstück in unserm Buche (114 ff.) wenig Einzelheiten. Beachtenswerth sind einige nestorianische Lieder auf Heilige wie St. Hormizd (142 ff.), St. Eugen (136 f.) und St. Georg (124 f.), zum Theil bloss versificierte Legenden. Für Unsereinen haben derartige Dinge allerdings mehr Anziehendes als das lange Marienlied des Timotheus von Samosata (12. Jahrhundert), welches ausnahmsweise ganz abgedruckt wird (S. 145—159); übrigens ist dieses in einfacher Sprache abgefasst und nicht mit so entsetzlichen Demonstrationen angefüllt wie das des Jacob von Sarûg, welches Abbeloos („De vita et scriptis Sancti Jacobi Sarugensis") herausgegeben hat. Ein seltsames Product ist das Räthselgedicht S. 89 ff.; die zu errathenden Wörter sind durch Zahlen ausgedrückt, welche, wenn nicht Alles trügt, den Zahlenwerth der Anfangsbuchstaben geben [1]). Von Witz und Phantasie, welche dem Räthsel einen Reiz geben, ist hier keine Rede. Der Herausgeber hätte übrigens gut daran gethan, wenigstens einige Proben von der Erklärung, welche der bekannte Ebedjesu dazu geschrieben, mit abdrucken zu lassen.

Den Auszügen aus den Werken der einzelnen Dichter sind — wie Alles, was der Herausgeber selbst hinzugethan, in arabischer Sprache — kurze literarisch-biographische Erläuterungen beigegeben. Leider enthalten diese grade in dem Puncte, nach welchem wir zuerst fragen, in der Angabe der Zeit des Dichters, manche Ungenauigkeiten und Fehler. So wird der Tod Georg's des Arabers in's Jahr 700 gesetzt (S. 35), während er 724 gestorben ist (Barh. h. eccl. I, 303). Auch Georg von Sarûg war ein Zeitgenosse des Jacob von Edessa, der an ihn den bekannten Brief über die Punctation geschrieben hat; er kann also nicht 560 gestorben sein (S. 39). Das Lied auf Jacob von Sarûg gilt nicht dem persönlichen Lehrer, sondern dem längst entschlafenen Heiligen der Diöcese, welcher schon einen regelmässigen Festtag hat (39, 1). Bei einem Manne wie Barhebraeus († den 30. Juli 1286) sollte auch ein Ver-

1) So scheint ܬܠܬܐ = ܓ oft für ܓܗܢܐ „Gehenna" zu stehn.

sehen um ein einziges Jahr vermieden werden (S. 65, wo 1285 als Todesjahr angegeben wird). Mehrfach scheint der Verfasser das Todesjahr nach eignem Ermessen angesetzt zu haben, ohne dass er je hinzufügte, dass es sich nur um eine ungefähre Angabe handle [1]). So heisst es, Emmanuel „der Wacher" (ܫܗܪܐ, الشهّار) sei 980 gestorben (S. 71), während wir aus Assemani III, I, 200. 277 nur erfahren, dass er 963 lebte. Bar Mešîḥâjâ (ابن المسيحي) starb zwischen 1283 und 1318 (Ass. III, I, 566); hier wird ihm genau 1300 als Todesjahr gegeben (S. 113). Dass Georg Wardâ, welcher 1226 lebte (s. oben S. 162), im Jahre 1300 gestorben (S. 53), ist sehr unwahrscheinlich. So wird man denn auch misstrauisch, wo er bei solchen Dichtern bestimmte Todesjahre angiebt, deren Zeit Assemani gar nicht kennt, wie bei dem Autor des genannten Räthselgedichtes Simeon السنقلبري (oder richtiger ܫܢܩܠܒܝ Wright, Cat. 1067 b), welcher 780 gestorben sein soll; wusste er hier wirklich mehr als Assemani (III, I, 226), so hätte er seine Quelle nennen sollen. — Der *Bâ'ûth*, welcher das gereimte Gedicht 76 f. gemacht hat, kann nicht wohl 600 gestorben sein (nach Ass. II, 415): eher kann man an den blinden (ܣܡܝܐ ܢܘܗܪܐ) Bekannten des Thomas von Margâ (um 800) denken (Ass. III, I, 488). Völlig unmöglich ist nun gar, dass ein in künstlichen Reimen geschriebenes, die Grammatik mehrfach verletzendes und im Wortschatz äusserst seltsames Gedicht, das auf den h. Georg, von einem im Jahre 660 Gestorbnen gemacht wäre (S. 123 ff.). Ein altes Culturvolk muss erst gewaltig die geistige Ueberlegenheit seiner Besieger fühlen, bis es von denselben mit Bewusstsein auch literarisch abhängig wird: vor der Zeit der 'Abbâsiden haben sich die Syrer schwerlich zu gereimter Poesie verstanden. Die grammatische Entartung dieses Gedichtes (s. z. B. den St. cstr. ܡܪ statt ܡܪܐ) ist im Anfang des 7. Jahrhunderts undenkbar. Und am wenigsten zu glauben ist, dass schon damals ein Syrer Verse gemacht wie:

[2]) ܘܠܚܪܢܘܨ ܕܟܕܒܐ ܕܐܒܪܙ
ܡܩܛܥ ܘܣܐܡ ܠܗ [2]) ܐܪܨ

„und das خِرْنَوْص (Ferkel) der Lüge, welches er [3]) أَبْرَزَ (zum Vorschein brachte), zerschneidet er und legt es auf die أَرْض (Erde)". Der Mann, welcher dem Arabischen grade solche Wörter entnahm,

1) Er sagt regelmässig: „er starb . . . . في بعض شهور سنة".
2) So punctiert die Berliner Handschrift.
3) Der Satan.

muss viele Jahrhunderte später gelebt haben. Welcher von den vielen Trägern des Namens ܝܫܘܥܝܗܒ, die es in den nördlichen nestorianischen Diöcesen gegeben hat, unser Dichter ist, kann ich allerdings nicht bestimmen. Uebrigens bezweifle ich auch z. B. das Todesjahr 793 des Israel von Elqôś (S. 100), der in der Sprache ganz den späteren Character zeigt und in der Reimverschlingung eine Kunstform anwendet, welche damals den Arabern noch kaum bekannt war (wozu er ausserdem noch fügt, dass jede Langzeile jeder Strophe mit dem Reimbuchstaben derselben beginnt, durch das ganze Alphabet hindurch von ܐ bis ܬ). Die Bestimmung der Zeit dieses Mannes wäre um so wichtiger, als wir dadurch vielleicht das älteste Datum für den Namen Elqôś bekämen, welcher allem Anschein nach erst künstlich aus dem A. T. in diese Gegend übertragen ist [1]). Noch weniger kann der in künstlichen Reimen schreibende Bar Chaldôn (ابن خلدون), dessen Zeitalter Assemani nicht kennt (III, I, 266), im Jahre 500 gestorben sein (S. 80). Aehnliche Zweifel habe ich noch bei einigen Anderen, von denen Assemani nichts Genaueres angiebt. Ueber diese Dinge Sicherheit zu bekommen, ist aber namentlich deshalb von Wichtigkeit, weil wir erst dadurch in den Stand gesetzt werden, das allmähliche Erlöschen des Altsyrischen als einer l e b e n d e n Sprache zu constatieren.

Dem Ganzen sind einige Angaben über die Form und die Gattungen syrischer Poesie vorangeschickt. Dieselben sind recht dienlich zur Orientierung, lassen jedoch einige der wichtigsten Dinge wie das Wesen von ܡܐܡܪܐ und ܡܕܪܫܐ (im rein formellen Sinn) und den Strophenbau unerwähnt.

Die vollständig durchgeführte Vocalisierung der syrischen Texte ist zwar im Allgemeinen correct, bedarf aber hie und da noch der Verbesserung [2]). Auch sonst sind einige Lesarten noch etwas abzuändern.

---

1) Der Ort kommt vor als der Wohnsitz des h. Hormizd in dem Liede 143 ult. und in andern Hormizd-Liedern im ܟܬܒܐ ܕܚܘܕܪܐ. Sollte vielleicht die „Auffindung" der Heimath des Propheten Nahum mit dem Wirken des h. Hormizd selbst zusammenhängen, dessen Zeit ich allerdings nicht kenne? Er wird als Heiliger aufgeführt in einem Codex des 11. Jahrhunderts (Wright, Cat. 184 b). Ueber dies und andres Derartige werden wir hoffentlich einmal aus Thomas von Margâ und den arabischen Chronisten der Nestorianer Aufschluss erlangen.

2) Bei manchen Gedichten hatte der Herausgeber offenbar die syrische Vocalisation der nestorianischen Manuscripte in die griechische umzuschreiben. S. 187, 11 setzte er ܐܬܟܬܒ d. i. die ostsyrische Aussprache (ܐܬܟܬܒ oder besser ܐܬܟܬܒ), welche er dann im Druckfehlerverzeichniss in die westsyrische ܐܬܟܬܒ verwandelt.

Das Arabische des Verf.'s ist fliessend und leicht verständlich; er bedient sich der alten Schriftsprache, aber ohne Pedanterie. Die Vorrede ist ganz im herkömmlichen arabischen Stil in eleganter Reimprosa abgefasst; sogar ein Koranvers ist darin angebracht (وفوق كلّ ذى علم عليم). Ebenso hat er hinten ein paar eigne arabische Gedichte angebracht. Man sieht, er bewegt sich mit grosser Sicherheit in verschiednen Stilgattungen des Arabischen, fast so sehr wie unser College Guidi, von dem zum Schluss ein kleines arabisches Gedicht über Cardahi's Arbeit abgedruckt wird.

Auf alle Fälle zeigt das Werk in erfreulicher Weise, dass der wissenschaftliche Sinn der maronitischen Schule in Rom, welche so viele bedeutende Leistungen aufzuweisen hat, noch lebendig ist.

Papier und Druck sind sehr gut. Die arabische wie die syrische Schrift ist gefällig und sehr deutlich, dabei aber so klein, dass sehr viel auf die Seite geht und das ziemlich schmale Buch daher mehr Inhalt bietet als mancher dicke Band.

Strassburg i. E. Th. Nöldeke.

Zur Geschichte Abu 'l-Hasan Al-Aš'arî's. Von Wilhelm Spitta. Leipzig 1876. 147 SS. 8.

Die vorliegende Schrift zeichnet uns in festen Zügen das Bild der Thätigkeit eines der bedeutendsten Männer des früheren Islams. Es ist eine besonnene und durchwegs auf sorgfältigem Studium der Quellen beruhende Arbeit, worin mit Vermeidung jeder Effekthascherei das Ergebniss einer eingehenden Beschäftigung mit dem Gegenstande niedergelegt ist.

Solcher Monographien brauchen wir noch mehr, wenn wir endlich die Geisteskämpfe und die Culturarbeit der frühesten Epoche des Islams richtig beurtheilen wollen.

Während vor kurzem ein holländischer Orientalist, Dr. Houtsma, den Streit über das Dogma bis auf 'Aš'arî, der ihn zum Abschlusse brachte, in einer sehr anziehenden Weise schilderte, ist dieser selbst, sein Leben, seine Thätigkeit als Schriftsteller und Parteiführer der Gegenstand des vorliegenden Buches.

'Aš'arî war das, was wir in unserer modernen von Zeitungsschlagwörtern beherrschten Redeweise einen Reactionär von reinstem Wasser nennen würden. Anfangs ein Anhänger der rationalistischen Schule, trat er später dieser entgegen und ward ein eifriger Verfechter der Orthodoxie, die schon damals das „sacrificium intellectus" forderte. Der auf halbem Wege stehen gebliebene Rationalismus der Mo'taziliten befriedigte ihn nicht, er suchte Beruhigung

und fand sie in dem blinden Autoritätsglauben, den er nun heftig gegen jene vertheidigte, indem er in den Hauptdogmen, um die sich die theologische Polemik damals bewegte, dem Gottesbegriff und der Lehre von der Willensfreiheit, die Behauptungen der Moʿtaziliten bekämpfte.

Solche Streitfragen sind nach meiner Ansicht das natürliche Ergebniss der im Schoosse jeder Religion sich erzeugenden entgegengesetzten Strömungen, wobei allerdings auch oft die Einwirkung fremder Culturelemente mit ins Spiel kommt. Dass dies im Islam wirklich der Fall war, scheint mir kaum einem Zweifel zu unterliegen.

Der Streit zwischen Augustin und Pelagius über die Willensfreiheit und die göttliche Gnade ist ein Seitenstück zu dem, was später zwischen den mohammedanischen Orthodoxen und den Rationalisten sich zutrug.

Kehren wir nach diesen Bemerkungen zu dem Inhalte unserer Schrift zurück.

In einer schön geschriebenen Uebersicht (S. 1—10) führt uns der Verfasser seine Ideen über den Entwicklungsgang des Islams und den Kampf zwischen den Moʿtaziliten und den Orthodoxen vor. 'Aśʿarî's Bedeutung wird klar und kräftig gezeichnet und namentlich die Hohlheit und Halbheit der Ersteren gegenüber dem festen Dogma der Orthodoxen gebührend hervorgehoben. Nur in einem Punkte bin ich etwas abweichender Meinung: ich glaube nicht, dass 'Aśʿarî's Erfolg durchaus als ein Sieg der arabischen Volksidee gegen den fremden Cultureinfluss betrachtet werden müsse. Die Moʿtaziliten so gut wie die Orthodoxen waren bei den Fremden in die Lehre gegangen; allerdings bewahrten die Letzteren die ursprüngliche Form des Islams in grösserer Reinheit als jene, aber dieser älteste Islam selbst ist ja bekanntlich nicht ohne fremde Einflüsse entstanden.

Der altarabische Volksgeist war zu Ende des III. Jahrhunderts nach Mohammed in den grossen Städten, vorzüglich in Baṣra, wo 'Aśʿarî geboren war, längst schon nicht mehr in seiner antiken Reinheit erhalten. Die arabische Rasse hatte sich so ausserordentlich rasch mit den unterworfenen Völkern vermischt, dass ein neues Zwittergeschlecht entsprungen war, welches in den grossen Städten wohnte und die Herrschaft an sich riss, aber ausser der Sprache sehr wenig von dem alten, arabischen Volkscharakter beibehalten hatte. Ein nationaler Erfolg war also nach meiner Ansicht 'Aśʿarîs Sieg nicht, es war einfach ein clericaler. In 'Aśʿarî hatten die Orthodoxen ihren stets bereiten Streithahn gefunden, der den Rationalisten ihre dialektischen Fechterkunststücke abgelernt hatte und nun mit bestem Erfolge gegen seine früheren Parteigenossen zur Anwendung brachte.

Unter diesem einzigen Vorbehalte stimme ich sonst der Darstellung mit Vergnügen bei.

In dem Verzeichnisse der Quellen hebe ich besonders das تبيين كذب المفترى hervor; dieses Werk der Vergessenheit entrissen zu haben, ist ein Verdienst des Verfassers, der überhaupt seine Stellung als Director der Bibliothek von Darb algamâmîz in Kairo eifrigst im Dienste der Wissenschaft benützt und dem Institute, das er leitet, einen höchst erfreulichen Aufschwung zu geben wusste.

Ein weiterer Abschnitt behandelt die Vorfahren 'Aś'arî's und dessen Abstammung. Hieran reihen sich zwei Capitel über die Jugend und Lehre 'Aś'arî's und über die durch ihn vollzogene Einführung der Dialektik in die orthodoxe Theologie, sowie seinen Kampf gegen die Mo'taziliten. Hier wird die eben so schwierige als wichtige Frage über Entstehung und Ausbildung des Kalâm erörtert, über die ablehnende Haltung der alten strengen Traditionisten gegenüber dieser Neuerung werden sehr bezeichnende und vollkommen neue Beiträge aus den Quellenschriften geliefert und schliesslich die entscheidende Rolle 'Aś'arî's geschildert. Eine sehr schätzenswerthe Zugabe ist das Verzeichniss seiner gesammten Schriften und Abhandlungen, deren in den Quellen Erwähnung geschieht. Man erhält hierdurch einen guten Einblick in das literarische Getriebe jener Zeiten und die damals vorherrschenden Tagesfragen, während die mitgetheilten Auszüge aus 'Aś'arî's Schriften um so erwünschter sind, als bisher hiervon nichts bekannt gemacht worden ist. Den Schluss der Arbeit macht ein Capitel über die allgemeinen Lebensverhältnisse 'Aś'arî's und im Anhange folgen die arabischen Texte.

Die Entfernung des Verfassers vom Druckorte hat, wie dies unvermeidlich ist, die Folge gehabt, dass einige Druck- und Schreibfehler unberichtigt geblieben sind, so S. 19 Z. 3 l. 'Uḥaiḥa statt 'Aḥîḥa; S. 39 Z. 16 l. Mutter statt Tochter. Zu den Textbeilagen, deren Uebersetzung wegen der dialektischen Tendenz und der technischen Ausdrücke nicht unbedeutende Schwierigkeiten bietet, die mit viel Geschick überwunden worden sind, habe ich nur wenig zu bemerken. S. 117 V. 1 des Ḏul-Rumma ist الجديل وداعر als Eigenname zu fassen und darnach zu übersetzen; in der poetischen Sprache ist es nämlich nicht selten, dass edle Kameele als Kinder des Ǵadîl und Dâ'ir, zweier berühmter Kameelhengste, genannt werden. Man vgl. über جديل Kâmil ed. Wright p. 236, Mu'allaḳât ed. Arnold p. 17, 'Aġânî V, 101 und Saḳṭ alzand, Ausgabe von Kairo I, 31; über den Ausdruck ابل داعريّة Freytag's Lexicon. — V. 3 desselben Gedichtes lese ich statt اذ سمر السير lieber إذْ سِقْنَ للسَّيْرِ: d. i. wenn sie zur Wanderung angetrieben werden. — V. 8 ist ن offenbar Druckfehler für ڧ.

Dasselbe gilt von den folgenden Berichtigungen: S. 119 Z. 18 l. قط st. قطر; S. 121 Z. 2 l. اتعامّل st. انامل; dann Z. 9 l. الكلاميّات st. اللاميّات; S. 122 Z. 4 l. عندى st. عند; S. 127 Z. 16 l. المعروفة st. المروفة; S. 128 Z. 6 l. تبلغه st. تبغله; S. 134 Z. 17 l. اخطأنا st. اخاطنا.

Solche Versehen lassen sich bei einem Drucke in dieser Entfernung und bei nur einmaliger Correctur nicht vermeiden.

Indem ich hiermit meine Anzeige beschliesse, möchte ich nur der Hoffnung Raum geben, dass der begabte Verfasser in dieser Richtung weiter arbeitend recht bald mit neuen Leistungen uns erfreue.

Kairo. A. v. Kremer.

Ṯaʿlab's Kitâb al-faṣîḥ, herausgegeben von Dr. J. Barth. Leipzig, 1876. 63 u. ۷٥ SS. 8.

Kitâb al-farḳ von Al-'Aṣmaʿî, herausgegeben von Dr. David H. Müller. Wien 1876. 56 SS. 8.

Wir begrüssen hier zwei Schriften aus der ältern Zeit arabischer Lexicographie, die eine schon vor längerer Zeit selbständig erschienen, die andere aus den Sitzungsberichten der Kais. Akademie der Wissenschaften zu Wien abgedruckt, für deren Bearbeitung man den Herausgebern lebhaft danken muss. Es ist durchaus zeitgemäss, dass occidentalische Gelehrte jetzt, nachdem die verschiedenen Pressen des vorderen Orients die zusammenfassenden Werke Ǵauharî's und Firuzâbâdî's (leider nur den halben Tâǵ al-ʿarûs) zugänglich gemacht haben, die noch erreichbaren älteren Monographien lexicologischen Inhalts bearbeiten, auf denen jene Compilationen beruhen. Sie bieten uns einmal ziemlich vollständig alles auf e i n e gewisse Materie Bezügliche und überheben uns so der Mühe des Sammelns, dann enthalten sie aber auch Vieles, was in die Sammelwerke nicht überging. Freilich erscheint auch in ihnen schon die gewaltige Fülle arabischer Wortbildung als gleichartige Masse, in der nicht mehr zu erkennen ist, was dialektisch diesem oder jenem Theil Arabiens eigentlich entstammte. Und eine Fülle sprachlicher Unterschiede müssen wir für das Arabien jener Zeit in demselben Masse annehmen, wie sie heute noch existirt. Ganz konnte sich der arabische Wortsammler dem Eindruck dieser Thatsache nicht entziehen; aber was er uns über dialektische Unterschiede überliefert hat, ist theils entschieden unrichtig, theils verworren und ungenügend. Die Darstellung der Sprache war eben dem alten

Araber nicht Selbstzweck, sondern knüpft, wie fast alle wissenschaftliche Thätigkeit des Islâm, an die Erklärung des Ḳorân an. Und das war kein glücklicher Umstand, denn dieses „arabische Buch" galt zwar natürlich dem Muslim als von Gott geoffenbartes, also absolut richtiges Arabisch, stand aber an Reinheit gewiss hinter der Beduinensprache zurück, deren Vorzug für alle andern Fälle gegenüber der Sprache der Städte die Araber einstimmig zu betonen pflegen. Ob wir je durch ein genauestes Studium der ältesten Sprachdenkmäler über die Darstellung des arabischen Sprachguts, wie sie ungefähr in der Mitte des zweiten Jahrhunderts festgestellt war, kritisch hinausgehen und im Einzelnen feststellen können, was unrichtig ist, was lediglich einer einseitigen Schulansicht entspringt, was wirklich allgemeines Sprachgut war und was nur bestimmten Stämmen angehörig, das ist eine schwer zu beantwortende Frage. Vorläufig haben wir noch zu thun, einerseits die ältesten Denkmäler der Sprache zu sammeln und verstehen zu lernen, andrerseits die ältesten kritischen und lexicalischen Schritte zu verfolgen, welche die Araber selbst gethan haben. Und zu dieser Erkenntniss liefern die beiden Ausgaben Barth's und Müller's einen schönen Beitrag.

Vor der Betrachtung dieser im Einzelnen erlauben wir uns einen gemeinsamen Missstand, nämlich die übergrosse Anzahl von Druckfehlern zu berühren, ein Missstand, der bei lexicalischen Werken doppelt unangenehm auffällt, da man in ihnen gerade sehr oft Auskunft über die richtigen Consonanten und Vocale sucht. Referent ist sich zwar der grossen Schwierigkeiten eines absolut correcten Druckes mit arabischen Lettern durchaus bewusst, aber auch, dass in diesen beiden Fällen eine oder zwei Correcturen mehr den wünschbaren Grad von Genauigkeit erzielt hätten. Wäre dadurch das Erscheinen der Schriften um einige Zeit verzögert worden, so hätte man das gern mit der nöthigen Rücksicht auf die Leser entschuldigt. Ganz besonders lästig sind dem Auge die vielen ungenau gesetzten Vocalzeichen. Um mit einem Wort noch eine andere Aeusserlichkeit zu berühren, so hätte Barth gewiss besser gethan, wenn er bei der Umschreibung arabischer Eigennamen (z. B. Seite 11 und 12) sich dem gewöhnlichen Gebrauche angeschlossen und einen ʿAbdallah, ʿAbd al-Wâḥid und Hibat Allah geschrieben hätte; sein Abû Muḥammed ʿAbd illah u. dgl. ist übrigens ein Fehler. Wird in solchen Fällen nicht eine gleichmässige Umschreibungsweise durchgeführt, so entstehen für den Nicht-Semitisten leicht Missverständnisse, was freilich bei Werken wie die vorliegenden weniger in Betracht kommt.

Barth's Ausgabe bietet auf Grundlage zweier Handschriften aus Berlin und Leyden und einer Collation Guidi's mit einem Vaticanus, ferner zahlreicher Citate Ṯaʿlab's in anderen Werken einen correkten Text; wie gut der Herausgeber in der einschlägigen Literatur bewandert ist, beweisen die Anmerkungen. — Ṯaʿlab's († 291) Schrift hat sich durch ihren reichen Inhalt in knappster

Form rasch Berühmtheit verschafft und eine ganze Literatur von Commentaren, Nachträgen und poetischen Bearbeitungen hervorgerufen. Unter dem Titel كتاب فصيح ثعلب المشهور ist sie vor Kurzem in Kairo, und zwar vocalisirt, erschienen. — Uebrigens ist die Autorschaft Ṯa'lab's nicht ganz unbestritten; jedenfalls hat dem Werke eine ältere Arbeit von Al-farrâ zu Grunde gelegen (siehe Flügel, Gramm. Schulen S. 135) und unserem Redactor gebührt wahrscheinlich nur das Verdienst besserer Anordnung des Stoffes. Dass dieser in allen Werken dieser Art der gleiche war, liegt in der Natur der Sache und so ist auch Ibn As-Sikkît kein Plagiator Ṯa'lab's, wenn ihn dieser auch nach einer Erzählung (Barth S. 7) dazu stempeln wollte. Denn Ibn As-Sikkît enthält in seinem Iṣlâḥ al-manṭiḳ wohl Alles, was Ṯa'lab, beziehungsweise Al-farrâ in ihren Schriften gesammelt hatten, aber ausserdem, gewiss auch auf ältere Quellen zurückgehend, vieles Andere und Alles in neuer Behandlungsweise; er belegt Alles mit zahlreichen Beispielen und versäumt nicht, die verpönte Vulgärform mit anzugeben. — Der vollständige Titel von Ṯa'lab's Buch war übrigens كتاب اختيار فصيح الكلام, wie auch aus dem uns in der Leydner Handschrift des Iṣlâḥ erhaltenen Anfang der Kritik von 'Alî ibn Ḥamzah al Baṣrî († 375) hervorgeht. Dort heisst es (Vorsatzblätter fol. 9a) التنبيهات على كتاب اختيار فصيح الكلام تأليف ثعلب، قال ابو القاسم على بن حمزة البصرىّ ✿ بسم الله الرحمن الرحيم لمّا رأيت كتاب اختيار فصيح الكلام كثيرَ المنفعة ورأيته على قِلّة عدد ورقه أَنْفَعَ من أُضعاف عدده وانّه قد جمع ما لم يجمعه كثيرٌ من الكتب الكبار رأيت أن أفعل له جزءًا من عنايتى وأن أنبّه على حروفٍ وهم فيها ابو العبّاس ليكون كتابًا تامّ المنفعة وبالله استعين الخ[1] ✿

Im Einzelnen sei, abgesehen von den Druckfehlern, bemerkt: ٢, 4 l. mit V. فآخترنا أفصحهنّ. — ٤, 7 l. mit L. u. V. — ٥, 5 ist kein Grund, von der überlieferten Lesart تُذَلّ, „du wirst nicht für niedrig gehalten" abzuweichen. V. hat, wie es scheint, auch so. — ٩, Anm. 9 ist das Metrum Basîṭ, s. Freytag, Metrik 194. — ٩, 4 ziehe ich V. بخَبَرٍ vor. — ٣٣, 5, l. لِرَبِيئَةٍ. — ٤٣, 9 l.

1) Leider enthält der Cod. Lugd. 446 a. a. O. nur wenige Zeilen dieser Schrift. Die Kunja des Verfassers heisst bei ḤḤ. immer Abu Nu'aim (1, 328 seine Gegenschrift gegen den Iṣlâḥ al-manṭiḳ, Cod. Lugd. 446, Vorsatzblatt 2r bis 8r, 4, 446; 5, 155; 6, 388); im Cod. Lugd. zweimal fol. 2r und 9v Abu 'l-Ḳâsim.

آمينا wie S. 50, 3 المُسْلِمِينا. — ٢٩, 4 الظِّلّ. — ٢٩, 10 l. تَعَشْ. — In der Einleitung möchte S. 6 ما أبْلِغْهُ eher auf كتاب zu beziehen sein; Kornbrod ist einer der bösen Druckfehler und صنو ist nicht sowohl Zwillings- als leiblicher Bruder. — Der Dichter von ٣, 13 (= S. 18) heisst ʿUbaid allah ibn Ḳais ar-ruḳaijât, s. ʾAġânî 4, 162 und der von ٤, 10 قَعْنَب بن أمّ صاحب von Ġaṭafân, cf. Ḥamâsah 636, 12. — S. 33, 14 und 38, 1 ist st. سريع Reǵez zu setzen. Die rhythmisch schwer begreifliche Theorie der Araber lässt freilich beide Bezeichnungen zu (vgl. Freytag, Metrik 246). Gewiss hat aber Wright, Arabic Grammar 390 und 391 Recht, wenn er die fragliche Art nur unter Reǵez aufführt. Reǵez kommt in alten Stücken nur مشطور vor mit durchgehendem, gleichem Reim und zwar bildet der jambische akatalektische und katalektische Trimeter (wobei im letzten Fuss ⏑ - - und - - - beliebig wechseln) einen ganzen Vers. Die Erklärung bei Freytag S. 234 ist eine unnatürliche, der Gleichförmigkeit mit den übrigen Metren, die ja aber alle als die Metra der Ḳaṣîden im Gegensatz zum Reǵez stehn, zu lieb erdachte. Am besten beweist, dass der jambische Trimeter ein ganzer Vers ist, was uns gelegentlich des Nûn at-tarannum über die Vortragsweise der Gedichte überliefert ist; danach wäre, wenn ich die allerdings nicht ganz klaren Berichte richtig verstand, dieses Mittel, durch einen Nasallaut die Verse gehörig beim Vortrag zu trennen, bei den Ḳaṣîden abgesehn vom ersten, doppelt reimenden Vers nur nach der zweiten Vershälfte, im Reǵez nach jedem Trimeter gebraucht worden. Auch wird im Reǵez nie ein Worttheil aus einem Trimeter in den andern hinübergezogen. — Die Gattung Reǵez bei Freytag 230 A, b ist mir so lange Kâmil, als kein weiteres Beispiel vorliegt und jedenfalls wird sie für die alte Zeit unbeweisbar bleiben [1]). Später freilich ist das Reǵez wie alle andern Metra behandelt worden, wie ja dann auch der Reim nach je zwei Trimetern wechseln konnte. — Im Uebrigen sind die Dichter Al-ʿAǵǵâǵ und Ruʾbah ja als die gewandtesten Reǵezdichter bekannt, welche das Metrum laut der zahlreichen Fragmente ihrer ʾUrǵûzah's nur in der alten Weise anwandten. — Zu S. 40, unten vgl. TA. u. d. W. فصص, der als Dichter nennt: الزبير ابن العوّام وقيل عبد الله بن جعفر بن ابى طالب رضى الله عنهما und vorher den weiteren Vers anführt:

---

1) Danach, glaube ich, ist auch Nöldeke's Note zu D. H. Müller Kitâb al farḳ 33 zu beurtheilen. Das Metrum ist auch Kâmil und ich sehe nicht, warum der consonantische Reim dagegen spricht. S. auch Z. D. M. G. XXIX, 333.

وربّ آمرئٍ شاخصٍ عقلُهُ   وقد يَعْجَبُ الناسُ من شَخْصِهِ

mit einer Anzahl Varr., unter welchen nur die وربّ آمرئٍ تَزْدَرِيهِ العيون den Sinn ändert. — 46, unt. بكرِ بكرَيْن ist (s. Lane) der Erstgeborne zweier Aeltern, die selbst beide Erstgeborne sind. — 50 Anm. Dass Nöldeke Recht hat, ist mir sehr fraglich. In arabischen Metrikern wird kaum etwas darüber zu finden sein. Die von ihm angeführten Fälle sind eben Ausnahmen, die sich schwer werden vermehren lassen. Sie verschwinden aber gegen die zahllosen Verse, in denen die erste Hälfte mit ⏑ – ⏑ (⏑ – – kann ich nicht belegen) schliesst, die zweite mit ⏑ – ⏓ beginnt und die in demselben Gedicht unaufhörlich wechseln mit der fraglichen Art: ⏑ – ‖ ⏑ – –. Hier müssten also in demselben Gedicht die Verse verschieden abgetheilt werden. Das Herüberziehen von Worttheilen in die zweite Vershälfte kommt ausnahmsweise sogar bei Ṭawîl vor; in einigen Metren ist es aber eben so häufig wie das Gegentheil. Ich glaube, dass dieser Wechsel zwischen ⏑ – ⏑ und ⏑ – am Ende des ersten Halbverses nur möglich war, weil nach der stark accentuirten zweiten Silbe der kurze Vokal nur schwach gehört wurde und dass auch nur ein solcher erlaubt war. Ein Wechsel zwischen ⏑ – – und ⏑ – ist deshalb unwahrscheinlich und kommt, so viel ich sehe, in alten, unbezweifelten Versen auch nicht vor. — Anders freilich in jüngern, wie den von D. H. Müller Z. D. M. G. XXIX, 625 citirten, wo in der Cäsur allerdings nur ثعلبانِ, مقارِ, ينوفِ zu lesen ist. Wäre aber in einem alten Gedicht ein Wechsel zwischen ⏑ –, ⏑ – ⏑ und selbst ⏑ – – am Ende des ersten Halbverses dennoch nachzuweisen, so würde das erst recht gegen Nöldeke's Theorie sprechen. — S. 51 zu ٣٧, 7. Dukain redet die Kamelin an und meint: Erst in Al-Ḥau'ab gibt's zu trinken (bis dahin halte aus); dann aber magst du frei herumschwärmen und thun, was du willst. — S. 56, 7 heisst der Dichter جُبَيْر بن الاضبط. —

Ueber den Werth von Al-'Aṣma'î's Kitâb al farḳ zu reden, ist unnöthig. Es versteht sich von selbst, dass die Herausgabe irgend einer Schrift dieses Gelehrten von den Arabisten mit Freuden begrüsst werden wird. Leider sind uns nur wenige seiner Werke erhalten und zudem lässt wenigstens die Wiener Handschrift, die allein D. H. Müller zu Grunde legen konnte, gar viel zu wünschen übrig. Allein man wird unter diesen Umständen gern darauf verzichten, einen bis auf jede Kleinigkeit sichern Text zu haben, wenn nur das Ganze in brauchbarer Ausgabe gegeben wird. Dabei führt der immer im Einzelnen erkennbare Inhalt in den meisten Fällen auf das Richtige und eine Belesenheit, wie sie der Herausgeber in

seiner Arbeit beweist, wird das Uebrige zur Constituirung des Textes eines Werkes beitragen, das ja von allen Spätern vielfach benutzt worden ist. Wir können angesichts dieser ersten kleinen Mittheilung aus dem Wiener Codex nur die Bitte an den Herausgeber richten, recht bald den ganzen übrigen Inhalt desselben den Arabisten vorzulegen.

Abgesehen von den oben berührten Druckfehlern ist im Einzelnen etwa zu bemerken: S. 6, 15 und S. 22 ist مُرَمَّة richtig; falsch مَرِمَّة, s. Lane u. d. W. (Warum immer Freytag, nicht Lane neben den Originalwörterbüchern angeführt wird, weiss ich nicht.) — S. 7, 5 und S. 22. Der Commentator des Al-ʿAǵǵâǵ erklärt حاجب مزجّج mit المطوّل بالاثمد, also: künstlich durch Anwendung von Stibium in die Länge gezogen, s. auch Lane, أزجّ; فاحم ist schwarzes Haar und مسرّج ist nicht gebogen, sondern شُبِّهَ العجّاج بها (بالسيوف السريجيّات) حُسْنَ الانف فى الدقّة والاستواء, also dünn und gerade. — S. 7, 12 hätte der Herausgeber die Lesarten des Diwân aufnehmen sollen. — S. 8, 1 l. للغطاء. — S. 8, 12 und S. 24 Woher das Opferthier? Es steht eben nur da: Bis sie (das kann auf alles mögliche gehn, etwa auch auf Raubthiere oder Raubvögel) zurückgelassen haben die Brustknochen — in welchem Zustande, sagte der folgende Vers. — S. 8, 14 und S. 24 Lane hat diese Bedeutung von زور. — S. 9, 4 und 24 verstehe ich M.'s Uebersetzung nicht. Dieser Halbvers von Al-Mutalammis heisst: Sie (die Kamelin) eilt dahin mit ihrem Vorderleib (den man zuerst kommen sieht oder pars pro toto), während ihr Kopf nach rückwärts gewandt ist (etwa nach der Peitsche oder einem Schreckniss der Wüste). — 9, 6 lese ich منه st. به. — 9, 10. Mit اليَنمة, das hier jedenfalls in Erinnerung an eine andre Bedeutung von حَلَمة herein gerieth, ist nichts anzufangen [1]; vielleicht البَضْعة, wenigstens dem Sinn entsprechend. — S. 10, 6 kann ich nur بائنةَ الرِجْل im Einklang mit dem Vorhergehenden für richtig halten. — S. 10, 18 ?واللَعَم, was Ḳamûs im Sinn von لُعاب

1) اليَنمة ist z. B. zu lesen Jâḳût IV, 702, 10 st. النيمة, vgl. Kâmil 221, 12. —

hat. — In den Noten S. 26, 11 und 12 ist ذى vor الحافر in die Z. 12 gerathen. — S. 12, 7 l. يذرِق. — S. 13, 6 l. هَبابًا. — S. 13, 12 l. كَمُعَلَّمَةٍ أمَّها البضاع, wie Lane بضع und Maidânî 2, 325. — S. 13, 16 l. وعظالًا. — S. 14, 11 تُطَهَّمْ. — S. 15, 3 steckt in عن nach Obigem jedenfalls der Rest des vorhergehenden Verses, der aber dann عَمْ gewesen sein müsste; statt خَوْص schlage ich خُوصٍ vor, hohläugig (vom angestrengten Marsch), an das sich dann يساقطن gut anschliesst. — S. 15, 5 l. الفَلاء und Z. 6 أفْلاء. — S. 15, 16 schiebe فهو vor مُكْعِم ein. — S. 16, 7 scheint mir ثَمَّ قحم zweifelhaft. Z. 9 Lane hat عشبة und عشمة nur als alte Kamel*in*. Z. 13 l. الرِّخال und الفُرار. — S. 19, 2 l. والصَّقر; Z. 4 ist نَعَق richtig, oder vielmehr نَغَقْ, wie im Cod. Mus. Brit. Add. 7530 steht, der die ganze 'Urǵûzah des Ru'bah hat. (Der Güte Wright's und Nöldeke's verdanke ich eine Abschrift.) — S. 19, 9 kann nur يجيب, als Ḥâl auf das Subject in يسمع bezogen stehn, wenn die Leseart sonst correkt ist. اليراع ist hier aber das Rohr; dem Ton des durchbohrten Rohrs gleicht der زمار. — Z. 12 und 15 ist المُكّاء zu schreiben; Z. 12 والدبسى? und Z. 15 فُوَيْقُ. — S. 20, 2 l. الرَّخَمَة; Z. 3 und weiterhin يَصِئُّ. — Der Vers S. 20, 7 ist nach TA خضع von Imruulkais. Z. 8 ist الضفدع gewiss einzusetzen. — Z. 12 l. تَفَجَّ فحيحًا, das TA ausdrücklich auf Al-'Aṣma'î begründet. —

Wie TA an manchen Stellen hilft, dafür seien noch einige Beispiele hier angereiht. In der trefflichen Arbeit Müller's über himj. Inschriften[1]) ist z. B. Z. D. M. G. XXIX, 622 der Vers

1) Beiläufig ist Z. D. M. G. XXIX, 624, 17 kein Vers; vier kurze Silben können doch nie auf einander folgen. Aber mit لآخَرْ ist es als Saǵ zu lesen. Saǵ sollte aber immer mit Pausalformen gedruckt werden, so auch a. a. O.

Z. 6 [illegible] zu lesen nach YA [illegible], womit Metrum und Sinn klar wird. Der Dichter ist fraglich: YA lässt die Wahl zwischen drei: Ǧâbir ibn Zâlim as-Sulamî, Abu Daqr al-[illegible] und Al-[illegible] ibn [illegible] as-Sulamî. Vgl. auch noch weitere Verse Demîrî I, 319. — Der Vers Derenb. S. 22 der Anm. heisst [illegible] mit der Variante [illegible] st. [illegible] in der zweiten Hälfte. Zum Verständniss hat hier YA Ausführlicheres als Ǧauharî. — In der von Derenbourg herausgegebenen interessanten Schrift Ǧawâlîkî's (Morgenl. Forschungen S. 151, 13) ist zu lesen: [illegible]

[illegible]

[illegible]

YA hat den Vers unter [illegible] als willkommene Bestätigung der Lesung[1].

9, 641. So richtig ebenda 641, wo nur Z. 11 zu lesen sein dürfte: [illegible] 'aber ich glaube nicht, dass du gerettet sein wirst' gleich [illegible]. So wären dann auch Z. 14 und 15 st. [illegible] und [illegible] zu lesen. Also in unserm Capitel von Abu 'l-Alâ's Kerîn würden alle Hauptreime (غـيـة) auf iğ sein, während in dem angeführten Textstück die Unterabtheilungen (اجزاء) auf ih enden. — Manchmal kann es textkritisches Hilfsmittel werden. So kann man in dem Z. D. M. G. XVIII, 757 mitgetheilten Hadît dadurch die Glossen aus dem eigentlichen Text ausscheiden.

1) Folgende Notizen zu Derenbourg's Ausgabe mögen hier Platz finden: 112, 9 l. ورَدَّاتُهُ; 113, 2 l. وأشباحُهُ; 114, 15 l. الآتين; 115, 16 مَعَنْكَ, wie أصلها; 118, 3 und 127, 3 خَبُثْتُ; 119, 13 نَبَتْ; 120, 3 l. mit allen Ueberlieferungen إنقابه, im Namen des Dichters l. الحَنَفِيّ; 122, 1 muss wohl vor الغنى ein ليس stehn; Z. 2 الكَهْلُ? Z. 5 l. قَفِيٌّ und مَرْبُوبٍ, wie in den Mufaddalijât; Z. 9 أنّه; 123, 6 l. تَرِقُصُ; 124, 16 عظيمٌ كَلْكَلُهْ; 125, 8 حَلَفَ; Z. 16 طِبِّي; 128, 5 حَنَكَهُ, wie in dieser Bedeutungskategorie immer die erste Conjugation steht; Z. 17 أذاك; 129, 9 يَكْسِرْ; Z. 17 die gewöhnliche Form الجَمَل ist vorzuziehen, wie an andern Stellen

Schliesslich ist die sorgfältige Herstellung eines Index in beiden Schriften hervorzuheben und die Bitte zu wiederholen, dass weitere Arbeiten auf diesem Gebiete, zumal der 'Asma'î nicht zu lange auf sich warten lassen mögen. —

Heidelberg. H. Thorbecke.

An-Naḥḥâs' Commentar zur Mu'allaqa des Imruul-Qais herausg. von Dr. E. Frenkel. Halle 1876. XIV und 63 SS. 8.

Die sogenannten Mu'allaḳah's, ein in jeder Beziehung wichtiger Theil der alten arabischen Poesie, sind zwar schon in mannigfachen Ausgaben, mit und ohne Commentar, durch die Pressen des Orients wie des Occidents bekannt. Ihre Wichtigkeit rechtfertigt es aber durchaus, weitere auf sie bezügliche Schriften herauszugeben, zumal den ältesten bekannten Commentar des An-Naḥḥâs, des vielseitigen und fruchtbaren Grammatikers, wenn der Commentar auch nur شرح مختصر ist, wie ihn ḤḤ. 5, 635 nennt. — Es ist auch ein glücklicher Gedanke, die Herausgabe eines solchen commentirenden Textes zu einem ersten Versuch — dafür ist wohl die Schrift anzusehn — zu empfehlen und es ist zu wünschen, dass die übrigen Scholien des An-Naḥḥâs auch bei solcher Veranlassung bald publicirt werden.

An-Naḥḥâs bietet werthvolle Varianten, die allerdings fast alle schon in A. Müller's kritischer Ausgabe angeführt werden, und weiter lernen wir an ihm, welche Erklärungsweise bei schwierigen

---

صِبيان st. صُبْيان; 130, 7 جُمِعَا; 131, 10 والرَّحْل; 132, 14 الجَبْل; 134, 1 لَوَ und جِمالا; Z. 12 فأَوْقِدِى; 134, 4 l. ما نقص العيب من الثوبِ, wie TA. ارش; 135, 4 فرانقٌ und Z. 18 يَبْطَغِ; 136, 14 أَكحلَ; 137, 8 المدان und die Verse sind nach Kâmil 721 zu bessern; 138, 4 والنَشْء und Z. 9 الجَوْخان; 143, 2 عِيدٌ; 147, 11 المِصّيصة; 148, 6 تعالَىْ; Z. 9 كَسْلانُ; 150 l. mit Anm. 3; 151, 8 مراقّ; 152, 3 والرِئة; 153, 1 ورَكِبَ; Z. 9 ?لِحُجَجِهِ; Z. 14 l. مَلَكِ; 154, 6 سَلْجَمَا; 155, 5 لَيْلَى und الجِذا nach Ḥam. 90, 13 und Kâmil 319, 16; 157, 5 wohl حَسَنْته und Z. 9 خِطَئِهم oder خَطَئِهم. —

Stellen zu seiner Zeit am meisten vorgezogen wurde. Auch da wird das Frühere in der Regel das Bessere sein. — Der Herausgeber hat hauptsächlich nur eine Leydner Handschrift (Dozy 509) zu Grunde legen können, die nicht sehr alt zu sein scheint und auch in Correktheit Manches zu wünschen übrig lässt. Zu Hülfe konnten dann die Scholien aus An-Naḥḥâs in einer Berliner Handschrift genommen werden. Referent kann im Augenblick nicht nachweisen, ob und wo noch weitere Handschriften zu finden sind; es wäre wünschenswerth, die weiteren Publicationen des An-Naḥḥâs auf breiteres Material begründen zu können.

Leider sind in dieser Ausgabe allerhand Versehen stehn geblieben, die selbst in einem solchen Specimen und trotz des vielleicht nicht durchaus zureichenden Materials, leicht schon durch Nachschlagen in der nächstliegenden Literatur, z. B. im Kâmil hätten vermieden werden können. Dass die Ḳorânstellen nirgends nachgewiesen sind, ist eine nicht nachahmungswerthe Abweichung von einer bisher stets befolgten guten Gewohnheit. Mancherlei ist ja blosser Druckfehler, obgleich da die Regelmässigkeit z. B. von وآن st. وإن S. 5, 12; 9, 4; 15, 7; 35, 6 auffällt. — S. 8, 8 heissen die Verse, in deren erstem aber الآيّن und زُلَفًا فَزُلَفًا zu lesen ist (vgl. Kâmil 86 und 488 und Ǵauh. حقف, زلف, وجف, سما): Ein schneller Renner, den die Ermattung in Folge schnellen Laufs (zusammengefaltet d. h.) hat abmagern lassen, wie die Nächte zusammenfalten, kleiner werden lassen, Stück um Stück, die Gestalt (Anblick) des Mondes, bis er zu einem gekrümmten Streifen geworden ist. — S. 12, 7 Anm. vgl. Kâmil 104. — 14, 1 l. مضاعفة. — 14, 6 übersetze ich قوّم lieber mit: bringe in die rechte Lage. — 15, 14 l. جاء على. — 16, 18 ist nichts ausgelassen. — 17, 11 ist auch richtig, vgl. Wright, Grammar II, 101, obschon او زيدا das Ueblichere wäre. — 18, 11 l. والليين. — 19, 4 von ʿAntarah, wie 15, 9 von Imruulḳais. — In 19, 8 fehlt keine Silbe, aber es ist zu übersetzen: Gar mancher dir ähnlichen unter den Frauen, einer sorglosen, schönen, habe ich als مُتْعَة (Entschädigung, die der Frau bei der Scheidung zu geben ist) den طلاق, also die Scheidung selbst gereicht. — 20, 2 أَنْ. — 21, 18 فيه wie 52, 1 ففيه. — 22, 1 لَبْستة, welche Form das اسم المرّة immer hat. — 22, 13 عَمِى. — 22, 15 صُوَرُ. — 25, 9 l. أن يُرَفَع. — 26, 3 وعَيْنٌ. —

27, 17 gäbe ميس (nach S. XIII Plur. von مَيُوس) allerdings einen Sinn, der sich nicht wiedergeben lässt. Siehe aber Ḥam. 484, 4 und Ibn Ja'îš 126, 20, wo richtig:

كَأَنَّ أَصواتَ مِن إِيغالِهِنَّ بِنا أَواخِرِ المَيْسِ أَصْواتُ الفَرارِيجِ

Es gleicht das von dem raschen Gang der Kamelinnen hervorvorgerufene Quieken der hintern Theile der aus Maisholz gefertigten Sättel dem Quieken der Küchlein. — 28, 1 auch أَصواتَ. — 28, 10 wohl المذكّر. — 30, 12 hat der in Bûlâķ gedruckte Dîwân des Imruulķais تعنوه st. تغيته. — 31, 7 تَحْتاجُ. — 31, 11—13 ist nur die zweite der Seite XIII gegebenen Erklärungen richtig. — 31, 18 ?لَأَشْبَهُ. — 32, 4 Metrum ist Munsariḥ und der Sinn gemäss der Z. 5 gegebnen Erklärung: Meine Loospfeile haben sie am frühesten Morgen (ضُحًى) überholen lassen den ضَحاء, d. h. nachdem die mir im Maisarspiel zugefallenen Pfeile mir die Pflicht auflegten, eine Kamelin zu schlachten, habe ich das so rasch und zeitig gethan, dass sie nicht einmal mehr den ضحاء erlebte. Im zweiten Halbvers kann ich nur die Beschreibung des Zustandes der Kamelin in dem Moment, als ihr Herr zum Schlachten an sie trat, sehn: während sie sich gerade zu schaffen machte mit (Knappern an) den Zweigen des Salamstrauchs. — 32, 5 إِيّاها. — 32, 10 أُمِرُوا. — 33, 11 خاصَّةً. — 34, 12 قميصِ. — 35, 4 der richtige Reǵez bei Barth, Ta'lab K. al-faṣîḥ S. ٣٩. — 35, 7 يحلّل. — 36, 7 يزعُمُ. — 36, 18 غذاها, das im Vers vorkommende Wort und weiter غذاءُ. — 37, 3 wohl gewöhnlicher: أَن تَفْعَلَ فِعْلَ. — 38, 12 لما. — 38, 14 والجَزَعِ. — 39, 5 أَنْجَلِ. — 39, 11 ?يُقَدِّرْ. — 39, 17 المُحكَم. — 40, 5 واحدها. — 43, 11 آخِرِ. — 44, 10 Vers 11 in der Ausgabe von Smend. — 45, 11 سُمِّيَ. — 46, 5 l. قد أَثَّرت فيه الحوافر. — 47, 11 صَلايَةٌ. — Zu 47, 15 vgl. Alfijah 77. — 48, 6 الرُّكُوب. — 48, 7 وأَمْلاسها. — 50, 8

وَلِّينَ. — 50, 15 شُذَّ. — 51, 1 تُفَرِّقْ. — 52, 13 l. بِبَيْنٍ, vgl. Kâmil 221, 7 und Durrah 49, 5. — 54 لِيُغْلِرْ. — 55, 4 إِنْ. — 55, 7 und 10 ist in dem Verse von Al-'Aǵǵâǵ zu lesen: جارِىَ لا الحَ als Reǵez, vgl. Mufaṣṣal 21, 8 und Ǵauh. عذر und شقر. — 57, 7 ما تَأَمَّلْتُ. — 58, 4 وَتَبَيَّتَلْ. — 58, 16 المُتَبَرِّجاتِ. — 61, 5 كَأَنْ. — 61, 13 besser جَمَلًا. — 62, 11 اللسانِ. — 63, 2 نَصْبٍ. — 63, 3 الخَمْرَ, المدامِ, مَمْزوجةً. — 63, 8 فشَبِّهها.

H. Thorbecke.

Ibn Ja'îš Commentar zu Zamachšarî's Mufaṣṣal. Auf Kosten der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft herausgegeben von Dr. G. Jahn. Zweites Heft. Leipzig, in Comm. bei F. A. Brockhaus. 1877. (20 Bogen 4. Ladenpreis 12 *M.*, für Mitglieder der D. M. G. bei unmittelbarer Beziehung von der Commissionshandlung 8 *M.*)

Dem im vorigen Bande S. 390 angezeigten ersten Hefte ist in verhältnissmässig kurzer Zeit das zweite gefolgt und das dritte in dem Augenblicke, wo ich dies schreibe, schon bis zum vierten Bogen vorgerückt. Während so der gleichmässige Fortgang des Druckes das Erscheinen der einzelnen Hefte in möglichst rascher Aufeinanderfolge verbürgt, zeigt das zweite Heft eine merkliche Zunahme an Sicherheit der Textkritik und Genauigkeit der Druckcorrectur, wesentlich und hauptsächlich beruhend auf wachsender Vertrautheit des Herausgebers mit seinem Schriftsteller, reicherer Ausbeutung der ihm durch Collationen und Literaturstudien zugeführten Hülfsmittel, und grösserer Geübtheit im Correcturenlesen. Ich spreche dies hier ein- für allemal aus, um dadurch die Bedeutung meiner eigenen Nachcorrectur (s. die darauf bezügliche „Bemerkung" des Herausgebers auf der innern Seite des Umschlags) auf das richtige Mass zurückzuführen. Wo es übrigens, wie hier, gilt, aus einem schon an und für sich sorgfältig durchgearbeiteten und corrigirten Texte noch etwa durchgeschlüpfte Fehler so vollständig als möglich zu entfernen, da wäre es von Seiten eines jüngern Gelehrten falsche Scham, die Nachhülfe eines ältern Fachgenossen abzulehnen; im Gegentheil bewährt sich in solchen Fällen ächt männliche, von kleinlichen Rücksichten freie Selbständigkeit

gerade durch die Annahme des im Interesse der Wissenschaft freiwillig Gebotenen. Dies zur Verständigung oder, wo nöthig, Abfertigung nach einer Seite hin. — Was aber die andere Seite betrifft, nämlich diejenige, auf welcher man fachmännische Einsicht und gediegenes Urtheil vorauszusetzen berechtigt ist, so fliesst die gegen mich geäusserte Besorgniss, von dorther mit dieser Arbeit geringen oder gar keinen Dank zu verdienen, wohl nur aus missverständlicher Auffassung einiger leicht hingeworfenen Worte. Wie wäre es auch denkbar, dass ein wirklich sachkundiger Mann meinen sollte, wir hätten nun arabische Originalgrammatiker genug und könnten die übrigen im Staube der Bibliotheken ruhig den Motten und Mäusen überlassen. Gewiss ginge jetzt nicht mehr viel verloren, wenn der ganze grosse Haufe späterer Plagiatoren, Epitomatoren, Excerptoren und Commentatoren von diesem Schicksal betroffen würde; anders aber steht es mit einer ansehnlichen Reihe älterer Grammatiker der basrischen und kufischen Schule und den Haupterklärern ihrer Schriften. Nachdem uns Flügel in den „Grammatischen Schulen der Araber" die äussere Geschichte dieser Schulen gegeben hat, müssen wir entweder auf die Gewinnung ihrer innern Entwicklungsgeschichte aus den betreffenden Originalwerken und, falls uns eine solche irgendwoher geboten wird, auf eine kritische Controle derselben verzichten, oder — jene Werke, sei es immerhin mit Beschränkung auf die ältesten und wichtigsten, müssen zur Erreichung des angegebenen Zweckes nach und nach herausgegeben werden. Bis zum Erweise des Gegentheils behaupte ich noch jetzt wie vor vierzehn Jahren im Anfange meiner Beiträge zur arabischen Sprachkunde, dass „der nächste grössere Fortschritt der Grammatik des Altarabischen einerseits von einer genau abwägenden Vergleichung und Würdigung der morgenländischen Sprachlehrer selbst nach ihren verschiedenen Schulen, andererseits von einer möglichst umfassenden und aufmerksamen Durchforschung des in den massgebenden Sprachdenkmälern vorliegenden grammatischen Materials ausgehen muss". Dass ich übrigens weit entfernt bin von der Meinung, wir Arabisten in der zweiten Hälfte des neunzehnten christlichen Jahrhunderts hätten die einander entgegenstehenden Lehrsätze der arabischen Grammatiker noch immer bloss einzuregistriren und dann eine Auswahl darunter zu treffen, — dass ich im Gegentheil das Recht für uns beanspruche, als Schiedsrichter zwischen die streitenden Parteien zu treten, auch nach Befinden ihnen allen Unrecht zu geben, das glaube ich durch die That bewiesen zu haben. Aber Geschichtliches und Thatsächliches, die Grundlage alles Uebrigen, saugt man nun einmal nicht aus den Fingern oder aus dem eigenen Gehirn; und um dasselbe zu beurtheilen und zu verarbeiten, muss man es vor allen Dingen vollständig haben und genau kennen. Hierzu wird nun auch dieser Commentar sein Theil beitragen und diejenigen, welche sich

die Mühe geben ihn wirklich zu studiren, überzeugen, dass wir aus jenen alten morgenländischen Systematikern und Scholastikern trotz aller unserer Weisheit noch gar Vieles nachzulernen haben, ehe wir sie entbehren können. — In den Berichtigungen auf der innern Seite des Umschlags, Z. 14, schreibe man ١٨٢ statt ١٧٢, und füge am Ende hinzu, dass S. ٣٠٣ Z. ٧ in die letzte Sylbe von المجرورت ein Dehnungs-Alif einzusetzen ist.

d. 18. April 1877. **Fleischer.**

XXXII. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner.

Nach dem zu Tübingen im vorigen Jahre gefassten Beschlusse wird die XXXII. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Wiesbaden stattfinden. Da Seine Majestät der Kaiser und König die Allerhöchste Genehmigung zur Abhaltung des Congresses ertheilt haben, so schreiben wir hierdurch die Versammlung auf die Zeit vom 26—29. September c. aus und laden die Fach- und Berufsgenossen zu zahlreichem Besuche mit dem Bemerken ein, dass für gute und billige Quartiere gesorgt werden wird. Vorträge oder Thesen sowohl für die Plenarsitzungen wie für die Sectionen bitten wir baldigst anzumelden.

Wiesbaden und Bonn im Juli 1877.

Das Präsidium:

Paehler. **Usener.**

Zur Notiz.

Die definitive Constituirung des „deutschen Vereins zur Erforschung Palästinas" soll Ende September bei Gelegenheit der Philologenversammlung zu Wiesbaden stattfinden.

Nähere Bekanntmachung vorbehaltend:

Basel im August 1877.

Zimmermann. Socin. Kautzsch.

Nachrichten über Angelegenheiten der D. M. Gesellschaft.

Als ordentliche Mitglieder sind der Gesellschaft beigetreten:

Für 1877:

921 Herr Dr. Jacob Wackernagel, Docent an der Universität in Basel.
922 „ C. J. Lyall, B. S. C., in Calcutta.
923 „ Dr. Sam. Ives Curtiss, Pfarrer der amerikan. Kirchengemeinde in Leipzig.
924 „ Friedrich Stehr, Kaufmann in Leipzig.
925 „ Dr. Egli, Pastor emerit. in Engehof bei Zürich.
926 „ Dr. Seligman Baer, Lehrer in Biebrich a/Rh.
927 „ Brüning, Konsul des deutschen Reichs für Syrien, in Beirut.
928 „ Dr. William J. M. Sloane in Princeton, New Jersey.
929 „ Dr. Franz Sasse in Leipzig.
930 „ Dr. Wilhelm Geiger in Erlangen.
931 „ Dr. G. Klein, Rabbiner in Schüttenhofen (Böhmen).
932 „ Gustav Rösch, ev. Pfarrer in Langenbrand bei Neuenbürg (Württemberg).
933 „ Eduard Schranka, Cand. philos. in Prag.

In die Stellung eines ordentlichen Mitgliedes ist eingetreten:

Die Königl. Universitätsbibliothek in Berlin.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft die ordentlichen Mitglieder:

Herrn Albert Cohn, Président du Comité consistorial, in Paris.
„ Dr. Paul Goldschmidt, † 5. Mai 1877 in Point de Galle.
„ Stud. W. Schlichenmaier, † 16. Mai 1877 in Tübingen.

Verzeichniss der bis zum 1. August 1877 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.[1])

(Vgl. die Nachrichten über Angelegenheiten der D. M. G. in diesem Bd. S. XXIII—XXVI.)

I. Fortsetzungen.

Von der Kaiserl. Russ. Akad. d. Wiss. zu St. Petersburg:

1. Zu Nr. 9. Bulletin de l'Acad. Impér. des sciences de St.-Pétersbourg. T. XXIII, No. 4 et dernier. (Feuilles 33—36). Fol.

Von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft:

2. Zu Nr. 155. Zeitschrift der D. M. G. Bd. XXXI. Heft I. Leipzig 1877. 8.

Von der Königl. Bayer. Akad. d. Wissensch. zu München:

3. Zu Nr. 183. Abhandlungen der philos.-philol. Cl. der k. bayer. Akad. d. Wissensch. 14. Bd. 1. Abth. (In d. Reihe d. Denkschriften der XLIX. Bd.) München 1877. 4. — Verstehen und Beurtheilen. Festgabe zum Doctorjubiläum des Herrn Prof. Dr. L. v. Spengel u. s. w. verfasst von *C. von Prantl.* München 1877. 4. — Nânak, der Stifter der Sikh-Religion. Festrede zur Vorfeier des Allerhöchsten Geburts- und Namensfestes u. s. w. gehalten von Dr. *E. Trumpp.* München 1876. 4.

Von der Asiatischen Gesellschaft in Paris:

4. Zu Nr. 202. Journal Asiatique. Septième Série. Tome VIII. No. 3. 4. Oct. Nov.-Déc. 1876. — Tome IX. No. 1. 2. Janvier. Février-Mars. 1877. Paris. 8.

Von der Königl. Geograph. Gesellschaft in London:

5. Zu Nr. 609. a. The Journal of the R. Geograph. Society. Vol. the forty-sixth. 1876. London. 8.
   c. Proceedings of the R. Geograph. Society. Vol. XXI. No. 2. Publ. March 6th, 1877. No. 3. Publ. March 23rd, 1877. London. 8.

Von der Königl. Preuss. Akademie d. Wissensch. zu Berlin:

6. Zu Nr. 642. Monatsbericht d. K. Preuss. Akad. d. Wissensch. zu Berlin. December 1876. Jan., Febr., März, April 1877. Berlin 1877. 8.

Von den Curatoren der Universität Leiden:

7. Zu Nr. 831. Catalogus codicum orientalium bibliothecae academicae Lugduno-Batavae auctore *M. Th. Houtsma.* Volumen sextum. Pars prior. Lugd. Bat. 1877. Gr. 8.

---

1) Die geehrten Einsender werden ersucht, die Aufführung ihrer Geschenke in diesem fortlaufenden Verzeichnisse zugleich als den von der Bibliothek ausgestellten Empfangsschein zu betrachten.

Die Bibliotheksverwaltung der D. M. G.
Prof. Gosche. Prof. Fleischer.

Von der Batavia'schen Gesellschaft für Künste u. Wissenschaften:

8. Zu Nr. 1422. b. Notulen van de algemeene en Bestuurs-Vergaderingen van het Bataviaasch Genootschap van K. en W. Deel XIV. 1876. No. 2. 3. 1877. No. 4. Batavia. 8.

9. Zu Nr. 1456. Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde. Deel XXIII. Afl. 5 en 6. Deel XXIV. Afl. 1—2. 1876. Afl. 3. 1877. 's Hage. 8.

Von der Geograph. Gesellschaft in Paris:

10. Zu Nr. 1521. Bulletin de la Société de Géographie. Février, Mars, Avril, Mai, Juin 1877. Paris 1877. 8.

Von dem Königl. Institute für die Sprach-, Länder- und Völkerkunde von Niederländisch-Indien:

11. Zu Nr. 1674. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indië. Derde Volgreeks. 11e Deel, 2e Stuk. Vierde Volgreeks. 1e Deel, 1e Stuk. 's Gravenhage 1876. 1877. 8. — Bijdragen &c. Verslag der Feestviering van het vijf- en twintigjarig bestaan van het Instituut. (1851—1876). 's Gravenhage 1876. 8.

Von der Königl. Bayer. Akad. d. Wissensch. zu München:

12. Zu Nr. 2327. Sitzungsberichte der philos.-philol. u. histor. Cl. der k. bayer. Akad. d. Wissensch. zu München. 1876. Heft V. 1877. Heft I. München 1876. 1877. 8.

Von der Kaiserl. Archäologischen Commission in St. Petersburg:

13. Zu Nr. 2451. Compte-rendu de la Commission Impériale Archéologique pour l'année 1872. Avec un Atlas. St.-Pétersbourg 1875. Fol. Der Atlas dazu. St.-Pétersbourg 1875. Fol. — Compte-rendu &c. pour l'année 1873. Avec un Atlas. St.-Pétersbourg 1876. Fol. Der Atlas dazu. St.-Pétersbourg 1876. Fol. — Compte-rendu &c. pour l'année 1874. Avec un Atlas. St.-Pétersbourg 1877. Fol. Der Atlas dazu. St.-Pétersbourg 1877. Fol.

Von der Verlagsbuchhandlung J. C. Hinrichs:

14. Zu Nr. 2771. Zeitschrift für ägypt. Sprache u. Alterthumskunde, herausgeg. von *R. Lepsius* unter Mitwirkung von *H. Brugsch*. Fünfzehnter Jahrg. (1877). Erstes Heft. Januar—März. Zweites Heft. April—Juni. Leipzig 1877. 4.

Von der Amerikanischen Philosophischen Gesellschaft:

15. Zu Nr. 2971 und 3097. Proceedings of the American Philosophical Society. Held at Philadelphia, for promoting useful knowledge. Vol. XV. Dec. 1876. No. 96. Philadelphia 1876. Vol. XVI. June to December 1876. No. 98. Gr. 8.

Von der Bataviaschen Gesellschaft für Künste und Wissenschaften:

16. Zu Nr. 3209. Catalogus der ethnologische Afdeeling van het Museum van het Bat. Genootsch. van K. en W. Tweede Druk. Batavia 1877. 8.

Von der Redaction:

17. Zu Nr. 3224. Hamagid (Hebr. Wochenschrift erscheinend in Lyck, redig. von Rabb. Dr. *L. Silbermann*). 1877. Nr. 14—29. Fol.

Von dem Herausgeber:

18. Zu Nr. 3545. The Dinkard. The original Péhlwi text; the same transliterated in Zend characters; translations of the text in the Gujrati and English languages; a commentary and a glossary of select terms. By *Peshotun Dustoor Behramjee Sunjana*. Vol. II. Published under the patronage of the Sir Jamsetji Jijibhai Translation Fund. Bombay, in the year 1246 of Yejdajard and 1876 of Christ. Gr. 8.

Nachtrag.

I. Fortsetzungen.

Von der Asiatischen Gesellschaft von Bengalen:

28. Zu Nr. 594. Bibliotheca Indica. New Series. No. 344. Chaturvarga-Chintámani. By Hemádri. Ed. by Paṇḍita Bharatachandra Śiromaṇi. Vol. II. Vrata-Khaṇḍa. Fasc. V. Calcutta 1876 8.

II. Andere Werke.

Von den Verfassern und Herausgebern:

3811. Manual of Chinese Bibliography, being a list of works and essays relating to China. By *P. G.* and *O. F. von Möllendorff*. Shanghai, London, Görlitz 1876. 8.

3812. Esdrae liber quartus arabice. E codice vaticano nunc primum edidit *Joa. Gildemeister*. Bonnae 1877. 4.

Beiträge zur vergleichenden Mythologie aus der Hagada.

Von

M. Grünbaum*).

Die Bezeichnungen „mündliche und schriftliche Lehre — gesprochene und geschriebene Worte“ dienen nicht nur dazu, um das talmudische Literaturgebiet vom biblischen zu unterscheiden — sie kommen auch innerhalb des ersteren insofern zur Geltung, als im Gegensatz zur Halacha die Benennung Hagada gebraucht wird, um „das Gesagte“ zu bezeichnen. Minder richtig als diese von Zunz (Gottesd. Vorträge p. 58) gegebene Erklärung, aber immerhin sehr ansprechend ist die von R. Azaria de' Rossi (Meor Enajim c. 15 p. 77 ed. Mant.) gegebene Ableitung des Wortes הגדה vom (aramäischen) Worte נגד „An sich ziehen, anziehen“. Die Hagada — sagt De' Rossi — soll die Gedanken der Hörer auf anziehende Weise zum Höheren hinführen, ähnlich wie die Poesie, deren Inhalt durch die schöne Form anziehend und fesselnd wird. Bei Besprechung der verschiedenen Arten der Hagadas sagt De' Rossi ferner, manche derselben seien mit jenen Engeln zu vergleichen, die, dem Talmud zufolge, aus dem Feuerstrom, נהר די נור, geschaffen werden, Gott dem Herrn lobsingen und dann wieder in das Nichts zurückkehren; so auch solle die Hagada nur momentan wirken, ohne weitere Folgen und Folgerungen; nur die Halacha — heisst es ferner unter Anführung einer entsprechenden Midraschstelle (Midr. Koheleth 6, 2) — erlaubt und verbietet; die Hagada kann weder binden noch lösen (בעל הגדה לא אוסר ולא מתיר).

Die Vergleichung mit den Engeln des Dinur-Strom's, die kaum entstanden wieder vergehen, ist in der That ein schönes Bild, um die Hagada nach ihrer Haupteigenthümlichkeit zu kennzeichnen — als ephemere Gebilde, als *ἔπεα πτερόεντα*, als Impromptus sogar, wie denn De' Rossi einzelne Hagadas anführt, die im Augenblicke improvisirt wurden, um die Aufmerksamkeit der Zuhörer zu erregen. Andererseits aber könnte man sagen, dass in Folge dieser Eigen-

*) Im Juli 1875 eingegangen. D. Red.

thümlichkeit ein Zusammenhang zwischen der Hagada als anziehender Vortrag und der Hagada als gesprochenes Wort stattfinde. Dem Bestreben die hagadischen Vorträge möglichst anziehend zu machen ist es, theilweise wenigstens, zuzuschreiben, wenn einzelne derselben so zu sagen schreiende Farben tragen, etwas Absonderliches und Auffallendes an sich haben, was für den flüchtigen Moment und in der lebendigen Rede statthaft, in der Fixirung durch die Schrift leicht zur Missdeutung führen konnte. Das Excentrische, Phantastisch-hyperbolische einzelner Hagadas war aber, wie Rapoport (Erech Millin s. v. אגדה p. 8) bemerkt, der Grund, warum mehrfach die Ansicht ausgesprochen ward, die Hagadas sollten nicht niedergeschrieben werden. Insofern gleicht also die Hagada der mündlichen Lehre — דברים שבעל פה — als auch diese, im Gegensatz zur geschriebenen Lehre — דברים שבכתב — eigentlich und ursprünglich nur mündlich sich erhalten und fortpflanzen sollte.

Die Fassung in welcher De' Rossi diese Deutung des Wortes הגדה — oder אגדה, welche Form De' Rossi durchaus gebraucht — gibt, lässt vermuthen, dass er sie selbst nur als eine hagadische — nicht als grammatisch correcte — betrachtet wissen wollte, mehr als Wortspiel denn als Definition. Nichtsdestoweniger aber ist diese Deutung eine zutreffende, denn die Hagada sollte allerdings, wie Zunz nachweist, (G. V. p. 351) anziehen und erheitern[1].

In der That unterscheidet sich die Hagada von der Halacha zunächst darin, dass sie anziehender und interessanter ist; jedenfalls erstreckt sich das Interesse, das sie bietet, über einen grösseren Kreis — sie ist universalistischer. Während die Halacha sich nur auf dem engbegränzten Felde des Gesetzes bewegt und fortwährend mit dessen Umzäunung (סייג לתורה) beschäftigt ist, entsendet die Hagada ihre lianenhaften Gebilde weitaus über diese engen Grenzen; sie überspringt den Zaun exclusiver Nationalität und wie des Märchens luftige Gestalten von Land zu Land, von Meer zu Meer flattern, so haben auch einzelne Elemente der Hagada zu fremden Nationen ihren Weg gefunden, wie sie ihrerseits mehr exotische Elemente in sich aufgenommen, als die streng abgeschlossene Halacha.

Diese universell-populäre Tendenz gibt sich auch in der Form kund; die juristisch-casuistische Halacha bewegt sich innerhalb eines kleinen Kreises immer wiederkehrender Termini technici; sie schliesst sich auch sprachlich mehr der Bibel an, während das Aramäische, das in der Hagada vorherrscht, mit dem erweiterten Kreis von Anschauungen zugleich auch eine grössere Menge ausländischer Wörter in sich aufgenommen; die Hagada hat mehr fremde Klänge und Anklänge als die Halacha.

Die Hagada ist anziehender und anmuthender als die Halacha, wie die Poesie anziehender ist als die Prosa, wie das freie Spiel der rythmischen Bewegung anmuthiger ist als der einförmige Gang. In der That könnte man, im Gegensatz zur הלכה, die eben nur den „Gang" bezeichnet[2]), die Hagada einen Tanz nennen, ähnlich

jenen Reigentänzen des Orients, die in immerdar neuen Verschlingungen (אגדות) sich um ein geheiligtes Object bewegen. Poetisch ist aber die Hagada insofern, als sie schöpferisch immerdar neue Gebilde hervorbringt. Ist im Gegensatze zum geschriebenen Buchstaben das lebendige Wort dem beweglichen Vocal (תנועה) zu vergleichen, der dem starren und stummen Consonanten Leben und Seele einhaucht[3]), so gilt das von der Hagada ganz insbesondere. Den vocallosen Consonantengruppen der biblischen Wörter gibt sie in spielender Mannigfaltigkeit immerdar neue Vocale und ruft so immer neue Gestalten in's Dasein. Poetisch ist auch die Ausbildung und Ausschmückung biblischer Stoffe, ferner, dass Sonne und Mond, Himmel und Erde, die Sterne und die Attribute Gottes, die Thora und deren einzelne Buchstaben — dass überhaupt alles Geschaffene handelnd und redend dargestellt wird, wie andererseits durch die Menge von Engeln, Engelfürsten und Dämonen die Natur belebt und poetisch personificirt erscheint. Alles aber wird aus der Bibel abgeleitet und auf sie bezogen, und so sind es zwei semitische Erfindungen, die in der Hagada als literarische Formen zur Anwendung kommen — die Mosaik und die Arabeske. Die Hagada ist mosaisch im doppelten Sinne des Wortes; die Worte Mosis und der Propheten werden fortwährend angeführt und aneinander gereiht; weit auseinander liegende Bibelstellen werden aneinander gefügt, um denselben Einen — ihnen ursprünglich durchaus fremden — Grundgedanken unterzulegen. Arabesk ist aber die Art und Weise, wie Eines mit dem Anderen verbunden wird. Wie bei den zierlich verschlungenen arabischen Inschriften, welche Prachtbauten und Prachtgewänder schmücken, wird der Buchstabe zur ornamentalen Figur, wird die Schrift zum Bild. Erzählungen und Wundersagen, sinnige Sprüche und hyperbolische Parabeln, kluge Lebensregeln und träumerisch dämmernde Märchen, die graue Vorzeit und die lebendige Gegenwart, Gestalten des Morgen- und des Abendlandes — Alles spielt in einander, verwandelt sich in einander; der Traum wird zur Wirklichkeit, die Wirklichkeit zum Traum. Ebenso wird die biblische Poesie mit der chaldäischen Dichtkunst verwebt, welche letztere weniger symbolisch als vielmehr hyperbolisch, weniger intensiv als numerisch accumulativ ist, und weniger durch innere Erhabenheit als vielmehr durch geometrische Progressionen und sonst äussere Dimensionen imponirt — für welche accumulirende Dichtungsgattung denn auch das aramäische Idiom mit seinen klangvollen Wörtern, mit seinem vocalischen Luxus und seinen majestätisch nachrauschenden Wortendungen das passendste Gewand bildet.

Dieses fortwährende Ineinanderweben bildet eine Hauptbeschäftigung der Hagada. Sie assimilirt und identificirt ganz heterogene Objecte, und so ist, während die Halacha mehr Scharfsinn entwickelt, bei der Hagada mehr der Witz vorherrschend, indem sie bald sachlich die Aehnlichkeit zwischen verschiedenen Dingen auffindet, bald

sprachlich aus der äusseren Lautähnlichkeit alliterirende Klangfiguren und Wortspiele bildet; ähnlich jener in der semitischen Literatur so beliebten Gattung der Reimprosa, die durch ihre Anspielungen, Anklänge, Assonanzen und Reime frappirt, ist die Hagada bestrebt, disparate Objecte einander zu assimiliren und sachlich zusammen zu reimen. Das Universalistische zeigt sich alsdann auch darin, dass, während allerdings auch die Halacha ausländische Wörter zur Erklärung hebräischer Ausdrücke heranzieht, die Hagada weit häufiger noch zur Deutung biblischer Wörter fremde Wortfamilien mit in den Kreis ihrer Assonanzen und Wortspiele zieht. Die Vorliebe für diese internationale Vergleichung und Verähnlichung, die allerdings auch frappanter und witziger ist als die nationale Assimilation, zeigt sich namentlich darin, dass an verschiedenen Orten eine und dieselbe Zusammenstellung wiederkehrt, so wenn z. B. sowohl הַמֹּרִים (Num. 20, 10), als auch מוֹרֶה (Ps. 9, 21) und מוֹרְאָה (Zeph. 3, 1) mit *Μωρός* und *Μωρία* identificirt wird (Bamidbar R. und M. Tanchuma zu Num. 20, 10; Echa Rabbati s. 31; Pesikta d. R. Kahna ed. Buber p. 119; Jalkut Ps. § 645), oder wenn, zur Deutung von הֵן als „Eins" das Wort ἕν mehrmals angeführt wird, wovon in einem früheren Aufsatze mehrere Beispiele angeführt wurden [4]).

Dieses Ineinanderspielen verschiedener Wörter und damit auch zugleich verschiedener Begriffe kommt namentlich da zur Anwendung, wo ein von der gewöhnlichen Sprechweise abweichender Ausdruck gewissermassen die Deutung herausfordert, wo — um einen talmudisch-drastischen Ausdruck zu gebrauchen — der Vers selber sagt: Deute mich! (אין המקרא זה אומר אלא דרשני). Wo immer ein irgendwie eigenthümliches Wort in der Bibel vorkommt, spinnt daraus die Hagada ihr Gewebe, um einen Wortstamm mit einem anderen in Verbindung zu bringen und daran die Deutung anzuknüpfen [5]). Namentlich ist das der Fall bei denjenigen Wörtern, die am Meisten Eignes und Eigenthümliches haben — bei den Eigennamen. Die biblischen Eigennamen sind auch insofern eigene Namen, als sie, im Gegensatze zu den bei uns cursirenden, abgegriffenen Personennamen, ein durchaus individuelles, neues Gepräge tragen und in der Regel nur das Eigenthum einer einzigen Person sind. Es sind keine Namen, die in traditioneller Gedankenlosigkeit von Geschlecht zu Geschlecht sich forterben und bei regierenden Dynastien — um die leicht entstehende Verwechslung zu vermeiden — ausserdem noch mit einer Nummer bezeichnet werden; es sind *ἅπαξ λεγόμενα*, sie werden, wie deren Träger selbst, immer neu erzeugt, daher denn auch die Bedeutung derselben stets im frischen Bewusstsein lebt und bei vorkommender Gelegenheit geltend gemacht wird — bei Jakob und Nabal in witziger, bei Naomi-Mara in bitterer Ironie. Wenn die Hagada diesen Namen ihre eigne Thätigkeit mit besondrer Vorliebe zuwendet, so folgt sie darin dem Beispiel der Bibel, welche ebenfalls den Namen hohe Bedeutung beilegt, indem

sie die Genesis des Namens ebenso umständlich erzählt wie die Geburt des Trägers — was sich bei den Söhnen Jacobs z. B. zwölfmal hintereinander wiederholt — und nicht nur von der Genesis sondern auch von der Palingenesie Rechenschaft gibt, wenn nämlich der veränderte Name zugleich das neue Lebensverhältniss ausdrückt [6]), in das eine Person eingetreten, wie andererseits auch die Propheten ihren ideellen Personen zur lebendigeren Veranschaulichung und Individualisirung einen Eigennamen beilegen (Jes. 7, 14. 8, 3. 9, 5. Hosea 1, 4. 6. 9. Ez. 23, 4). Da nun aber die Eigennamen — um einen Ausdruck Pott's zu gebrauchen (Z. D. M. G. XXIV, 110) — leicht leblos werden, so ist die Hagada bemüht, durch neue Beziehungen und Anknüpfungen sie immerdar neu zu beleben, und ihre schöpferisch neugestaltende Thätigkeit den Eigennamen gegenüber ganz besonders geltend zu machen — und hier um so mehr, weil das, was den Namen widerfährt, auch zugleich mit den Personen geschieht, die deren Träger sind. Wie — nach Gœthe's Ausspruch — jeder Mensch etwas Anonymes an sich hat, so hat auch jeder Name — seiner Eigenartigkeit wegen — den Reiz des Räthselhaften, das zur Lösung und Deutung auffordert; und so entfaltet denn auch die Hagada auf diesem Gebiete, wie sonst nirgends, ihren ganzen Reichthum, indem sie die Namen immer wieder neu umprägt und sie immer neue Verbindungen eingehen lässt. In ähnlicher Weise wie Philo das Etymon eines Namens spielend behandelt, indem er bald Einen Namen auf verschiedene Weise deutet, bald zur Erklärung hebräischer Namen griechische Wörter heranzieht, lässt auch die Hagada verschiedene Namen ineinander spielen. Einer hervorragenden Persönlichkeit werden — da Ein Name ja nicht ausreicht um sie nach ihren verschiedenen Attributen und Thätigkeiten zu kennzeichnen — neben dem eigentlichen Namen noch mehrere andere beigelegt, wenn auch zunächst nur als Kunje oder Cognomen [7]). Wird eine Person bereits in der Bibel unter einem zweifachen Namen eingeführt, so gilt in der Hagada der eine Name als eigentlicher, der andere als Beiname, der der Deutung bedarf [8]). So erhebt sich (Megillah 13 a) eine Controverse betreffs des Namens Esther-Hadassah; nach der einen Meinung ist Esther der eigentliche Name, Hadassah der Beiname (אסתר שמה ולמה נקרא שמה הדסה), ihr desshalb beigelegt, weil die Frommen Myrthen genannt werden (Zach. 1, 8); nach der andern Meinung hiess sie eigentlich Hadassa (הדסה שמה); warum aber ward sie אסתר genannt? Weil sie ihr Volk und ihre Herkunft verborgen hielt (סתר — oder, wie das 1. Targum zu Esther 2, 7 sagt, weil sie züchtig und sittsam zurückgezogen im Hause Mordechai's lebte); nach R. Nehemia's Ansicht ward sie Esther genannt, weil die Völker sie so mit Bezug auf אסתהר nannten (— auch im 2. Targum z. St. אסתירא —). Mit Bezug auf die Stelle קָרָאתִי בְשֵׁם בְּצַלְאֵל (Exod. 31, 2) wird gesagt (Schemoth R. und M. Tanchuma z. St.), Bezalel sei Einer der sieben Männer, denen mehrere Namen beigelegt wurden, und zwar hatte

Bezalel 6, Elias 4, Josua 6, Moses 7, Mordechai 2, Daniel und seine Genossen jeder 4 Namen; dem Bezalel hatte Gott selbst, aus Liebe zu ihm, 5 Namen gegeben, da er von Urbeginn an dazu ausersehen war, das Heiligthum herzurichten [9]), in diesem Sinne werden nämlich die 1. Chron. 4, 2 vorkommenden Namen ראיה (wofür 1, 52 הראה steht), שובל, יחת, אחומי, להד gedeutet und alle 5 Namen auf Bezalel bezogen, die ganze Genealogie also auf Eine Person reducirt. Dasselbe geschieht mit den anderen Persönlichkeiten, wie diese Art von Substituirung und Identificirung auch sonst oft angewandt wird, bei guten wie bei schlechten Menschen. Es entspricht dieses Verfahren sowohl der accumulativen und extensiven, als der belebenden und intensiven Tendenz der Hagada. Den Guten werden in dieser Weise alle möglichen guten Handlungen, den Bösen wird alles mögliche Böse vindicirt; eine bedeutende Person erhält durch diese Deutung noch mehr Bedeutung, indem sie immer auf's Neue den Schauplatz der Handlung betritt, während diejenige, die nur als Namen figurirte, verschwindet und zur Null herabsinkt. Der blosse Name ist ja „Schall und Rauch", und indem so statt des leeren Klanges eine gewichtige Person eintritt, die wir von früher her kennen, nur gewissermassen unter anderem Wappenschilde, erhält der Name neues Leben, und indem die Person uns lebendig in die Erinnerung zurückgerufen wird, verdichtet sie sich gleichsam, sie wird damit zugleich in's Dasein gerufen und erhält einen lebendigen, historischen Charakter; die Identität erhöht die Authenticität.

Wenn der Name einer Person zugleich der Name eines Volkes und Landes ist, und sich zugleich die Vorstellung eines scharf markirten Charakters daran knüpft, wird in der Hagada die Person leicht zur P e r s o n a in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes, zur Charaktermaske; der jedesmalige Acteur der Rolle erhält denselben Namen, der in dieser Weise von einer Person auf die andere übertragen wird, oder auch von einem Volk auf das andere. Der Eigenname wird alsdann zum Gattungsnamen, auf ähnliche Weise wie Vandalen, Gascogner, bei den Italienern die Spanier (Spagnolata) appellativisch gebraucht werden, und wie das Volk der Philister — die *'Αλλόφυλοι* der LXX — in der Studentensprache nicht sowohl ein Volk als vielmehr eine Menschenclasse bezeichnet. Einer ähnlichen verallgemeinernden Substitution ist es wohl auch zuzuschreiben, wenn die LXX אֲגָגִי (Esther 9, 24) mit *Μακεδών* übersetzen [10]).

Die Deutung des Namens wird noch mehr verallgemeinernd und appellativisch, wenn sich an denselben die Vorstellung einer ä u s s e r e n Eigenthümlichkeit knüpft. Wenn z. B. Jeremias sagt (13, 23) הֲיַהֲפֹךְ כּוּשִׁי עוֹרוֹ, so denkt er dabei weder an die Person noch an das Land כּוּשׁ, er hat dabei nur die schwarze Hautfarbe vor Augen, ebenso wie wir in der Redensart „einen Mohren weiss waschen" kein Land und kein Volk sondern nur einen schwarzen

Menschen im Sinne haben. Und so wird denn ähnlich auch (Moed Katan 16 b, Jalkut I, § 738) das in mehreren Stellen vorkommende כוש und כושי auf bekannte Personen bezogen, die in ihrem Thun sich eben so von Anderen unterschieden, wie der כושי durch seine Schwärze sich vor allen übrigen Menschen auszeichnet und eine Sonderstellung einnimmt; gleichzeitig wird das anonyme כֻּשִׁית (Num. 12, 1) auf die bekanntere Zipporah bezogen, die wegen ihrer aussergewöhnlichen und auffallenden Schönheit also benannt werde[11]); zugleich wird ihre Schönheit aus dem Worte צפורה gedeutet, nämlich aus dem bewundernden Ausruf: Sehet und schauet (צפו וראו), wie schön sie ist!

Die Charakterähnlichkeit zwischen Nimrod, dem Sohne des Kusch und Esau wird an einer andern Stelle (Beresch. R. S. 37) dazu benutzt, um das כוש Ps. 7, 1 auf den Kusch der Genesis, also auf Nimrod, also auf Esau zu beziehen — denn Kusch, Nimrod und Amraphel sind Eine und dieselbe Person (Buxtorf s. v. אמרפל), Nimrod heisst אמרפל, weil er befohlen (אמר) den Abraham in's Feuer zu werfen (פול לתוך האש — Ber. R. T. Jonathan und Raschi zu Gen. 14, 1). So wie nun aber das Etymon von נמרד (שהעמיד מרד בעולם ibid.) wohl die erste Veranlassung der Nimrodsage war, so werden auch sonst aus ähnlichen Anklängen Sagen gebildet. Der Name des Landes נוד (Gen. 4, 16) wird (Tanchuma z. St.) schön dahin gedeutet, dass allüberall wohin Kain sich wandte, die Erde erbebte. Und auch die Thiere erzitterten und fragten sich gegenseitig, was das zu bedeuten habe, und die Antwort war: Kain hat seinen Bruder erschlagen, und Gott hat über ihn verhängt, dass er zitternd und bebend — נָע וָנָד — umherirre. Ebenso knüpft sich an das Etymon des Namens Noah — נוח, das übrigens auch bei den LXX, bei Philo (*ἀνάπαυσις ἢ δίκαιος*) und im B. Henoch (Dillmann's Uebers. p. 79, 327) geltend gemacht wird[12]) — die Sage: Anfangs gehorchte die Kuh dem Pflüger, und auch der Acker (תלם) liess sich willig pflügen; als aber Adam gesündigt hatte, empörten sie sich; weder die Kuh noch die Erde (Furche) wollte länger gehorchen. Da kam Noah und brachte sie zur Ruhe (כיון שעמד נח נחו). Dabei wird, in gewohnter Weise, נח mit ינוח שורך (Exod. 23, 12) in Verbindung gebracht (Beresch. R. s. 25). Der von Lazar Geiger (Ursprung der Sprache und Vernunft p. 403 N. 5) — auch von Ibn Esra zu Gen. 4, 17 — hervorgehobene Zusammenhang zwischen dem Lande Nod und dem נע ונד wird also auch von der Hagada berücksichtigt; aber auch ein anderer, von L. Geiger hervorgehobener Umstand ist der Hagada nicht entgangen — nämlich dass in der Geschichte Noah's zweimal die Wurzel נח und das in der Erzählung sonst ungewöhnliche ניחוח vorkommt. Es wird nämlich (Ber. R. ibid. und sect. 33) der Name נח dahin erklärt, er sei so mit Bezug auf sein Opfer genannt worden, das Gott wohlgefällig ניחוח war; nach einer anderen Meinung erhielt er den Namen נח mit Bezug auf das Ruhen der Arche, wie es heisst

וַתִּקַּח הַתֵּבָה. Die Namengebung war also — wie auch die nach dem biblischen Etymon von נחם — eine prophetische [13]).

Die Hagada deutet Namen, verleiht Namen — indem sie den Namen einer Person auf eine andere überträgt — und zuweilen creirt sie neue Namen. Die Tochter Pharao's, die im 2. Cap. des Exodus fünfmal בת פרעה genannt wird, wird in der Hagada mehrfach unter dem Namen בתיה בת פרעה erwähnt (Jalkut Sam. §. 129 Synh. 19b). Die edle Prinzessin, welcher das Volk seinen Befreier und Moses selbst seinen ägyptischen Namen zu verdanken hatte, die ausserdem noch — nebst wenigen Anderen — die Auszeichnung genoss lebend in's Paradies zu gelangen (Jalkut Gen. § 76. Ezech. § 367 — wahrscheinlich stammt daher die arabische Sage von der Frau Pharao's آسية — Zamahšarî's Commentar ed. Calcutta II p. ١٥٠٥ zu Sur. 66) — sie durfte unmöglich klanglos und namenlos, als blosse Tochter ihres Vaters, in der Erinnerung fortleben [14]); sie ist die 1. Chron. 4, 18 erwähnte בִּתְיָה, die Gattin des מרד, d. h. des Kaleb (Beide, Kaleb wie die Prinzessin, lehnten sich gegen ihre Umgebung auf), die Mutter, d. h. Pflegemutter des dort genannten ירד, welcher Name, ebenso wie die fünf folgenden Namen, auf Moses bezogen wird. Wenn nun aber in der Hagada neue Personen (gewissermassen homines novi) mit neuen Namen auftreten, wie פלטת, die mitleidige und mildthätige Tochter Loth's (Jalkut Gen. § 83), wenn gesagt wird (B. Bathra 91a), wie die Mutter Abrahams, Davids, Simsons, Hamans geheissen, so liegt dem dasselbe Princip zu Grunde, dem zufolge statt des אִישׁ oder אֲנָשִׁים in einer biblischen Erzählung der Name einer bekannten Person substituirt wird, zu deren Charakter die erzählte Handlung passt. Indem der Ἀνώνυμος — zugleich Ἄσημος (בלי שם) — aus der dunklen und schwankenden Allgemeinheit des Δεῖνα heraus-, und in den hellen und bestimmten Kreis namhafter Personen eintritt, erhält er mit dem neuen Namen auch ein neues Leben [15]). Zuweilen wird die namenlose Person genealogisch mit einem bekannten Namen in Verbindung gebracht, so z. B. wenn der Prophet Jonas zum Sohne der Zorphatischen Wittwe gemacht wird (Z. D. M. G. XXV, 489, 520), oder wenn gesagt wird, Habakuk sei der Sohn jener Frau gewesen, zu welcher gesagt wurde: אַתְּ חֹבֶקֶת בֵּן (2 Kön. 4, 16. Abarbanel zu Hab. 1, 1).

Dieses freie Schalten mit den Eigennamen hat insofern etwas Poetisches, als die Persönlichkeit in den Hintergrund, dafür der Charakter und das ideale Element in den Vordergrund tritt; andererseits aber liegt etwas Destructives darin, dass die Person aus dem bestimmten Rahmen von Ort und Zeit herausgerissen, verallgemeinert und verflüchtigt wird und durch die Ubiquität selbst etwas Schwankendes, Unsicheres erhält. Was die poetische Wahrheit gewinnt, verliert die historische Wahrheit, wie ja auch z. B. das Vorkommen der Tellsage in verschiedenen Ländern das Hauptargu-

ment dafür ist, dass sie eben nur eine Sage sei, Etwas das „nie und nirgends sich begeben". Und so geschieht es, dass sich die Hagada zuweilen mit der modernen Kritik berührt. Wenn z. B. A. Bernstein (Ursprung der Sagen von Abraham Isaac und Jacob p. 54) vermuthet, dass der Hiram der Genesis (cap. 38) mit Hiram, dem Zeitgenossen Davids und Salomons eine und dieselbe Person sei, so ist ihm darin die Hagada längst zuvorgekommen, indem sie beide Hirams allerdings identificirt, nur mit dem Unterschiede, dass sie diese Identität aus dem Ausdruck כָּל־הַיָּמִים (1 Kön. 5, 15) herleitet (Ber. R. s. 85. Jalkut Kön. §. 179). Ebenso besteht eine gewisse Aehnlichkeit zwischen Wellhausens allegorisch-verallgemeinernder Erklärung der Namen im Buch der Chronik (De gentibus et famil. Jud. in Chron., Heidelberger Jahrb. d. Literatur 1871 p. 881 ff.) und dem mehrfach vorkommenden hagadischen Ausspruche, dass die Namen im B. der Chronik durchaus der Deutung und näheren Darlegung bedürfen (Megilla 13 a, Wajikra R. s. 1. Jalkut Chron. §. 1074). —

Wie nun aber ein negirendes Element den Urgrund des Witzes bildet, so erinnert zuweilen der hagadische Witz unwillkürlich an den modernen. Es gehört mit zu den humoristischen, onomastischen Spielereien der Hagada, dass sie nachweist (Chullin 139 b), dass nicht nur Mordechai, sondern auch Haman, und zwar mit dem Galgen (המן העץ Gen. 3, 11) schon im Pentateuch vorkomme.

Es besteht jedoch ein wesentlicher Unterschied zwischen dem gewöhnlichen Witz und den witzigen Assimilationen der Hagada. Der hagadische Witz ist nie Selbstzweck. Beabsichtigt ist er nur in einzelnen Fällen, so wenn z. B. R. Akiba, als ein Mal bei seinem hagadischen Vortrag die Zuhörer anfingen einzuschlummern, zu einem ähnlichen Mittel der Ermunterung griff, wie damals Demosthenes, als er den unaufmerksamen Richtern den Process um des Esels Schatten vortrug. R. Akiba warf die Frage auf, warum wohl die Königin Esther gerade über 127 Provinzen geherrscht habe. Die Zuhörer waren auf die Antwort gespannt. Je nun, sagte R. Akiba, weil sie eine Tochter Sarah's war, deren Lebensjahre 127 waren (Beresch. R. s. 58 und Midr. Esther 1, 1) — eine Zusammenstellung, die übrigens auch die beiden Targumim zum B. Esther (1, 1) in ihre Paraphrase aufgenommen. Im Allgemeinen aber hat die Hagada höhere Zwecke, der Witz ergibt sich nur von selbst. So ist es namentlich eine Art Evolutionstheorie, die bei dem Ineinanderspielenlassen der verschiedensten Dinge und Personen zur Geltung kommen soll, ein System der Verkettung mit ethischer Grundlage. Die Hagada ist bestrebt nachzuweisen, dass jede Handlung im Lauf der Zeiten ihren Lohn findet, und dass ein Causalnexus zwischen Handlungen und Erlebnissen vorhanden ist. Es ist ein talmudischer Grundsatz, dass Gott keinem Geschöpfe den ihm gebührenden Lohn vorenthalte oder verkürze (Buxtorf und

Levy s. v. קסת, eine ähnliche Sentenz im Ḳorân wird von Steinschneider — Z. D. M. G. VI, 539 — nachgewiesen). Dieser Satz wird u. A. auch, wie Buxtorf bemerkt, von Raschi (und Jalkut) aus der Mechiltha zu Exod. 22, 30 angeführt. Dass nämlich das Fleisch des zerrissenen Viehes den Hunden gegeben werden soll, ist zur Belohnung dafür, dass die Hunde in Aegypten beim Auszug der Israeliten sich ganz ruhig verhielten (Exod. 11, 7). Die Hunde genossen also das Verdienst ihrer ägyptischen Vorfahren (in den jüdischen Schriften wird dergleichen זכות אבות genannt) und hatten es jedenfalls besser als die Hunde in Rom, woselbst — wie Aelian, Plinius und Plutarch berichten — alljährlich einzelne Repräsentanten des Hundegeschlechtes an's Kreuz geschlagen wurden, zur Strafe für das Nichtbellen ihrer Vorfahren beim Ueberfall der Gallier. Auch dass der Vogel Phönix, der חול des Hiob, niemals stirbt, ist der Lohn für sein höchst bescheidenes, ja liebenswürdiges Benehmen dem Noah gegenüber, da er dem Vielgeplagten mit seinen eignen Nahrungssorgen nicht beschwerlich fallen wollte. Noah betete zu Gott, dem חול ewiges Leben zu verleihen (Synhedr. 108 b [16]); Ber. R. s. 18 wird hingegen erzählt, Eva habe von der verbotenen Frucht allen Thieren gegeben, mit Ausnahme des חול, der in Folge davon unsterblich sei). Weit häufiger sind es natürlich Personen, bei denen der Causalnexus zwischen That und Lohn nachgewiesen wird, und zwar so, dass eine äussere Aehnlichkeit zwischen beiden hervorgehoben wird — מדה כנגד מדה. Hier kommt das genealogische Moment in Betracht, zuweilen auch wird, um den Zusammenhang darzulegen, die Genealogie erst geschaffen. So werden z. B. (M. Tanchuma zu Gen. 9, 18 ff.) die schwulstigen Lippen, das gekräuselte Haar und selbst die Nacktheit der Chamiten auf Einzelheiten in Cham's That zurückgeführt. Der Name רות (in der Peschito stets ܪܥܘܬ, Amica) wird darauf bezogen, dass Ruth auf Noemi Rücksicht nahm (ראות) oder einsichtsvoll war (שראתה בדברי חמותה); ערפה hingegen heisst so, weil sie ihr den Rücken (ערף) zukehrte und zurück ging; aber eine Strecke Wegs, und zwar 40 Schritte, hatte sie dieselbe begleitet, und zur Belohnung dafür durfte ihr Sohn Goliath 40 Tage lang das Volk Israel schmähen (1. Sam. 17, 16). Nach einer anderen Version begleitete sie Noemi eine Strecke von vier Meilen und zur Belohnung dafür ward sie Mutter von vier Heldensöhnen, die 2 Sam. 21, 22 erwähnt werden — הרפה ist nämlich ערפה. Aber nicht nur dass Ruth für ihre Pietät belohnt ward, — wie denn nach dem Ausspruche des Midrasch das Buch Ruth nur darthun soll, dass Wohlthaten stets belohnt werden — in ihr ward zugleich ihr Vater, der Moabiterkönig Eglon belohnt [17]). Zum Lohne dafür, dass dieser bei der Erwähnung des Namens Gottes sich ehrfurchtsvoll vom Throne erhob (Jud. 3, 20), wurden seine Nachkommen gewürdigt, auf dem Thron Gottes (1. Chron. 29, 23) zu sitzen (Midr. Ruth 1, 4. 9. Jalkut Sam. §. 126 und 156. Sotah 42 b). Ebenso wird an anderen Beispielen nachgewiesen,

nicht nur dass das Böse stets bestraft wird, sondern dass es der Fluch der bösen That ist, andere Uebelthaten zu erzeugen. Wie der Mensch thut, so muss er auch leiden; von Geschlecht zu Geschlecht wuchert der Fluch des Frevels, zu Kindern und Enkeln vererbt sich auch Tugend und Heil — dieser von den Tragikern, insbesondere von Aeschylus, oft ausgesprochene Gedanke wird von der Hagada in ihrer Weise an biblische Personen und ihre Schicksale angeknüpft.

Es erinnert an den semitischen Sinn für genealogische Reihen, wenn der Stammbaum des Haman bis auf Esau zurückgeführt und die Königin Waschti als Tochter Belsazars und Enkelin Nebukadnezars dargestellt wird (Targum Esther 1, 11. 5, 2. Megilla 12b); wenn zu dem לְמַטֵּה דָן (Levit. 24, 11. Exod. 31, 6) bemerkt wird, die Handlung des Einzelnen gereiche dem ganzen Stamm zur Ehre oder zur Schande (Schemoth R. s. 48. Wajikra R. s. 32); wenn aber gleichzeitig der Name שְׁלֹמִית בַּת־דִּבְרִי (Levit. ibid.) dahin gedeutet wird, es sei das eine äusserst redselige und zuthuliche Frau gewesen, die sich angelegentlichst nach dem Wohlbefinden eines Jeden erkundigte und alle Welt freundlichst grüsste (דבר, שלום), so soll damit allerdings motivirt werden, warum sie, eine Israelitin, einen Aegypter zum Manne hatte; allein diese Erklärung von בת דברי als die Wortreiche, Geschwätzige, erinnert zugleich an den semitischen Sprachgebrauch, demzufolge בת, (בר), בן, אם, אב sehr oft nur ein loses, äusserliches Verhältniss bezeichnen und mehr adjectivische Bedeutung haben. Ebenso werden die in der Genealogie des Mordechai (Esther 2, 5) vorkommenden Namen gedeutet: בֶּן־יָאִיר der Israels Augen erleuchtete; בֶּן־שִׁמְעִי dessen Gebet Gott erhörte; בֶּן־קִישׁ der an das Thor des Erbarmens anklopfte (aram. נקש), und in anderer Weise werden die 1 Chron 4, 18 vorkommenden Namen alle auf Moses bezogen: אֲבִי זָנוֹחַ weil er von der Sünde abhielt; אֲבִי שׂוֹכוֹ (אבי סוכו im Talmud), weil er Israel schützte gleich einem Laubdache (סוכה) oder als der Vater aller Seher (סוכים): אֲבִי גְדוֹר mit Bezug auf die Umzäunung des Gesetzes. Dagegen wird der Name seiner Pflegemutter בתיה in בַּת יָהּ zerlegt: Gott sprach zu ihr: Du hast Moses, der dein Sohn nicht war, deinen Sohn genannt; darum nenne ich dich meine Tochter, obschon du nicht meine Tochter bist (Megilla 12b, 13a; Wajikra R. s. 1.).

Cada uno es hijo de sus obras. Es ist ein ähnlicher Gedanke wie der in diesem Spruch der Spanier ausgedrückte, der die Hagada veranlasst, den Namen eines Mannes lieber von seinen Handlungen als von seinen Eltern abzuleiten, und aus den Verzweigungen und Früchten der Handlungsweise den Stammbaum herzustellen. Das Propter hoc ist ihr wichtiger als das Post hoc; eine genealogische Leiter, auf der blosse Namen in auf- und absteigender Linie figuriren, ist für die Hagada eine Traumleiter — ohne Leben und Wirklichkeit. So bemerkt auch Nachmanides (zu Exod. 6, 25)

mit Bezug auf den Namen פוטיאל, der von der Hagada auf Joseph oder auf Jethro bezogen wird, diese Deutung habe ihren Grund darin, weil die Erwähnung eines sonst unbekannten Namens überflüssig sei, während durch die Anknüpfung an bekannte Personen die Belohnung ihrer Tugend dargethan wird. Aehnliches liegt wohl auch zu Grunde, wenn bei Bar Bahlul (Castell.-Michaelis lex. s. v. ܦܘܛܐ p. 699) פוטיאל oder vielmehr ܦܘܛܝܐܝܠ und ܐܚܣܢܐ die Namen der beiden Männer sind, die mit Moses stritten, also wohl die Exod. 2, 13 erwähnten, welche von der Hagada mit Dathan und Abiram identificirt werden, wie auch der Levit. 24, 10 erwähnte בֶּן־אִישׁ מִצְרִי der Sohn des von Moses getödteten Aegypters ist.

Wie die genealogische, so ist auch die chronologische Reihenfolge der Hagada gleichgültig. Der Anachronismus ist das Lebensprinzip der Hagada; oder vielmehr sie ist achronistisch, sie betrachtet alle Dinge sub specie aeternitatis. Die Thora, erhaben über Zeit und Raum, existirte schon vor der Weltschöpfung; Gottes Wort ist ewig, wie seiner Hände Werk, die Schöpfung. Es ist der Klang der Ewigkeit, der froh und triumphirend die Schöpfungshymne des 104. Psalmes durchklingt, und wie dort gesagt wird, dass Gottes Odem alles Geschaffene stets neu beseelt, die Geschöpfe stets von Neuem in's Dasein ruft, so erzählt auch die Bibel nicht was sich nur Einmal zugetragen, die Ereignisse gehören nicht abgeschlossen der Vergangenheit an; nichts vergeht, Alles lebt ewig fort.

Auch sonst stehen die Thora und die Schöpfung in Wechselbeziehung zu einander; die Natur ist das Targum, die Deuterosis der Bibel, sie verhält sich zu ihr, wie sich das steinerne Denkmal zum geschriebenen Wort verhält. An mehreren Stellen (Menachot 43 b, Bamidb. R. s. 17, Sifri zu Num. 15, 38) wird die blaue Farbe, תְּכֵלֶת (اسمانكجونى bei Saadias und Arabs Erp.) der Schaufäden — wie bei Philo und Josephus die Hyacinthfarbe in der Stiftshütte — damit motivirt, dass Blau die Farbe des Meeres wie des Himmels sei. In ähnlicher Weise wird auch sonst die Natur mit der Thora in Zusammenhang gebracht; wie das Meer den Himmel wiederstrahlt, so ist die Natur der verkörperte Wiederhall und Wiederschein des Gesetzes. Sehr oft kehrt der Gedanke wieder, dass die Welt nur um der Thora willen erschaffen worden sei; so auch feiert der Sambationfluss den Sabbath, und als auf dem Sinai das אָנֹכִי der Zehngebote ertönte, da erbebten Himmel und Erde, da wichen Flüsse und Meere zurück, da wankten Berge und Hügel und es bückten sich alle Bäume des Feldes (Pirke R. Eliezer cap. 41). Hinwiederum war die Zerstörung des Tempels die Strafe für die Nichtbeachtung des Gesetzes; aber seit jenem Tage, an dem der Tempel zerstört ward, trauert gleichsam die Schöpfung; es fällt kein segenreicher Thau mehr, die Früchte haben ihren Wohlgeschmack verloren und der Himmel wird nie in seiner Reinheit gesehen (Mischna Sotah 9, 5. Berachoth 59 a) und einzelne furchtbare Naturerscheinungen werden mit der Trauer Gottes über den Untergang

seines Hauses in Verbindung gebracht (Berach. ibid. Talm. jer. Berach. IX, 3).

Indem die Hagada die biblischen Erzählungen nicht bloss als Darstellung des Einmal Geschehenen, dieselben vielmehr poetisch-prophetisch auffasst, erinnert sie zugleich an die Propheten, mit denen man sie auch sonst schon verglichen hat (Zunz G. V. p. 322). Der מַגִּיד — wie in der späteren Terminologie der Hagadist genannt wird — hat insofern Aehnlichkeit mit dem נָבִיא, als letzteres Wort den begeisterten Sprecher bezeichnet, und als die prophetischen Bücher sich ähnlich von den historischen unterscheiden wie die Poesie von der Prosa, wie das im Momente der Begeisterung — ursprünglich auch nur für den Moment — gesprochene Wort sich von dem niedergeschriebenen ruhiger Reflexion unterscheidet.

Die Hagada wendet in der That (Ber. R. s. 16, s. 42 und öfter) das מַגִּיד מֵרֵאשִׁית אַחֲרִית der Propheten (Jes. 46, 10) auf die Bibel an, und wie dem Seher Alles Gegenwart ist, die Vergangenheit wie die ferne Zukunft, und wie in den Büchern der Propheten auch sprachlich das Aoristisch-Unbegränzte insofern zur Geltung kommt, als die grammatischen Formen für Vergangenheit und Zukunft nie streng geschieden werden — so verwandelt ähnlich die Hagada mit dem Wav conversivum der Phantasie Vergangenes in Gegenwärtiges, wird ihr das Einst zum Jetzt, das Jetzt zum Einst. Das Ferne wie das Nahe wird mit gleich lebendiger Anschaulichkeit geschildert, und der Name הגדה ist um so passender, als das Wort הגיד, von נָגַד, nach Ewald (Krit. Gramm. p. 217, § 110) die Mittheilung dessen bezeichnet, was vor den Augen, was gegenwärtig ist. Wenn aber auch ausserdem im Talmud eine Art Anistoresie vorherrscht, insofern als geschichtlichen oder geographischen Einzelheiten — wenn sie nicht halachischen Werth haben — keine besondere Aufmerksamkeit gewidmet wird, so lassen sich dafür zum Theil dieselben Gründe anführen, die, mit Bezug auf eine ähnliche Erscheinung bei den Indern, von Benfey (Hall. Encycl. Art. Indien p. 17) und Lassen (Indische Alterthumsk. II, 3, 2. Aufl.) geltend gemacht werden.

Trotz aller Eigenartigkeit besteht aber doch eine gewisse Analogie zwischen der Hagada als Sage — welche Bedeutung ebenfalls dem הגדה zu Grunde liegt — und den Sagen anderer Völker, namentlich ist es das Ineinanderspielen von Etymologie und Mythologie (im weiteren Sinne), das überall wiederkehrt[18]). Am meisten Aehnlichkeit zeigt übrigens die arabische Sage, auch da wo sie nicht aus jüdischen Kreisen stammt, was zunächst seinen Grund wohl darin hat, dass hier wie dort ein heiliges Buch vorhanden ist, auf welches Alles zurückgeführt wird, in welchem jedes einzelne Wort, ja jeder Buchstabe eine hohe Bedeutung hat. So erhält die Beschäftigung mit der Sprache und ihren Eigenthümlichkeiten eine religiöse Weihe, und während bei Arabern und Persern die Form der Buchstaben nur zuweilen

ethisch verwerthet wird, wenn z. B. der Einfluss der schlechten Umgebung durch das gekrümmte Elif in צ veranschaulicht wird, wird in den jüdischen Schriften der Buchstabe seiner blossen Form nach als bedeutungsvolles Wort behandelt. Andere Analogien mit der talmudischen Interpretation der biblischen Wörter bieten die von Lobeck (Aglaoph. 866 ff.) angeführten Etymologien.

Die Berechtigung zur Deutung der Bibelworte wird selbst aus den Worten der Bibel deducirt; so z. B. (Synh. 34 a) aus der Stelle Ps. 62, 12 אַחַת דִּבֶּר אֱלֹהִים שְׁתַּיִם־זוּ שָׁמָעְתִּי (im Talmud שמענו), sowie aus der Vergleichung des göttlichen Wortes mit einem viele Funken sprühenden Felsen Jerem. 23, 29 [19]). Dasselbe gilt auch für die halachische Interpretation, nur ist diese an strengere Regeln gebunden, während die Hagada mit grosser Freiheit schaltet, wie auch sonst die Halacha ernsteren Charakters ist. Die halachische Beschäftigung soll nach dem oft angeführten Wort der Schrift (Jos. 1, 8. Ps. 1, 2) eine fortwährende sein; die für einen grösseren Kreis bestimmten hagadischen Vorträge gehören den Sabbaten und Festtagen oder „guten Tagen" (ימים טובים) an. Die Hagada ist die blaue Cyane inmitten der Kornähren des täglichen Brodes; sie repräsentirt die heitre Musse, die festliche Stimmung; sie ist vor allen Dingen erbaulich, wie denn auch (Sotah 7 b) erbauliche Stellen der Bibel mit הגדה bezeichnet werden. Bei diesen Unterschieden ist es natürlich, dass die Männer der Halacha die Hagada als etwas Untergeordnetes betrachten. Der Halachist mochte auf den Hagadisten in ähnlicher Weise hernieder schauen, wie der Journalist, der in langen Leitartikeln das Wohl und Wehe des Landes bespricht, auf den Feuilletonisten unter ihm herabsieht, der zwar auch am sausenden Webstuhl der Zeit sitzt, sich aber doch zunächst nur mit spielenden Randverzierungen beschäftigt. Die Hagada ist in der That ein *Ἐπιφύλλιον* (wie in den neugriechischen Zeitungen das Feuilleton heisst); während die Halacha damit beschäftigt ist, die Quadern für das halachische Colosseum systematisch und in architektonisch strenger Ordnung aneinander zu fügen, gleichen die Gebilde der Hagada mehr jenem Schnitzwerk von Cherubim, Palmen und Blumenknospen, das im Salomonischen Tempel die Wände schmückte, so dass man das Steingefüge nicht sah.

An den Tempel wird man auch sonst erinnert. Das מִקְדָּשׁ מְעַט bei Ezechiel (11, 16) wird (Megilla 29 a) auf die Bet- und Lehrhäuser bezogen und ist so eine stehende Bezeichnung der Synagoge geworden, die als ein anderer, als ein zweiter Tempel — תניין לבית מקדשי paraphrasirt der Targum den Ausdruck — zu betrachten ist. Gleichzeitig wird ein unter dem Namen שף ויתיב bekanntes Bet- und Lehrhaus in Nehardea erwähnt, zu welchem das Baumaterial, Erde und Steine, von Palästina gebracht worden war. Aehnlich lässt sich vom Talmud selbst sagen, dass er aus palästinensischem Baumaterial aufgebaut sei; es ist „das Land" (wie Pa[illegible] lästina als das Land *κατ' ἐξοχήν* im Talmud [illegible]

den Stoff geliefert — das gilt von der Halacha sowohl als von der Hagada; der Stoff ist bei beiden derselbe, nur die Form ist verschieden. Und so wie im Talmud Halacha und Hagada äusserlich kaum getrennt sind, indem die Halacha oft plötzlich in den breiteren Strom der Hagada mündet (auch äusserlich breit — man erkennt die hagadischen Stellen in den gedruckten Talmudausgaben alsbald an dem breiteren Raum, den sie einnehmen) und dann wieder wie nach einer angenehmen Digression unvermerkt und unvermittelt in den schmalen Pfad halachischer Discussion einlenkt — ebenso gehen auch sonst beide in einander über; die Halacha ist oft hagadisch, die Hagada halachisch. Beide sind ja doch — trotz aller Verschiedenheiten — Zwillingskinder einer Mutter, beide Erzeugnisse eines und desselben Volksgeistes; Hagada und Halacha haben dieselben religiösen, ethischen und nationalen Grundlagen; sie gehören zu Einem Gebäude, zu einem und demselben „zweiten Tempel“.

Wie Salomon wollte, dass die Pforten des Tempels auch dem Fremdling offen stehen sollten, so schliesst auch die Hagada sich nicht gegen das Ausländische ab; aber das was ihr aus der Fremde zukommt, wird in der That als ein *Προςήλυτος* behandelt. Die allzu fremdländischen Auswüchse werden beschnitten, der Fremdling wird in den Strom nationaler Denkart getaucht, er erhält jüdisch-nationale Färbung. Aus dem גֵּר im biblischen wird ein גֵּר im talmudischen Sinne. Auch ist die Hagada in ihrer Weise nicht minder streng als die Halacha. Trotz ihrer accumulativen Neigungen und trotz der Vorliebe für Juxtaposition der Gegensätze, der zufolge sie bemüht ist, die Schattenseiten der Bösen n o c h dunkler, die Lichtseiten der Guten n o c h blendender erscheinen zu lassen, ist sie für die vereinzelt vorkommenden Schattenseiten der sonst Verherrlichten nicht blind; und trotz dieser einerseits comparativen, andererseits superlativischen Tendenz, der zufolge auch die „frommen Frauen“ als wahre Tugendbilder und classische Muster der Frömmigkeit hoch über alle andere Frauen gestellt werden, unterlässt die Hagada vorkommenden Falles doch nicht von denselben frommen Frauen ein kleines Sündenregister aufzuzählen (Beresch. R. s. 45. Debarim R. s. 6), und wie denn der Talmud A l l e s in der Bibel findet und A l l e s daraus herleitet, wird aus den einzelnen Handlungen der Eva, Sarah, Rachel, Dinah, Miriam ein Schluss auf alle Frauen gezogen, und hieran eine Charakteristik des weiblichen Geschlechtes geknüpft, die theilweise mit der von Aristoteles (hist. an. IX, 1) gegebenen übereinstimmt. Wo immer einer der biblischen Frommen sich einen Fehler zu Schulden kommen lässt, ist die Hagada alsbald mit einem scharfen Tadel bei der Hand, der dadurch noch schärfer und sarkastischer wird, dass er zuweilen von einem Volkssprichwort (משל הדיוט) begleitet ist, für welche Gattung populärdrastischer Gnomik das Aramäische, in seiner Eigenschaft als Volkssprache, sich wiederum ganz vorzüglich eignet [20]). [illegible] Einseitigkeit ist die Hagada durchaus gerecht und un-

parteiisch; sie gleicht auch darin den Propheten, dass Grossthaten und äusserer Glanz sie nicht bestechen, dass ihr die gekrönten Häupter deshalb nicht mehr gelten als die ungekrönten; es sind immer nur die wahrhaft Würdigen, die sie mit ihren panegyrischen Kronen und Kränzen schmückt und verherrlicht.

Alle diese Eigenthümlichkeiten der Hagada glaubte ich deshalb hervorheben zu müssen, weil sie in den im Folgenden zu erwähnenden hagadischen Stellen mehr oder weniger zum Vorschein kommen. Indem ich dafür um Entschuldigung bitte, dass ich vielleicht weitschweifiger geworden bin, als sich für eine blosse Einleitung geziemt, gehe ich zu den Hagadas selbst über — zunächst zu denen, die König Salomon zum Gegenstande haben.

Es ist namentlich der hier zuletzt angeführte Charakterzug der Hagada, der in den Stellen, die von Salomon handeln, zu Tage tritt. Man sollte denken, dass Salomon, der Erbauer des Tempels, von der Hagada ganz besonders verherrlicht werden müsse, und dass sie ihre ganze Ornamentik aufbieten werde, um seine Pracht noch prächtiger erscheinen zu lassen, und das umsomehr, als Salomon — mehr als alle seine Vorgänger und Nachfolger — der orientalische König par excellence ist. Schon in der einfachen Erzählung der Bibel macht es einen überraschenden Eindruck, wie da gleichsam die Berge, die bis dahin das Cantönli begränzten, plötzlich zurücktreten und der Horizont sich erweitert. Das Meer mit den tyrischen Schiffen, die von Ophir Gold, Edelsteine und Elfenbein bringen; die Königin von Saba, die ihre Huldigung darbringt; die Palmenstadt, die sich in der Wüste erhebt; das Waldhaus des Libanon, das Lustschloss für die Pharaonentochter — es ist die duftige Poesie des hohen Liedes, es ist die ganze schimmernde Pracht des Orients, die da plötzlich auftaucht und die um so märchenhafter erscheint, als das Ganze, gleich einer Luftspiegelung der Wüste, alsbald wieder verschwindet — mit Ausnahme des Hauptdenkmals Salomonischer Grösse, des Tempels. — Das — wie es scheint, späte und volksthümliche — zweite Targum zu Esther schildert in der That — gleichsam als Pendant zum Prunk des Perserkönigs, den Salomon natürlich überstrahlt — mit liebender und stolzer Ausführlichkeit die Salomonische Pracht, und während der Text von der Macht des Perserkönigs und vom Glanze seiner Hofhaltung spricht, erzählt die Paraphrase von der Herrlichkeit des Salomonischen Thrones, den Ahasverus nur als Usurpator in Besitz genommen, von Salomons Kunst und Weisheit, und wie seine Feinde und Widersacher seine Freunde geworden, wie die Könige alle sich um seine Gunst beworben, und wie alle Mächtigen der Erde vor ihm gezittert und wie sie ihm ihre Söhne und Töchter geschickt, dass sie ihm als Knechte und Mägde dienen sollten, und wie er über die Dämonen und bösen Geister geherrscht, die auf sein Geheiss ihm Alles zuführten und von seinem unermesslichen Reichthume an Gold, Silber, Diamanten und Perlen und Allem was Menschenbegehr [21]).

Aber die talmudische Hagada lässt sich von alle den Herrlichkeiten nicht blenden und nicht bestechen. Allerdings ist Salomon der Erbauer des Tempels, und der Tempel bildet den Mittelpunkt des Talmuds, wie Palästina als Umbilicus terrae galt. Der Tempel ist die geistige Kiblah; ihn haben die Männer der Halacha wie die der Hagada stets vor Augen; einerseits den zerstörten Tempel — die Erinnerung an ihn bildet den elegischen Grundton, der durch den ganzen Talmud hindurch klingt; andererseits ist es der Tempel und das Jerusalem der Zukunft, welche die Hagada mit allen Perlen und Edelsteinen ihrer Phantasie ausschmückt. Allerdings ist Salomon der Erbauer des Tempels — er trägt aber auch die Schuld an dessen Zerstörung. Zur Stunde nämlich, als Salomon die Tochter Pharao's [22]) zum Weibe nahm — heisst es Synh. 21 b, Sabbath 56 b, T. jerus. Aboda Zara 1, 2 und an anderen Stellen — zur selben Stunde stieg Gabriel (im Midr. Schirhaschirim Michael) hernieder zum Meere und legte Schilfrohr hinein; auf diesem erhob sich eine Sandbank (שרטון d. i. Σύρτις wie bereits Mussafia und Dav. Cohen de Lara im W. B. Ir David bemerken) und auf dieser ward die grosse Stadt Rom (כרך גדול של רומי) erbaut [23]). Mit anderen Worten: Zur Strafe dafür, dass Salomon die ausländischen Frauen heirathete, die ihn zur Abgötterei verleiteten, wurde im himmlischen Rathe die Zerstörung des Tempels, und die Unterjochung des Volkes durch die Römer beschlossen. Die Grundsteinlegung Rom's bedeutete die Zerstörung Jerusalem's.

Dass die talmudische Hagada — im Gegensatze zur Darstellung im zweiten Esthertargum — nichts weniger als eine Verherrlichung Salomons beabsichtigt, zeigt sich, wie gewöhnlich, in der Deutung der Namen. Im zweiten Targum (Esther 1, 2) wird der Name שְׁלֹמֹה (wie auch 1 Chron. 22, 9) darauf bezogen, dass in Salomon's Zeit der Friede herrschte (1. Kön. 5, 5); יְדִידְיָה heisst er als der Liebling Gottes; er wird aber auch אִיתִיאֵל und בִּן - יָקֶה (Prov. 30, 1) genannt, weil Gott mit ihm war (אתי אל) und weil alle Könige des Ostens und Westens ihm unterthan waren (יקהה), und selbst בן wird als Personenname erklärt, er hiess so als Erbauer des Tempels (בנה). Die Hagada bezieht ebenfalls die vier Namen Prov. 30, 1 so wie למואל (ibid. 31, 1) auf Salomon, obschon aber die verschiedenen Stellen (Schemoth R. s. 6; M. Tanchuma zu Exod. 14, 1; M. Kohelet 1, 1; M. Schirhaschirim 1, 1; Jalkut und Raschi zu Prov. Cap. 30 und 31, Synhed. 21 b) kleine Variationen darbieten, darin stimmen alle überein, dass die Deutung der Namen im tadelnden Sinne geschieht. Es wird gesagt: Salomon, Jedidjah und Koheleth sind die eigentlichen, authentischen Namen (עִיקר אורתנטייא), die übrigen sind Beinamen späteren Ursprunges, die aber der Deutung bedürfen: אגור בן יקה heisst Salomon, weil er die Worte der Thora gesammelt hatte und davon erfüllt war, sie aber dann ausspie, Widerwillen dagegen empfand (אגר — הקיא). Im M. Tanchuma sowie Schemoth R. zu Ex. 14, 1 heisst es: Sa-

lomon wollte die göttliche und die menschliche Weisheit verbinden, d. h. beide auf gleichen Rang stellen (שאגר את התורה ואת החכמה)[24]. Zugleich wird die Stelle Koheleth 2, 12 darauf bezogen, dass Salomon später das Unerforschliche der göttlichen Weisheit eingesehen. איתיאל und אכל wird Salomon genannt, weil er gesagt, bei mir ist die Macht (אתי אל), ich kann Alles thun. „Ich kann" (אוכל) — mit diesem Worte überhob sich Salomon der Deut. 17, 7 ausgesprochenen Warnung; er sprach: es steht geschrieben (ibid.) לא יַרְבֶּה, ich aber sage: אַרְבֶּה, denn ich, der weise König, brauche Verbot und Warnung nicht zu beachten. Salomon war ein *Σίσυφος*, überweise und übermüthig und glaubte sich über die Weisheit der Thora erheben zu können. Das kleine Jod in יַרְבֶּה[25]), heisst es an einer anderen Stelle (T. jerus. Synh. II, 6. M. Schirhaschirim 5, 9. Wajikra R. s. 19), ward sein Ankläger vor Gott (יוד שבירבה קטרגו). So wird auch der Name למואל (Prov. 31, 1) auf Salomon bezogen, der sich gegen Gottes Gebot (למו אל) auflehnte, und die darauf folgenden Verse enthalten die Strafreden seiner Mutter, mit welchen sie ihm seinen Hang zum Wohlleben vorwarf (Synh. 70b, Wajikra R. s. 12. Jalkut Jerem. §. 321). An diesen Vorwurf erinnert es auch, wenn (Pesikta d. R. Kahna sect. 6 p. 58 ed. Buber und an anderen dort angeführten Stellen) eine Parallele zwischen der Einfachheit des Königs Hiskiah und des Hofhaltes Salomons gezogen wird, dessen Tafel unerschwinglich hohe Summen kostete. Ebenso ward Hiskiah belobt, weil er das Buch der Heilmittel dem Gebrauch entzog (Pesachim 56a); als Verfasser desselben gilt Salomon, und die Confiscirung hatte nach Raschi z. St. den Zweck, um die Kranken zu veranlassen im Gebete und nicht in Arzneien Hülfe zu suchen, während nach Maimonides nur die magischen Heilmittel nicht angewandt werden sollten (Buxtorf s. v. טלסם; Fabricius Cod. pseudep. V. T. I, 1043. II, 176. 2. Aufl. Sachs Beiträge z. Sprach- und Alterthumsforschung I, 69). Aber auch das Buch Koheleth, als dessen Verfasser Salomon gilt, wollte man confisciren, weil einzelne Stellen epikuräische oder ketzerische (מינות) Ansichten aussprechen (Pesikta p. 69 und an vielen anderen Stellen).

Aber ganz besonders tritt Salomon's Bild in den Schatten gegenüber der Verherrlichung seines Vaters. Es ist keine Frage, dass der kriegerische David in weitaus höherem Ansehen steht als der friedliebende Salomon, dessen durch Ehebündnisse besiegelten Friedensbündnisse mit Ausländern ausländischen Culten Eingang verschafften, dessen kosmopolitische Neigungen (ses amours cosmopolites wie Munk — Palestine p. 296 — sich ausdrückt) vom reinen Gottesdienste zur Abgötterei führten. Die grosse Verehrung David's zeigt sich insbesondere darin, dass er als Held gefeiert wird — nicht wegen seiner Siege über Philister, Edomiter und Ammoniter, sondern als gewaltiger Held im Kampfe der Thora — מלחמתה של תורה. Das Heraklitische *πάντα ῥεῖ*, des „ewige Sichvertauschen in der Weltzeit Spiel", das auch der hagadischen Anschauung insofern zu

Grunde liegt, als sie Alles wie in Einem ewigen Flusse begriffen auffasst — diese Anschauung bringt es mit sich, dass die schriftliche wie die mündliche Lehre als ewige Ströme der Urzeit betrachtet werden, und dass alle biblischen Heroen zugleich grosse Schriftgelehrte und Gesetzeskundige sind — eine Erscheinung wie sie ähnlich in der Literatur der Inder vorkommt (Duncker, Gesch. d. Alterthums 2. Aufl. II, 34, 72, 91. 3. Aufl. II, 44, 129) — und also auch David. In der talmudischen Darstellung verwandelt sich der kriegerische König in einen Oberrabbiner von Israel; die Gibborim in seiner Umgebung (2. Sam. 23, 8) sind Gesetzesstreiter, Ritter der Casuistik; ihr Schwert ist die Dialektik, und das Feld der Halacha ist ihr Schlachtfeld. So wird (Synhedr. 53 b) das auf David bezügliche איש מלחמה 1 Sam. 16, 18 darauf bezogen, dass er sehr erfahren war im Kampfe der Thora (מלחמה של תורה)[26] und so werden alle weiteren rühmlichen Epitheta im Sinne halachischer Gelehrsamkeit gedeutet. Der 2 Sam. 21, 19 erwähnte אֶלְחָנָן בֶּן־יַעְרֵי אֹרְגִים aus Bethlehem, der den Goliath erschlug, ist David, der also genannt wird als der von Gott begnadete, und weil er früher in Feldern und Wäldern (יער) lebte, ארגים bezieht sich auf das durch ihn entstandene Gewebe des Tempelvorhangs oder auch (im Sinne von מסכת) auf das halachische Gewebe, wozu er den Einschlag und zugleich den Ausschlag gab (M. Ruth s. 2. Jalkut Sam. §. 156). Ebenso werden die Namen תַּחְכְּמֹנִי, עֲדִינוֹ (2 Sam. 23, 8) als Apposition auf das vorgehende דוד bezogen, als Bezeichnung seines Benehmens im Lehrhause (Moed Katan 16 b). Die auf Benajahu bezüglichen Ausdrücke 2 Sam. 23, 20 bezeichnen dessen hohen Rang als Schriftgelehrter und als Oberhaupt des Synedrium, welches letztere כְּרֵתִי וּפְלֵתִי genannt wird mit Bezug auf die wunderbare Schärfe (פלא, כרת) ihrer halachischen Decisionen (Berachoth 4 a, 18 a). Auch bei der That der drei Helden (2 Sam. 23, 13 ff.) handelte es sich eigentlich um eine halachische Streitfrage (T. jerus. Synh. II, 5. B. Kama 60 a, M. Ruth s. 5). Und so wie der Talmud alle diese Res gestae in seine eigene Anschauungsweise überträgt, so geschieht dasselbe in der Uebersetzung als solcher, im Targum zu Samuel wie zum Buch der Chronik, welche diese Namendeutungen in die Paraphrase aufgenommen, zuweilen mit kleinen Abänderungen, so wenn אֶלְחָנָן בֶּן יָעִיר (1 Chron. 20, 5), der Goliaths Bruder tödtete, auf David bezogen wird, der mitten in der Nacht erwachte (עור) und dann sich erhob, um zu Gott zu beten (חַנֵּן). Durch diese Deutung der verschiedenen Namen als Beinamen Davids wird zugleich der Widerspruch zwischen den verschiedenen Stellen (Gesen. Thes. s. v. עדין, יעיר, אלחנן, Roediger de origine et indole ar. int. p. 19 N.) auf sehr einfache Weise gelöst.

Es kommt der Hagada nie in den Sinn, David's Kriegsthaten zu verherrlichen; der Krieg war überhaupt mehr Joab's Sache, wie das mit Bezug auf 2 Sam. 8, 15. 16 auch besonders hervorgehoben

wird (Synh. 39 a). Die Kämpfe mit den Edumäern und Philistäern beschäftigten David weit weniger als der Krieg der Thora und die vielfach wiederkehrenden halachischen Discussionen mit seiner talmudisch geschulten Umgebung. Den Joab tadelt er wegen einer falschen Lesart im Pentateuch, mit Abigail hat er eine halachische Controverse, ebenso mit seinem Freunde Husai (B. Bathra 21 a, Megilla 14 b, Synh. 107 a) und mit Anderen. Der Vers Ps. 57, 9 wird im jerus. Talmud (Berachoth I, 1. ähnlich T. bab. 4 a) darauf bezogen, dass David mit den Klängen der Harfe (nach R. Levi's Ansicht eine Art Aeolsharfe, die der Mitternachtswind erklingen machte) seine Genossen zum Studium der Thora weckte. So beschäftigte sich David zeitlebens mit der Erforschung der Thora, und noch am letzten Lebenstage hielt er durch unausgesetztes Thorastudium den Todesengel fern, der ihm nur durch List beikommen konnte (Sabbath 30 a, M. Ruth sect. 3). In derselben Stelle wird auch erzählt, Gott habe zu David gesagt: Ein Tag, den du mit dem Studium der Thora verbringst, ist mir lieber als die Tausend Opfer, die dein Sohn Salomon mir darbringen wird.

Von alle Diesem ist bei Salomon nicht die Rede. Der grosse Abstand zwischen ihm und David zeigt sich vielmehr unmittelbar nach des Letzteren Tode in eclatanter Weise. An die vor ihm erschienenen Mitglieder des Synedriums richtet er einige auf den Trauerfall bezügliche casuistische Fragen. „Aber steht denn das nicht in der Mischnah?" (ולאו מתניתא היא) fragen die Weisen wiederholt und citiren in der That die eine und die andere Mischnah aus dem Tractat Sabbath (M. Ruth l. c. ähnlich Sabbath l. c.).

Cum tacent loquuntur. Dass — im Gegensatz zu David nicht nur, sondern auch zu Hiskia und vielen anderen Personen — nirgends von Salomon's halachischem Wissen die Rede ist, ist der sprechendste Beweis dafür, dass er k e i n Object der Verherrlichung war.

Allerdings wird als Interpretation der Stellen im B. Koheleth, in denen von Salomon's ehemaliger Macht und Grösse die Rede ist (2, 4 ff.), im Targum, Midrasch Koheleth und Jalkut z. St. erzählt, dass ihm die Geister dienstbar waren (ברוחות היה משתמש, ähnlich فسخّرنا له الريح Sur. 38, 35), und dass sie auf Salomon's Geheiss aus fernen Landen — im Jalkut אפריקי, im Targum und Midrasch Indien (הנדקי) — Gewürzpflanzen herbeibrachten; dass männliche und weibliche Dämonen (שִׁדָּה וְשִׁדּוֹת Koh. 2, 8 — شد مطيع خاتمش ديو وپرى heisst es von Salomon im Eingang zum Pend-Nameh) kalte und warme Bäder errichten mussten, allein es verhält sich mit Diesem und Aehnlichem wie mit der gleichzeitigen Deutung auf das was Salomon für das Studium der Thora geleistet — es ist die Erläuterung zu dem vorhergehenden: Ich Koheleth war vordem König über Israel in Jerusalem — ich w a r es einst. Es ist die

Auffassung sub specie vanitatis, die Illustration zu הֲבֵל הֲבָלִים הַכֹּל הָבֶל. Die Form der Vergangenheit dient, nach einer Bemerkung Bopp's (vgl. Gramm. II, § 537, p. 417 2. Aufl.), zuweilen dazu, um die Verneinung auszudrücken, um zu sagen, dass Etwas nicht ist, wie in dem Satze „Besen, Besen — seid's gewesen“ [27]). Ganz in derselben Weise wird in dieser Interpretation das Praeteritum im B. Koheleth als ein „Fuimus Troes“, als Negation der Gegenwart aufgefasst. Das עשיתי, כנסתי, קניתי, הייתי soll nicht sowohl besagen, dass Salomon einst Macht und Herrschaft besass, als vielmehr, dass er sie verloren. In der That wird (Midr. Kohel. 1, 12. M. Schirhaschirim 1, 1) mit jener epigrammatischen Schärfe, für deren Ausdruck sich das Aramäische ganz besonders eignet, zu dem Vers אֲנִי קֹהֶלֶת הָיִיתִי מֶלֶךְ die erläuternde Bemerkung gemacht: ברם כען לית אנא oder הוינא כד הוינא וכדו לית אנא (שוי) מידי. Zugleich wird erzählt, wie die Herrschaft Salomon's stufenweise abgenommen habe. Anfangs herrschte er über die ganze Welt, dann nur noch über Israel, dann nur noch über Jerusalem, zuletzt erstreckte sich seine Herrschaft nur noch über sein Bett, wie es heisst (Hohes Lied 3, 7) הִנֵּה מִטָּתוֹ שֶׁלִּשְׁלֹמֹה — wobei allerdings die aramaisirende Hervorhebung des Pronomen possessivum gewissermassen die Annahme rechtfertigt, dass das sein einziger Besitz gewesen sei. Aber auch diese Herrschaft über das Bett war keine unbeschränkte, da er stets Furcht vor den Dämonen empfand. Wenn nun auch nach Einer Meinung (M. Schirhasch. l. c. Synhedr. 20 b) diese Erniedrigung nur eine vorübergehende war, so erreichte Salomon's Macht doch nie mehr die frühere Höhe.

An den Vers אני קהלת הייתי מלך knüpft denn auch die chaldäische Paraphrase die Erzählung von Salomon's Ueberhebung und Nichtachtung der göttlichen Gebote und wie, um ihn zu bestrafen, Aschmedai der König der Schedim entsandt wurde, um ihn vom Throne zu stürzen, und wie Salomon überall umherirrte mit der ewigen Klage: Ich Koheleth, vordem Salomon genannt, ich war König über Israel.

Die Erzählung von Salomon's einstiger Macht über die Dämonen soll also nur dazu dienen, den Sturz von der früheren Höhe umsomehr zu veranschaulichen. Die spätere Periode in Salomon's Leben verhält sich zur früheren ähnlich wie sich die monotone, bleierne, lebensmüde Prosa des „Alles schon dagewesen“ im Buch Koheleth zur jugendlich blühenden lebensvollen Poesie des Hohenliedes verhält. „Das Schirhaschirim“, sagt R. Jonathan (Midr. Schirhaschirim 1, 1) „verfasste Salomon in seiner Jugend, später das Buch der Sprüche, zuletzt Koheleth; denn das liegt in der Natur der Dinge: so lange der Mensch jung ist, singt er; wird er älter, sagt er Weisheitssprüche; ist er ein Greis, findet er Alles eitel (אומר דברי הבלים). Das Buch Koheleth wurde also damals geschrieben, als Salomon nicht mehr Jedidjah, der Liebling Gottes war. Er war auch nicht mehr Salomon, da der innere Friede wie

der nach aussen von ihm gewichen war, und er in der That die Dämonen fürchtete, dieselben Dämonen, die früher ihm dienstbar waren. Mit der Aenderung des Geschickes ändert sich auch der Name, und so heisst Salomon jetzt Koheleth. Und wenn dieser Koheleth — ci-devant Salomon — nur an Einer Stelle (12, 1—8) sich zu einer Art schwungvoller Poesie erhebt, da wo er die Bilder des hinfälligen Alters und des Todes ausmalt, bei denen er gerne verweilt, so erinnert das unwillkürlich an Kaiser Carl V., der im Kloster von St. Just seine eigene Leichenfeier abhalten lässt. Nur tritt hier noch Eins hinzu: Das Klagende „Ich war — ich hatte“ ist zugleich Selbstanklage. Jedenfalls gibt sich die belebende und verknüpfende Tendenz der Hagada auch darin kund, dass sie Salomon's Buch und Salomon's Leben in gegenseitige Beziehung bringt, so dass das eine durch das andere ergänzt und erklärt wird, wie denn im Folgenden noch andere Stellen vorkommen werden, in denen der eine und der andere Vers aus Koheleth auf Einzelheiten in Salomon's späteren Lebensschicksalen bezogen wird.

Die ehemalige Herrschaft Salomon's über die Dämonen wird an anderen Stellen (Schemoth R. s. 52. Bamidbar R. s. 14. Jalkut Kön. § 182. M. Schirhaschirim 1, 1) mit dem Tempelbau in Verbindung gebracht. „Alles half dem Könige beim Bau des heiligen Hauses, auch die Geister, auch die Dämonen“. An zwei Stellen (Bamidbar R. s. 14 und M. Schirhaschirim 1, 1) heisst es, dass auch die Engel beim Bau mitgeholfen; zugleich wird es besonders hervorgehoben, dass es nicht ein Haus Salomon's, dass es vielmehr das Haus Gottes war, zu dessen Errichtung Engel und Dämonen mitwirkten. Wie immer wird dieses Zustandekommen des Baues durch überirdische Kräfte aus den Worten der Bibel gedeutet; ein Mal aus der Stelle (1 Kön. 8, 13) בָּנֹה בָנִיתִי בֵּית זְבוּל לָךְ, die besagen soll, dass es ein von Anderen errichtetes Gebäude war, ferner weil es heisst וְהַבַּיִת בְּהִבָּנֹתוֹ (ibid. 7, 7); an diese mediale Form wird die Deutung geknüpft: das Haus baute sich wie von selbst auf; von stillschaffenden Geisterhänden errichtet, wuchs es wie aus eigner Kraft empor; die Steine fügten sich von selbst aneinander — letzteres mit Bezug auf das folgende אֶבֶן שְׁלֵמָה מַסָּע נִבְנָה. Ganz ähnlich sagt Josephus (Antt. 8, 3, 2) — nur mehr in seiner vermittelnden Weise, mit der er z. B. auch den Durchgang durch's rothe Meer darstellt (Antt. 2, 16, 5) — von dem Eindrucke, den der Tempelbau (*ἐκ λίθων ἀκροτίμων* wie auch die LXX אֶבֶן שְׁלֵמָה übersetzen) auf den Beschauer machte: *ὡς ἑκούσιον τὴν ἁρμονίαν αὐτῆς δοκεῖν μᾶλλον ἢ τὴν τῶν ἐργαλείων ἀνάγκην.*

Zu diesen Stellen über den Bau des Tempels gehört denn auch die talmudische Erzählung (Gittin 68 ff.) von Salomon, Aschmedai und dem Schamir. Diese Sage, in der Salomon eine verhältnissmässig untergeordnete Rolle spielt, bezweckt nichts weniger als dessen Verherrlichung; sie erzählt Salomon's Herabstürzen von seiner Macht, und die Pointe liegt im Schlusse, woselbst gesagt wird, dass

Salomon, selbst nachdem er durch die Hülfe des Synedrium seinen Thron wieder erlangt hatte, doch stets vor Aschmedai und den Dämonen überhaupt ein Grauen empfunden.

Letztere Sage ist — ganz oder theilweise — schon vielfach besprochen worden. Die verschiedenen — nicht ganz übereinstimmenden — talmudischen Stellen, in denen der Schamir vorkommt, werden von Buxtorf und Levy (s. v. שמיר) angeführt. Bochart (ed. Lond. II, 343 und 842 ff.) gibt ausser der Vergleichung mit σμίρις, σμύρις (das Schwankende dieser Formen betrachtet Benfey — Wurzellex. I, 534 — als einen Beweis für den semitischen Ursprung des griechischen Wortes) noch sachliche Parallelen aus orientalischen, classischen und mittelalterlichen Autoren, die von S. Cassel in seinem „Schamir" (Denkschrift d. kgl. Akad. d. Wissensch. in Erfurt 1854) noch vielfach vermehrt werden. Grimm (D. Mythol. 2. Aufl. p. 925) erwähnt gelegentlich der Springwurzel auch den Schamir, ebenso A. Kuhn (Herabholung des Feuers p. 216). Aschmedai wird von Kohut (Abhdlg. f. d. Kunde d. Morgenl. Bd. IV, No. 3, p. 72 ff.) besprochen. — Allein die in dieser Sage figurirenden Repräsentanten der drei Naturreiche — denn der שמיר gehört sowohl dem Pflanzen- als dem Mineralreiche an — wie auch Aschmedai, der dem übernatürlichen Reiche angehört, und wie nicht minder Salomon, der Beherrscher all dieser Reiche — sie alle kommen noch in so vielen anderen Sagenkreisen vor, dass sich wohl noch manche neue Gesichtspunkte auffinden lassen.

Der biblische שמיר hat eine ähnliche Metamorphose erfahren, wie sie sonst bei biblischen Personen vorkommt. Er hat sich in einen Stein mit wunderbaren Kräften verwandelt, der, zugleich mit neun anderen Wunderdingen, nachträglich, nach dem Schluss der Schöpfung erschaffen wurde (Bochart I, 193, woselbst statt Pesachim 154 zu lesen ist f. 54); vielleicht, dass hierbei der Anklang an שָׁמוּר massgebend war [28]). Die Vorstellung, dass der Schamir ein Wurm sei, findet sich, wie Cassel nachweist, nicht im Talmud, sondern erst in späteren Schriften. Dieser Vorstellung lag wahrscheinlich die irrige Auffassung des Wortes בריה als Geschöpf, d. h. als Wurm zu Grunde (Levy W. B. II, 496), während dasselbe nur ein Geschaffenes überhaupt bezeichnen soll. Auch Raschi (Gittin 68 a) erklärt שמיר mit בריה und bei seiner gewöhnlichen Präcision hätte er gewiss תולעת gebraucht, wenn darunter ein Wurm zu verstehen wäre. Als Wurm, mit der Benennung Thumare, kommt der Schamir übrigens auch in der von Grimm (D. Mythol. l. c.) angeführten Stelle der Gesta Romanorum vor. Grässe (Gesta Rom. 2, 283) führt als Quelle derselben Gervasius von Tilbury an, der den Wurm Tamir nenne. Beide haben aber — wie Liebrecht in seiner Ausgabe des Gervasius (p. 158) nachweist — die Kunde von diesem Wurm aus der Historia Scholastica des Peter Comestor (Hist. libri III regum c. 8. p. 357 ed. Venet. 1729) geschöpft [29]).

Cassel (Schamir p. 73 u. 77) hebt es, mit Bezug auf eine

Stelle in Grimm's Mythologie (p. 1167), besonders hervor, dass in den nichtjüdischen Schriften einem Kraut die Eigenschaft zugeschrieben wird, Steine zu sprengen, während in den jüdischen Schriften nicht ein Kraut, sondern ein Stein diese Eigenschaft besitzt. Das ist aber ein Irrthum, denn auch in den jüdischen Büchern wird eine Pflanze als eine Art Springwurzel erwähnt. Es wird nämlich erzählt (Wajikra R. sect. 22; Midrasch zu Koheleth 5, 6. Jalkut Kohel. § 972): R. Simon war ein עסקן (עסקן בדברים), d. h., wie es der Commentar erklärt, er beobachtete die Vorgänge in der Natur und machte gelegentlich Experimente (עסקן kommt so auch Jalkut Job § 526 vor). Nun besass R. Simon einen grossen Garten (פרדס); eines Tages sah er wie ein דוכיפת auf einem hohen Baume dieses Gartens sich ein Nest baute. Da sagte R. Simon: Was hat dieser unreine Vogel (עופא מסאבא) in meinem Pardes zu thun? Sprach's und zerstörte das Nest. Da baute es der Duchifath wieder auf. Was that nun R. Simon? Er ging, nahm ein Brett, legte dasselbe auf das Nest und nagelte es fest. Was that aber der Duchifath? Er ging, brachte ein Kraut (חד עשבא, ein gewisses Kraut) und legte es auf den Nagel, der alsbald verbrannte (oder sich auflöste, ושרפה). Da sagte R. Simon: Das Beste ist wohl, ich verberge dieses Kraut, damit nicht Diebe es kennen lernen und zum Schaden der Menschen Gebrauch davon machen.

In dieser Erzählung, die eine grosse Aehnlichkeit mit der von Aelian (De nat. an. III, 26) erzählten hat, nur mit dem charakteristischen Unterschiede, dass dort der Finder des Krautes dasselbe zu dem Zwecke behält, um sich fremde Schätze (*μηδὲν οἱ προσήκοντας θησαυρούς*) anzueignen — ist nicht von einem Stein, sondern von einer Pflanze die Rede, in deren Besitz der דוכיפת ist. Unter letzterem ist nun gewiss nicht der Auerhahn zu verstehen, wie man gewöhnlich die talmudische Auffassung von דוכיפת erklärt (Ges. Thes. s. v., Buxtorf und Levy s. v. נגר). Der Auerhahn pflegt sein Nest nicht in Gärten zu bauen, und ist auch kein unreiner Vogel — es ist vielmehr — in Uebereinstimmung mit anderen Sagen und mit den anderen Uebersetzungen des biblischen דוכיפת — der Wiedehopf gemeint. עופא מסאבא bedeutet vielleicht nicht einen unreinen, sondern einen unreinlichen Vogel, ein epitheton ornans, das in vielen Benennungen des Wiedehopfes vorkommt — Gallus lutosus, Coq puant, Dreckkrämer, Dreckhahn, holl. Stronthaan und Slykhaan (Nemnich Kathol. s. v., Naumann Naturgeschichte der Vögel Deutschland's V, 437), wie auch die Franzosen sagen: sale comme une huppe (Littré s. v. Huppe) [30]).

Noch deutlicher zeigt sich diese Bedeutung von דוכיפת in einer Talmudstelle, in welcher es sich um eine genaue halachische Definition des Wortes handelt (Chullin 63a, Bochart II, 346, Buxtorf s. v. נגר p. 1301). דוכיפת wird hier mit dem Ausdruck שהודו כפות — dessen Zier (Krone) eine doppelte ist — näher be-

stimmt — mit dem Zusatze, das sei auch der Vogel, der den Schamir für den Tempel herbeigebracht habe. Raschi z. St., den auch Buxtorf anführt, erklärt דוכיפת mit פואון שלבייא, Poon (das altfr. neben paon vorkommt) selvie, pavo silvae, was also der Benennung des Auerhahns Pavo silvestris, wilder Pfau u. s. w. (Nemnich Kath. s. v. Tetrao urogallus, Naumann VI, 278) entspricht. Allein in dem, theilweise von Bochart (p. 344) angeführten, Commentar zur betreffenden Stelle des Pentateuch (Lev. 11, 19. Deut. 14, 18) erklärt Raschi דוכיפת dahin, es sei darunter der תרנגול הבר zu verstehen, der einen doppelten Kopfschmuck (כרבלתא) habe und הרופא genannt werde. Hier ist allem Anschein nach der Wiedehopf gemeint. Dieses הרופא, das sich in einer Raschihandschrift der Münchener Hof- und Staatsbibliothek (Cod. h. 5) so wie in allen, auch den besten, gedruckten Ausgaben findet (nur eine Wiener Pentateuchausgabe v. J. 1814 hat dafür הופא, hupa — eine Lesart, die übrigens auch Conr. Gessner De avium natura ed. 1604 p. 476 vorschlägt), ist wahrscheinlich das altfranzösische Herupé, das bei Nicot und Burguy s. v. mit Horrens, qui a les cheveux hérissés erklärt wird, neufr. ahuri, von hure. Unter letzterem Worte führt Diez (W. B. 1. A. p. 666) nach Frisch und Stalder die Wörter Hürru, Eule und Huwel, Ohreule an, letzteres auch ein Mensch mit struppigem Haar, mit Hinblick auf das rauhe Gefieder ihres Kopfes. Aehnlich könnte auch הרופא, Herupé, eine der vielen volksthümlichen Benennungen des Wiedehopfes, von seinem Federbusch hergenommen, gewesen sein. Wie dem nun aber auch sei — die Erklärung des Duchifath mit „dessen Zierde eine doppelte ist" bezieht sich jedenfalls auf den Wiedehopf, dessen hervorstechendes Merkmal der aus zwei Reihen aufrichtbarer Federn bestehende Federbusch ist, den er auf dem Kopfe trägt. Da es hier nur darauf ankam, zwischen dem Gegenstand und der Definition einen lautlichen Anklang, gewissermassen als vox memorialis, zu finden, so kann כפות auch „befestigt, angebunden" bedeuten, was nämlich diese Krone von anderen unterscheidet; die Lesart des Aruch כפוף würde dem Crista plicatilis bei Plinius (X, 44) entsprechen. Die Hauptsache bleibt immer die Krone, die das Hauptmerkmal des Wiedehopfes ist. Von diesem Hauptmerkmale hat frz. „Huppe" die Bedeutung Haube angenommen (Diez W. B. s. v. Upupa) und heisst die Haubenlerche alouette huppée, vielleicht auch dass das „Hopf" in Wiedehopf Haube bedeutet, wie nach Frisch (I, 466a) das Hopf in „Gugelhopf" [31]) und wie ähnlich — nach C. Gessner's Vermuthung (l. c. p. 775) — der Wiedehopf bei den Sicilianern Cristella heisst. Diese Kopfzierde ist es, die als Helmbusch gedacht — Facies armata videtur heisst es in der von Bochart angeführten Stelle Ovids (Met. V, 672) — dem Wiedehopf den Namen *κορυθαίολος* erwarb, wie sie auch bei der Sage von Tereus mit in Betracht kam (Preller, Griech. Mythol. II, 140). Eine indische Sage bei Aelian (De nat. an. XVI, 5) erzählt von einem in einen Wiedehopf verwandelten

Königssohn, dem zur Erinnerung an und zum Lohn für seine Pietät dieser *λόφος* von den Göttern verliehen ward. Dieser Krone verdankt es wohl auch der Wiedehopf, dass er in den „Vögeln" des Aristophanes eine so hervorragende Rolle spielt, so wie dass er in Ferîdeddîn ʿAṭṭâr's Manṭiḳ Uṭṭair zum Führer der Vögel gewählt wird. Allerdings ist hierbei wohl auch auf die Verwandtschaft zwischen هدهد und هدى Rücksicht genommen, wie auch beide Wörter — gewiss nicht zufällig — neben einander vorkommen (مرحبا اى هدهد هادى شده vs. ٥٩٣) und wie auch bei Damîrî und in Freytags Arabb. Provv. (I, 697 No. 128) هدهد und هدى in Verbindung gebracht werden; andererseits ist dabei die ehrenvolle Rolle des Hudhud bei König Salomon berücksichtigt, auf welchen letzteren sich ja auch der Ausdruck منطق الطير (Sur. 27, 16, Ḥâfiẓ ed. Brockhaus I, p. 173 vs. 7) bezieht, jedenfalls aber wird diese Krone (افسر, تاج) des Hudhud mehrfach (vs. ٩٦٥, ٥٩٥) als dessen Ehrenauszeichnung hervorgehoben. Auch in Moḳaddesi's كشف الاسرار عن حكم الطيور والازهار (Garcin de Tassy, Les oiseaux et les fleurs p. ٨٩) rühmt sich der Wiedehopf dieser Krone (تاج), die ihm von Salomon als Ehrenzeichen verliehen worden, und auch sonst wird in Naturschilderungen diese Krone (تاج) des Wiedehopfes hervorgehoben [32]) (Z. D. M. G. IV, 59; IX, 596; XXV, 245).

So wird denn also auch in der talmudischen Definition des דוכיפת diese seine Hauptzierde hervorgehoben. Denn allerdings findet sich ein ähnlicher Kopfschmuck auch bei anderen Vögeln, aber der Wiedehopf trägt die Krone der Kronen, und so wird denn auch der Schilderung des Wiedehopfes bei A. E. Brehm (Das Leben der Vögel S. 105) das Motto vorangestellt:

> Wiedehopf, Wiedehopf!
> Welcher Schmuck an deinem Kopf!
> Keiner, der die Federn sträubt,
> Ist so schön wie du gehäubt!

Wie nun in dieser Talmudstelle vom דוכיפת gesagt wird, er habe den Schamir herbeigebracht, so wird in einer anderen Stelle (Gittin 68 b) der תרנגול ברא als der Vogel bezeichnet, in dessen Besitz der Schamir war. Es ist nun sehr wahrscheinlich, dass auch unter diesem Tarnegol bara der Wiedehopf zu verstehen sei, und nicht — wie insgemein angenommen wird — der Auerhahn. Zunächst ist zwischen einem hagadischen und einem halachischen Tarnegol bara zu unterscheiden. Der erstere ist es, der mit den Füssen die Erde, mit dem Kopf den Himmel berührend, Gottes Lob singt (Bochart II, 113, 116, 239 Buxtorf und Levy s. v. תרנגול).

Bochart vergleicht diesen mit dem himmlischen Hahn der Araber, auf dessen Ruf die irdischen Hähne krähend antworten — eine Vorstellung, die noch heute in der Ukraine fortlebt (Ausland 1871 No. 9 p. 209) und die, wie es scheint, auch dem „Bis der himmlische Hahn kräht" bei Vernaleken (Mythen und Bräuche des Volkes in Oesterreich p. 273) zu Grunde liegt. Aehnliches findet sich übrigens auch in jüdischen Schriften. So heisst es in dem kabbalistischen מדרש הנעלם (ed. Amsterd. p. 14): Um Mitternacht, wenn der Heilige — gelobt sei er — in den גן עדן geht, entspringt ein Funke aus den Schwingungen der Chajoth (Ez. c. 10) und berührt die Flügel des Hahnes, der dann furchterfüllt die Flügel aneinander schlägt und kräht, um die Menschen zum Gebet zu wecken. In einer bei Buxtorf (Synagoge jud. ed. 1643 p. 164) angeführten Stelle heisst es, dass die Hähne, nachdem sie den himmlischen Ruf zur Oeffnung des Himmelsthores gehört, zu krähen anfangen. Alles das steht vielleicht in Zusammenhang mit der von Plinius (X, 24) hervorgehobenen Eigenthümlichkeit des Hahnes, dass er unter allen Vögeln der einzige sei, der öfter gen Himmel schaue.

Dieser hagadische Tarnegol bara ist nicht sowohl der Auerhahn, als vielmehr der Urhahn, das Urbild des irdischen Hahnes. Der irdische Hahn ist in der That der „Lichtbote", wie er in einem so überschriebenen Gedichte Fr. Rückert's genannt wird, und wie auch Pausanias (V, 25) erwähnt, der Hahn, als der Verkünder des anbrechenden Tages, sei dem Apollo geweiht. Wohl desshalb ward auch Apollo mit einem Hahne auf der Hand abgebildet (Plutarch de Pyth. Orac. c. 12 p. 400). Auch auf den Abraxasgemmen der Gnostiker figurirt der Hahn häufig als Symbol der Sonne, als Sonnenvogel (Montfaucon Ant. expl. II, 358). Der merkwürdigen Eigenschaft Verkünder des Tages zu sein verdankt der Hahn die Benennung als *κήρυξ*, *μουσόμαντις* und *ἡμερόφωνος* bei den Griechen (Aeschyl. fragm. 52. Aristoph. Av. 276. Eccl. 30. Steph. Thes. s. v.) so wie die vielen mit ابو beginnenden Kunje bei den Arabern. Auch Plinius (X, 24) spricht in poetischer Weise von diesen Vigiles nocturni quos excitandis in opera mortalibus rumpendoque somno Natura genuit. . . . Norunt sidera . . . ad curas laboremque revocant . . . diemque venientem nunciant cantu. Glycas (Annal. p. 90 ed. Bonn) erwähnt die verschiedenen Erklärungen dieser Eigenthümlichkeit (auch die von Cicero de Divin. 2, 26 bei Bochart II, 124) sowie die Vergleichung des Hahnes als Sonnenvogels mit der Lotuspflanze, indem er die kommende Sonne mit Gesang begrüsst, schliesst aber mit den Worten, das Wahre sei, dass Gott in seiner vorsehenden Weisheit es so geordnet, und dass auf sein Geheiss der Hahn uns zur Arbeit wie zum Gebete wecke. Derselbe Gedanke lag auch wohl zu Grunde, wenn das שֶׂכְוִי in Hiob (38, 36) auf den Hahn als Verkünder und Herold des Tages bezogen ward. Unter den Naturschilderungen des B. Hiob, die die Weisheit und Macht Gottes darstellen, durfte der Hahn nicht fehlen.

Das Ora et labora, das uns der Hahn zuruft, war aber auch der Grund, dass die erste Benediction im Morgengebet den Schöpfer preist, der dem Hahne — שכוי nach dem poetisch biblischen Ausdruck, nicht תרנגול — die Einsicht verliehen, um zwischen Tag und Nacht zu unterscheiden (Berachoth 60 b; Bochart II, 115), und zwar ist es nicht sowohl das Labora als das Ora das hier berücksichtigt wird[83]). Aehnlich wie der Parôdars des Avesta — mit welchem Fleischer (Z. D. M. G. VIII, 512 N.) den himmlischen Hahn der Araber vergleicht — die Menschen aus dem Schlaf wecket und sie zur Vertreibung der Daevas auffordert (Spiegel in der von Fleischer l. c. angeführten Stelle), so vertreibt der Ruf des תרנגול die Dämonen der Nacht (Ber. R. s. 36 Bochart II, 120), wie der Hahnenruf auch das Zeichen zum Beginn des Gottesdienstes im Tempel war (Jomah 20 b, Bochart l. c.). Der Hahn weckt die Menschen zum Gebet. So werden in Ġazzâlî's يا ايها الولد (ed. Hammer-Purgstall p. ١٢) dreierlei Stimmen erwähnt, die Gott wohlgefällig sind: die der Koranleser, die der Frühbeter und die des Hahnes, und ebenso wird (p. ١٣) der frühe Hahn dem schlafliebenden Menschen als nachzuahmendes Muster vorgeführt. Bei Moḳaddesi (l. c. p. ٩٨) rühmt sich der Hahn, dass er durch seinen Ruf und Flügelschlag die Menschen zum Gebete wecke. In Zamaḫšari's Deutung des منطق الطير (Kaššâf II, ١٥١٩ zu Sur. 27, 16) lautet der Ruf des Hahn's اذكروا الله يا غافلون. In der 21. Abhandlung der lauteren Brüder (تحفة اخوان الصفاء ed. Calcutta 1812 p. ١٢٢) wird der Hahn als Muezzin (المؤذن) geschildert; er weiss die Zeiten des Gebetes, und in der Frühe ruft er den Menschen zu: Wie lange wollt ihr noch schlafen? اذكروا الله ايها الجيران (p. ١٢٥). Das „Gallus“, womit auch die Vulgata das שֶׂכְוִי in Hiob wiedergibt, wird von Gregor d. Gr. (Moralia in Job c. 38, I, 959 ed. 1705) allegorisch auf die Praedicatores bezogen, die, gleich dem Hahn, der die Stimme der Ermahnung ertönen lässt, die Menschen (quasi cantando) aus dem Schlummer der Trägheit und aus der Nacht der Sünde erwecken sollen, und auch in der poetischen Schilderung von den Wirkungen des Hahnenrufes im Hexaëmeron des Ambrosius (V, 24 § 88, I, 120 ed. Maur.) wird es hervorgehoben, dass der Fromme, wenn er den Hahn krähen hört, von seinem Lager aufsteht um zu beten.

In all diesen Stellen hat der Hahn eine viel höhere Mission als in der Stelle bei Plinius. Aber der irdische Hahn ist doch eigentlich nur ein schwaches Abbild des תרנגול ברא, des himmlischen Hahns bei Juden und Arabern. Der himmlische Hahn ist es, der den irdischen Hähnen das Signal gibt ihren Ruf hören zu

lassen, er ist der Urheber aller Lobpreisung Gottes, wie er auch selbst Gottes Lob singt, er ist das verkörperte Ideal eines Hahnes, er ist der Urhahn; und wenn der *Ἀλέκτωρ* seinen Namen von der Eigenschaft des Wachens und Weckens hat, so ist der תרנגול ברא die personificirte Alectryonität — er ist der eigentliche أبو اليقظان; das ברא soll auch nicht sowohl das Wilde und Waldursprüngliche ausdrücken, als vielmehr die, durch keine zahme Cultur gehemmte, freie Entfaltung aller alektryonischen Eigenschaften.

Das Wort *Ἀλέκτωρ* hat man übrigens auch schon mit *Ἠλέκτωρ*, dem Namen der Sonne, in Verbindung gebracht (Stephan. Thes. s. v.) oder auch davon hergeleitet, weil der Hahn den Aufgang der Sonne verkünde (Perizonius zu Aelian V. H. 4, 26); jedenfalls aber stehen beide in sachlichem Zusammenhang. Wenn die Pythagoräer den weissen Hahn verehrten (Plutarch Qu. Sympos. 4, 5, 2; Aelian V. H. 4, 16), so wird als Grund dafür angegeben, weil er der Sonne heilig sei, und weil er die Zeiten (*τὰς ὥρας*) verkünde (Suidas s. v. *Πυθαγόρας* p. 553 ed. Bernhardy). Wenn statt der Sonne bei Diogenes Laertius (8, 1, 34 ed. Cobet p. 212) und bei Iamblichus (Vita Pythag. 18, 82, p. 36 ed. Westermann) der Monat oder der Mond genannt wird, so ist das wohl mit Bezug auf die blasse Farbe des Mondes, oder seine Eigenschaft als Zeitmesser, oder weil überhaupt für eine sinnig symbolische Naturbetrachtung der Mond sich besser eignet als die Sonne — aber der Grund ist immer: *σημαίνει γὰρ τὰς ὥρας*. In der Stelle des Glycas so wie in der von Kopp (Palaeogr. crit. III § 691) und von Chwolsohn (Ssabier II, 87) aus Proclus angeführten Stelle, begrüsst der Hahn die kommende Sonne gleichsam mit einem Hymnus. In der jüdischen Sage ist es nun der himmlische Hahn, der fortwährend Gottes Lob singt.

Dieser himmlische Hahn ist aber, ähnlich wie der ʿAnḳâ und Sîmurġ (معلوم الاسم ومجهول الجسم) nur dem Namen nach bekannt. Anders verhält es sich mit dem halachischen תרנגול ברא, der ein unreiner Vogel ist (Niddah 50 b) und dessen Blut als Heilmittel dient (Sabb. 78 a); dieser ist allem Anscheine nach der Wiedehopf, der auch *ἀλεκτρυὼν ἄγριος*, *ἀγριοκόρος*, *ἀγριοπετεινός* heisst (Ges. thes. s. v. דוכיפת; Nemnich Kath. s. v. Upupa), und dessen Blut allerdings zu verschiedenen Dingen gut ist (C. Gessner l. c. p. 778 ff.). So ist auch ohne Zweifel der תרנגול ברא, der im 2. Targum zu Esther (1, 3) der Bote an die Königin von Saba ist, entsprechend der arabischen Sage, der Wiedehopf und ebenso der תרנגול ברא, der im Talmud Besitzer des Schamir ist.

Ein fernerer Beweis für die Identität des letzteren mit dem Wiedehopf ist, dass bei Castell-Michaelis sowohl ܬܪܢܓܘܠܐ ܕܒܪܐ als auch ܐܦܘܦܘܣ (Epops) mit Upupa übersetzt und an beiden Orten eine und dieselbe Stelle Bar Bahluls angeführt wird. Merk-

würdiger Weise übersetzt Michaelis in den Supplementis (p. 416 s. v. דוכיפת) das ܬܪܢܓܠܐ ܕܒܪܐ der Peschitoh mit Gallus montanus und bezieht die allegorische Deutung des Ephraem Syrus (I, 276) auf das Balzen des Auerhahns. Allein das Tertium comparationis erscheint sehr gesucht. Ephraem spricht von denen, die beständig bei Nacht die verderblichen Fabeln der Griechen lesen, was dem Balzen des Auerhahns doch ziemlich fern liegt. Hätte Ephraem letzteren im Sinne gehabt, so hätte er wohl darauf hingewiesen, wie die Sinnlichkeit den Menschen ins Verderben stürze, da das Balzen das Einzige ist, wodurch sich der Auerhahn dem Jäger verräth. Ohne Zweifel hatte Ephraem den Wiedehopf und dessen Kopfschmuck vor Augen. Dieser ist insofern ein Symbol ܐܣܟܡܐ jener, die sich mit der Lectüre griechischer Fabeln und Erzählungen beschäftigen, als diese Kenntniss der heidnischen Literatur bloss ein äusserer Schmuck ist, in der That ein Kopfschmuck, keine Zierde des Herzens. Auch der Talmud (T. jer. Sotah IX, 16) erlaubt, dass man seine Tochter Griechisch lernen lasse, weil es als blosser Schmuck תכשיט zu betrachten sei.

Unter dem ܬܪܢܓܠܐ ܕܒܪܐ, womit die Peschitoh דוכיפת übersetzt, ist also der Wiedehopf zu verstehen. Die chaldäischen Uebersetzer, die תרנגול ברא nur vom himmlischen Hahn gebrauchen — als Uebersetzung von שֶׂכְוִי und זִיז — übersetzen דוכיפת mit נגר טורא, Bergbaumeister, Bergspalter, womit der Wiedehopf gemeint ist, von dem das der Talmud erzählt (unrichtig ist die Erklärung Levy's — W. B. s. v. נגר II, 92 — dass man den תרנגול ברא auf einen Berg gesetzt, wodurch dieser Risse bekommen habe). Es verhält sich mit diesem נגר טורא ähnlich wie mit Picus. Bei Plinius (X, 20) ist nicht der Wiedehopf, wie bei Aelian, sondern der Specht Besitzer eines felsenspaltenden Krautes. Nach Hartung (Religion der Römer II, 175) liegt den Wörtern Picus, pica, pinna (picna), πικρός, der Begriff Stossen, Hauen, Hacken zu Grunde; auch Bréal (Hercule et Cacus p. 34 N.) bemerkt, dass Picus und Picumnus von der Wurzel Pic gebildet seien, die auch dem „pingere" zu Grunde liegt, und „spalten" bedeutet. Uebrigens lassen auch die romanischen „piccar, piquer" auf ein ähnliches Wort in der römischen Volkssprache schliessen. An diese Bedeutung von „Pic" knüpft sich nun die Sage vom Picus als Felsenspalter, wie in der That noch jetzt in der französischen Volkssage der Pivert als Besitzer der Springwurzel gilt (Amélie Bosquet, La Normandie romanesque et merveilleuse p. 217), und Aehnliches ist beim נגר טורא der Fall. Uebrigens werden, wie Preller bemerkt (Röm. Mythol. p. 332), der Stänker Wiedehopf und der Stampfer Specht auch sonst verwechselt, und so ist es nicht auffallend, wenn sie auch in dieser Sage abwechselnd vorkommen.

So berühmt der Wiedehopf wegen seiner dem Salomon geleisteten

ienste bei den Arabern geworden ist, — in der Umgestaltung der
:hamirsage bei den Arabern, wie sie von Ḳazwînî (ed. Wüsten-
ld I, ٢١٨) und in Weil's biblischen Legenden (p. 236 ff.) erzählt
ird, kommt der Wiedehopf nicht vor. In dieser Darstellung heisst
:r Stein Sâmûr — was bei der lautlichen und sachlichen Aehnlich-
:it zwischen שמיר und سامور besonders nahe lag. Der Dämon
:isst Ṣaḫr — also derselbe, der mit Bezug auf Sur. 38, 33 auch
)n Beiḍâwî (II, ١٨٧) und im Commentar des Zamaḫśarî (II, ١٢٣٩)
·wähnt wird, von letzterem mit dem Zusatze: وهو الذى دلّ
سليمان على الماس حين أمر ببناء بيت المقدس, was sich jeden-
lls auf die Schamirsage bezieht, wie denn auch die fernere Be-
:ichnung Ṣaḫr's als صاحب البحر an den Engelfürsten des Meeres
(שרא דימא) erinnert, der in der talmudischen Sage (Gittin l. c.)
:r ursprüngliche Besitzer des Schamir ist. Der Vogel ist aber
cht der Wiedehopf; bei Ḳazwînî ist es der Adler عقاب, bei
'eil ist es der Rabe, der einen Berg im fernen Westen als Fund-
t des Schamir angibt. Dass der Rabe hier als دليل dient, wie
nst wohl der Wiedehopf genannt wird (Damîrî s. v. هدهد,
azwînî I, ٤٢٩, Bochart II, 347), ist um so merkwürdiger, als im
llgemeinen seine Eigenschaft als دليل durchaus nicht gerühmt
ird (Freytag Arabb. Prov. III, 466 No. 2808). Auch sonst hat
:r Rabe von seinem hohen Ansehen in vorislamischer Zeit, wovon
eniger der Personenname Ġorâb (Caussin de Perceval Essai II,
15), als vielmehr der Name des Midianiterfürsten עֹרֵב (Jud. 7, 25)
eugniss gibt, später viel verloren, da er, in Folge seiner sprich-
örtlich gewordnen Saumseligkeit als Bote Noah's (Freytag l. c.
200 No. 168), die allgemeine Achtung wie den geraden Gang
:rliert (Weil l. c. p. 46. Ṭabarî trad. Zotenberg I. p. 113) —
scheint aber, dass seine Eigenschaft als scharf- und fernsehender
ogel (Freytag I, 696, Meidânî ed. Schultens No. LIX), die er
it dem Wiedehopf (Maracci p. 511) gemein hat, die Veranlassung
ar, dass man ihm die Entdeckung des Schamir zuschrieb [34]).

Der Adler wird übrigens auch in einer anderen jüdischen Sage
'alkut Kön. § 182) als derjenige Vogel genannt, der den Schamir
:rbeibrachte, und zwar holte er ihn aus dem Paradiese. Es ist
is im Einklang mit anderen Stellen, in denen ebenfalls der Königs-
)gel als in Salomons Diensten stehend vorkommt. So wird (Midrasch
uth 1, 17) erzählt, Salomon habe, um den Leichnam seines Vaters
:gen die Sonnenstrahlen zu schützen, die Adler herbeigerufen, die
:nselben mit ihren Flügeln beschatteten (לנשרים קרא ופרשו עליו
אגפיהא). Ferner heisst es (Midr. Koheleth 2, 25. Jalkut Kön.
195): Salomon besass einen grossen Adler, auf dem er an
inem Tage nach Tadmor in der Wüste zu reiten pflegte [35]).

Letzteres erinnert an die öfter vorkommende arabische Sage, dass Salomon oft an Einem Tage von Tiberias (oder Jerusalem, oder Baalbeck) nach Iṣṭaḫr gereist sei, und dass in der Nähe Iṣṭaḫr's ein مسجد سليمان gewesen sei (Edrisi ed. Jaubert I, 393. Jâḳût Mu'gam el-buldân s. v. اصطخر I, ٢٩٩. Mas'ûdî Prairies d'or III, 77. Ḳazwînî II, 99). Allein es verhält sich damit, wie mit der von Benjamin von Tudela (ed. Asher I, 48. 86) flüchtig erwähnten Localsage, dass der für die Tochter Pharao's erbaute Palast in Baalbeck (das Benjamin, wie auch Michaelis Suppl. p. 199 für identisch mit dem biblischen בעלת hält) nicht von Menschenhand sondern von Aschmedai erbaut worden sei, was an die arabischen Sagen erinnert, dass Salomon Tadmor und Baalbeck mit Hülfe der Ǵinn erbaut habe (Jâḳût l. c. I, ٨٢٩, Abulfida Geogr. ed. Reinaud p. ٣٣٩), Sagen die schon in vorislamischer Zeit in Umlauf waren, wie aus dem Gedichte Nâbiǵah's [36]) erhellt (De Sacy Chrest. II, ١٤٥, Z. D. M. G. XIII, 702). Der Unterschied zwischen dem jüdischen und dem arabischen Sagenkreise besteht darin, dass in letzterem Salomons Macht und Herrlichkeit ein stets wiederkehrendes Thema ist, und der Verlust des Siegelringes und der Herrschaft nur als vorübergehend erscheint, während die jüdische Sage am Ausführlichsten in der Darstellung von Salomons Sünde und Uebermuth sowie seiner Demüthigung und Strafe ist, dafür seine Macht über die Geister nur flüchtig erwähnt und eigentlich auch nur zu dem Zweck, um seinen Sturz und seine Bestrafung desto bedeutender erscheinen zu lassen. Das umgekehrte Verhältniss ist bei David, der in der arabischen Sage nur flüchtig erwähnt wird, während die jüdische Sage mit besonderer Vorliebe bei der Darstellung seiner Grösse, seiner Gottesfurcht sowie seiner Busse für die einzige von ihm begangene Sünde verweilt.

Eine andere Einzelheit, in der sich beide Sagenkreise berühren, sind die Salomonischen Bäder, die von den Schedim errichtet oder geheizt wurden (Midr. Koheleth 2, 8. Jalkut Kohel. § 965, Gesen. thes. s. v. שִׁדָּה p. 1365a; darauf bezieht sich auch wohl die Stelle Basṭâmî's — Literatbl. d. Orients 1841 No. 9 p. 123 — dass Salomon der Erste gewesen, der sich des Bades bediente). Ṭabarî (trad. Zotenberg I. p. 102) erzählt, dass Ǵemschîd die Divs gezwungen habe, ihm Thermen zu bauen (ebenso Firdûsî ed. Mohl I, 50) und Perlen und Edelsteine aus dem Meer zu holen; und dass von ihnen die Menschen diese Kunst gelernt. Letzteres wird an einer anderen Stelle (p. 435) von Salomon erzählt, wie auch sonst die Sagen von Ǵemschîd und Salomon ineinander fliessen. Wie W. Ouseley berichtet (Travels in various countries of the East II, 344, 365, 427 und sonst), sind einzelne Localitäten in Persien bald nach Ǵemschîd, bald nach Salomon benannt, aber ausser Salomons Namen kommt auch der seiner Mutter sowie der der Königin von Saba vor, welcher letzteren Salomon den Aufenthalt in einer

persischen Provinz aus Gesundheitsrücksichten empfohlen hatte. Aehnlich wie die Sagen von Alexander d. G., den die Perser als Perser darstellen (Firdusi ed. Mohl I p. LXXIII), haben auch diese Sagen gleichzeitig Persiens Verherrlichung zur Tendenz. Es trägt zum Ruhme Persiens bei, dass auch Salomon dort verweilte, und wenn erzählt wird, dass Balḳîs die Cur in einer persischen Provinz gebrauchte, so ist damit implicite gesagt, dass das Klima Persiens das beste auf der ganzen Welt sei.

Eine tiefer gehende Parallele zwischen Salomon und Ǵemschîd, ihre Ueberhebung und Bestrafung, wird sowohl von Cassel (Schamir p. 53) als auch von Windischmann (Zoroastr. Studien p. 144) hervorgehoben. Unrichtig ist es hingegen, wenn Cassel sagt, es werde in der jüdischen Sage das Räthsel erklärt, wie auch der Weiseste durch einen Trug des bösen Geistes fallen könne, und dass Salomon den ins Meer versenkten Ring nach manchem romantischen Abenteuer in einem Fische wieder gefunden, und so des Teufels wiederum Herr, seines Thrones mächtig geworden sei. Diese Einzelheiten gehören der arabischen Sage an und nicht der jüdischen Sage, die durchaus nichts Romantisches hat [37]). Dass Salomon des Teufels wieder Herr geworden sei, ist ein unpassender Ausdruck; nach der talmudischen Darstellung war die durch Aschmedai herbeigeführte Katastrophe keine vorübergehende; Salomon hatte für immer seine frühere Macht verloren, und statt über die Dämonen zu herrschen, fürchtete er sie fortan.

Sehr zutreffend ist dagegen die von Cassel gezogene Parallele zwischen der Aschmedaisage im Tr. Gittin und der Sage vom Kaiser Jovinianus in den Gestis Romanorum (c. 59), wonach derselbe, um für seinen Hochmuth zu büssen, durch seinen Schutzengel, der des Kaisers Gestalt annahm, auf einige Zeit von Thron und Haus vertrieben ward, bis er Busse that. Die Aehnlichkeit der letzteren Sage mit der jüdischen ist aber noch weit grösser, wenn man dieselbe, statt mit der Erzählung im babylonischen Talmud, mit der Darstellung im jerusalem. Talmud und anderen Stellen vergleicht. Es wird nämlich erzählt (T. jerus. Synh. II, 6. Pesikta d. R. Kahna sect. 27, p. 169 ed. Buber und an anderen dort angegebenen Stellen), und zwar wiederum mit Anknüpfung an das B. Koheleth: „Zum Scherze sagte ich: Wahnsinn! und zur Freude: Was soll sie? (Kohel. 2, 2) — Gott sagte nämlich zu Salomon: Was soll diese Krone auf deinem Haupte? Steige herab von meinem Throne (Jalkut Kohel. § 967 und M. Tanchuma zu Levit. c. 29 haben dafür „von deinem Throne“). Zur selben Stunde stieg ein Engel hernieder, nahm die Gestalt Salomons an und nahm dessen Thron ein. Salomon irrte umher, von der Thüre Eines Lehrhauses zu der eines andern wandernd (מחזיר על הפתחים — gewöhnlich von Bettlern gebraucht), und sagte: Ich Koheleth war König über Israel (Kohel. 1, 12). Da sagten die Leute zu ihm: Der König sitzt auf seinem Throne (M. Tanchuma כסאו, T. jerus. בסילוון *βασίλειον*),

und du sagst: Ich bin Koheleth? Und sie schlugen ihn mit einem Rohre und setzten ihm eine Schüssel Graupen vor. Damals sagte Salomon וְזֶה הָיָה חֶלְקִי מִכָּל־עֲמָלִי (Kohel. 2, 10). Mit diesem זֶה meinte er seinen Stab, Andere sagen: das Rohr, wiederum Andere: seinen Gurt (statt קישרתיה im T. jerus. hat M. Tanchuma קן שרודתיה sein Scepter), und damals rief er aus: הֲבֵל הֲבָלִים הַכֹּל הָבֶל (Kohel. 1, 2)." In diesen Stellen ist es also, wie beim Kaiser Jovinian, ein Engel, der Salomon entthront und nicht Aschmedai.

Was nun Aschmedai betrifft, so sagt Renan (Vie de Jésus cap. 16) mit Bezug auf den Asmodaeus im B. Tobias: Un div persan, plusieurs fois nommé dans l'Avesta, Aeshma-daëva „le div de la concupiscence", adopté par les Juifs sous le nom d'Asmodée, devint la cause de tous les troubles hystériques chez les femmes — betrachtet demnach die von Benfey-Stern (Monatsnamen p. 210) gegebene Erklärung als eine nicht zu bezweifelnde. Delitzsch (Jesurun p. 108) spricht die Ansicht aus, dass in der Form אשמדי Aêshma daêva dem hebr. שמד assimilirt worden sei, während Gildemeister (Orient und Occident I, 745) mit Bezugnahme auf Ewald (Gesch. III, 2, 283), aber ohne Berücksichtigung der von Benfey-Stern gegebenen Erklärung, einen indischen Ursprung vermuthet. Kohut hat nun in der erwähnten Abhandlung die Stellen, in denen einerseits der parsische, andererseits der jüdische Name vorkommt, mit einander verglichen, um die Identität Beider zu erhärten.

Allein gerade diese Vergleichungen zeigen den grossen Abstand zwischen Beiden. Der talmudische Aschmedai hat weder mit Aeshma noch mit Asmodaeus die geringste Aehnlichkeit. Kohut führt — nach Rapoport (Erech Millin s. v. אשמדי) — mehrere Stellen an, in denen Aschmedai unter einem andern Namen vorkommt (p. 95); dabei fehlt aber eine, ebenfalls von Rapoport angeführte, charakteristische Talmudstelle (Pesachim 110 a), woselbst die Meinung ausgesprochen wird, Aschmedai sei König der Schedim, ebendesshalb aber füge er keinem Schaden zu. Allein Kohut gibt die Actenstücke, d. h. die Aschmedai betreffenden Stellen, nur unvollständig wieder; gleich einem Advocatus Diaboli — sit venia verbo — beleuchtet er nur Eine Seite. Da nun Aschmedai sich nicht selbst vertheidigen kann, so erlaube ich mir, als sein Anwalt aufzutreten und, unter getreuer Darlegung der Actenstücke, für ihn zu plaidiren.

Im ganzen ersten Theil der talmudischen Erzählung erscheint Aschmedai als gemüthliche Persönlichkeit. Ueberhaupt geht ein gewisser humoristisch-gemüthlicher Zug durch die ganze Darstellung, wenn erzählt wird, wie Aschmedai, nachdem er den Vortrag in der himmlischen Akademie gehört, seiner Gewohnheit nach, zu seinem Rastort an der Cisterne herniedersteigt (von einem „Ablauschen" und einem „Verbreiten des Unterrichts unter den Menschen zu ihrem Verderben" — Kohut p. 78 — steht keine Sylbe im Talmud); wie er alsbald das Vorhandensein des Weins entdeckt, und einen

kurzen Monolog hält: To drink or not to drink — that is the question; wie er, um sich in seinem guten Vorsatze zu bestärken, Verse aus den Proverbien (20, 1) und Hoseas (4, 11) anführt, wie er dann aber mit Medea sagt: Video meliora proboque, deteriora sequor, schliesslich doch trinkt, berauscht wird, einschläft und gefesselt wird; wie er dann erwacht und sich mit Gewalt der Fessel entledigen will, aber auf den Zuruf Benajahus: „Der Name deines Herrn und Meisters ruht auf dir!" (שמא דמרך עלך) sich in sein Schicksal ergibt und sich ruhig fortführen lässt. Ueberhaupt aber ist in der ganzen dramatischen, farbenprächtigen Erzählung Nichts, was an den farblosen, spirituell abstracten parsischen Div erinnert.

Mit Bezug auf die unterwegs von Aschmedai vollzogenen Handlungen und seine Motivirung derselben sagt Kohut (p. 78): „Diese Aeusserungen .... zeigen uns unverkennbar das durch und durch dämonische Wesen Aeschmadai's." Bei unbefangener Betrachtung werden dieselben aber doch nicht so gar sehr dämonisch erscheinen.

Dass Aschmedai erst einen Baum und dann ein Haus aus Zorn umwirft (Kohut p. 79), ist unbegründet. Dem Aschmedai in seiner riesigen Gestalt (in welcher er auch später wieder erscheint) ist der Weg zu enge, und so beseitigt er die sich ihm entgegenstellenden Hindernisse. Das zeigt sich besonders deutlich im folgenden Begegniss, das Kohut durchaus ignorirt. Aschmedai gelangt an die Hütte einer Wittwe; gerührt von ihrer Bitte die Hütte zu verschonen, krümmt er seine Gestalt zusammen und bricht bei diesem Bemühen einen Knochen seines Körpers. „Da erfüllt sich was geschrieben steht" — sagt Aschmedai — „die milde Rede zerbricht den Knochen (Prov. 25, 15) — die erweichenden Worte der Wittwe waren Schuld an meinem Knochenbruch" [38]). Ist das „durch und durch dämonisch?" Das ist witzig, humoristisch und gemüthlich.

Ferner begegnet Aschmedai einem Blinden, der sich verirrt hatte, und führt ihn auf den rechten Weg. Um die Ursache dieses Thuns befragt, sagt er, es sei im Himmel ausgerufen worden, dass dieser Mann ein frommer Mann sei, und dass des ewigen Lebens theilhaftig werde, wer ihm eine Wohlthat erzeige. Es ist klar, dass das eine gute Handlung war; Kohut sagt nun (p. 77), Aschmedai habe die Antwort höhnisch gegeben — da er aber nicht zugegen war, so kann er das nicht wissen. Höchst erzwungen ist Kohut's Erklärung, Aschmedai habe mit dieser That jedem Anderen das Verdienst derselben entziehen wollen. Rapoport, auf den sich Kohut beruft, gibt diese Erklärung nur hypothetisch und kann hier überhaupt nicht massgebend sein. Einen Betrunkenen führt Aschmedai auf den rechten Weg, und gibt als Grund dafür an, dass das ein arger Frevler gewesen sei, er habe ihm also desshalb diese Wohlthat erzeigt, damit er noch länger auf der Welt bleibe (פי דיכרי

דליכליה לעלמא). Der Sinn ist unstreitig, damit er noch auf dieser Welt Gelegenheit habe sich zu bessern. Das Dritte ist, dass Aschmedai beim Anblicke eines Hochzeitzuges weint. Als Ursache gibt er an, er habe gewusst, dass der Bräutigam binnen 30 Tagen sterben, und die Braut 13 Jahre lang warten müsse, um die Leviratsehe mit dessen Bruder (Brudersohn bei Kohut ist wohl ein lapsus calami) einzugehen. Aschmedai weint! Ist das „durch und durch dämonisch"? Nur Engel weinen, Dämonen lachen — ein weinender Dämon ist eo ipso gar kein rechter Dämon. Allerdings lacht auch Aschmedai, zuerst über einen Mann, der sich Schuhe bestellt, die sieben Jahre lang dauern sollen, während er selbst keine sieben Tage mehr zu leben hat, dann über einen wahrsagenden Zauberer, der bei all seinen Zauberkünsten nicht wusste, dass ein Schatz unter ihm verborgen war — darüber hätte aber wohl Jeder gelacht.

Aehnliche Erzählungen von übernatürlichen Wesen, die allerlei seltsame Handlungen begehen, die sie aber nachträglich motiviren, kommen auch sonst häufig vor — eine z. B. bei Ṭabarî (trad. Zotenberg I. p. 445); andere werden von Liebrecht angeführt (Dunlop Geschichte der Prosadichtung p. 309. Gervasius p. 89). An ersterer Stelle wird als Vorbild dieser Erzählung die Sage von Ḫiḍr (Sur. 18, 64) genannt, welche selbst wiederum — wie Zunz (G. V. p. 130) bemerkt — eine Nachahmung der jüdischen Sage von R. Joschuah b. Levi ist.

Die einzelnen Züge der Aschmedaisage kehren aber in ganz überraschender Weise in Einer Sage wieder — in der vom Zauberer Merlin, der in der That, obschon er nur der Sohn eines Dämons ist, in seinem Gebahren diabolischer erscheint als unser Aschmedai. Aehnlich wie Letzterer auf seinem Wege zu König Salomon, lacht Merlin auf dem Wege zu König Vortigern über einen Mann, der sich ein Paar neue Schuhe kauft, während ihm zu sterben bestimmt ist, bevor er noch sein Haus erreicht. Während aber Aschmedai beim Anblick des Hochzeitzuges weint, lacht Merlin beim Anblick eines Leichenzuges; er lacht über den trauernden Vater, der einen Sohn beweint, der gar nicht sein Sohn ist; er lacht über den beim Trauerzuge singenden Priester, der statt zu singen lieber trauern sollte, da der zu Grabe getragene sein Sohn ist (Dunlop l. c. p. 64. Friedrich Schlegels WW. Wien 1823, VII, 58 ff. G. Ellis, Specimen of early English romances ed. Halliwell p. 91). Bei San Marte (Die Sagen von Merlin p. 287 f.) und bei dem neuesten Bearbeiter der Merlinsage, Hersart de la Villemarqué, lacht Merlin auch über einen Bettler, der von dem Schatze, der unter seinen Füssen war, nichts wusste (Myrdhinn ou l'enchanteur Merlin p. 127); im Talmud ist es ein Zauberer, wodurch der Contrast um so grösser erscheint. Diese Aehnlichkeit zwischen beiden Sagen ist so frappant, dass man darin wohl einen ferneren Beweis für den orientalischen Ursprung der Merlinsage erblicken kann.

In einzelnen Zügen erinnert aber die Aschmedaisage noch an eine andere Sage. Um den Aschmedai in seine Gewalt zu bekommen, leitet Benajahu das Wasser aus des Aschmedai Cisterne ab, und füllt sie statt dessen mit Wein, um ihn berauscht zu machen. In ganz ähnlicher Weise verfährt Midas, um des Silen habhaft zu werden; das Wasser der Cisterne, aus der Silen zu trinken pflegt, wird mit Wein vermischt. Silen trinkt, berauscht sich und ist so in des Königs Gewalt. Die weite Verbreitung dieser Sage gibt sich auch darin kund, dass sie in der Geschichte Numa's wiederkehrt, der in ähnlicher Weise Picus und Faunus in seine Gewalt bekommt, in welcher letzteren Sage wiederum der Wiedehopf vorkommt (Preller, römische Mythol. 2. Aufl. p. 331), wie sie andererseits mit der Sage über die Springwurzel in Zusammenhang steht (Kuhn, Herabholung des Feuers p. 33 ff.). Aber von dieser immerhin frappanten Aehnlichkeit ganz abgesehen, findet sich auch sonst in beiden Sagen manches Gemeinschaftliche. Die Sage von Midas und Silen kommt mehrfach vor (J. M. Gessner, De Sileno et Silenis in Comm. Soc. Gott. IV, 26, 50. Daub und Creuzer Studien II, 292 ff.). Bei Pindar (Fr. inc. 128, ed. Böckh II, 2, 632) redet Silen den Midas mit den Worten an: „Ὦ τάλας ἐφάμερε, νήπια βάζεις, χρήματά μοι διακομπέων!" Aehnlich nennt er im Eudemos des Aristoteles das Menschengeschlecht eines mühseligen Dämons und des harten Geschickes kurzlebige Kinder (ἐφήμερον σπέρμα Plut. Consol. ad Apoll. 115, ed. Wyttenb. I, 317). Der prunkliebende König der Phrygier, dessen Berührung Alles in Gold verwandelte, und dessen Rosengarten — in welchem Silen gefangen ward — weltberühmt war (Herodot 8, 138), lässt sich wohl mit Salomon vergleichen, in dessen Tagen das Silber für Nichts geachtet war (1. Kön. 10, 21. 23) und dessen Lustgärten die Sage verherrlichte (Targum und Midrasch zu Kohel. 2, 5). Silen nennt den Midas einen armseligen Thoren, der, ein Tagessohn, ihm, dem Unsterblichen, von seinem Hab und Gut so viel Rühmens mache; die Menschen nennt er ein unglückseliges, ephemeres Geschlecht. Mit derselben trotzig spottenden und zugleich vorwurfsvollen Ironie tritt auch Aschmedai dem Salomon entgegen, dem kurzlebenden Erdensohne die Nichtigkeit seiner Ruhmessucht vorhaltend. Dass Aschmedai, vor Salomon angelangt, allerlei Künste und Augenverblendungen zum Besten gab, steht nur in Kohut's Abhandlung (p. 78), aber nicht im Talmud. Letzterer erzählt: Als Aschmedai vor Salomon erschien, nahm er ein Rohr (Messrohr, wie Apocal. 11, 1 קניא), mass damit vier Ellen ab, warf es vor ihn hin und sagte: Ein Raum von vier Ellen — das bleibt dir übrig, wenn du — wörtlich „dieser Mann" — [39]) gestorben bist, mehr nicht; und doch hast du, nachdem du die ganze Welt bezwungen, keine Ruhe gehabt, bis du auch mich bezwungen. Salomon antwortet hierauf: Ich verlange gar nichts von dir, allein ich will das heilige Haus bauen und dazu brauche ich den Schamir. Asch-

medai sagt hierauf, wo derselbe zu finden. In der Darstellung bei Kohut (p. 83) sollte es heissen: „Und so wird daraus ein angebauter — bepflanzter — Ort“, und das besagt auch die Uebersetzung נגר טורא — letzteres mit Bezug auf die chaldäische Uebersetzung des biblischen דוכיפת; auch ist שינא דטורא gewiss nicht das Zendische çaena; es ist das aramäische שִׁנָּא, hebr. שֵׁן (Gesen. thes. Buxtorf und Levy s. v.), das wie franz. Dent und andere Ausdrücke (v. Bohlen Genesis 16, 13 Pott Et. F. 2. A. I, 70) auch die Spitze eines Berges bezeichnet. So heisst es (B. Mezia 86 a) יתיב אשינא דטורא, er setzte sich auf die Spitze des Berges und (Synhedr. 96 b) תא אשינא דטורא, komm auf die Spitze des Berges.

Wie Silen, so weist also auch Aschmedai auf die Nichtigkeit menschlicher Grösse hin. Aber auch die Aussprüche Silens, wie sie von Plutarch (ibid.), Cicero (Tusc. Quaestt. 1, 48) und Anderen angeführt werden, dass es für den Menschen das Beste sei, nicht geboren zu werden, oder bald nach der Geburt zu sterben, erinnern an ähnliche Aussprüche im B. Koheleth (1, 3. 3, 22. 4, 2), welches letztere als der traurige Epilog zum Lebensdrama Salomons betrachtet wird und als in innigem Zusammenhang stehend mit der durch Aschmedai herbeigeführten Katastrophe.

Letztere ist der Schluss der Aschmedaisage, zu deren Anfang das tragische Ende einen grellen Contrast bildet. Wie früher in Worten, so zeigt jetzt Aschmedai, aber weitaus dämonischer und gewaltiger, durch die That, wie nichtig alle menschliche Ueberhebung ist. Salomon — heisst es weiter — behielt den Aschmedai so lange in seiner Nähe, bis der Tempelbau vollendet war. (Dass unter seiner Leitung der Bau vor sich ging — Kohut p. 83 — von diesem Amte eines Oberbauraths steht nichts im Talmud.) Eines Tages sagte er zu Aschmedai: Es steht geschrieben (Num. 23, 22) בְּתוֹעֲפֹת רְאֵם לוֹ; unsere Weisen sagen, תועפת beziehe sich auf die Engel, unter ראם seien die Schedim gemeint — was seid ihr denn mehr als wir? (מאי רבותייכו מינן — Was ist euer Vorzug, den ihr vor uns voraus habt?) Nimm — sprach Aschmedai — die Kette von mir und übergib mir deinen Siegelring, so werde ich dir meine Ueberlegenheit zeigen (oder: meine Macht, meine Grösse — ואחוי לך רבותאי. „Ich werde dich grösser machen denn irgend ein Sterblicher“ ist eine falsche Uebersetzung und der „wahnsinnige Ehrgeiz“ des Königs poetische Zuthat Kohut's). Salomon nahm ihm die Kette ab und gab ihm seinen Ring. Aschmedai verschlingt diesen, berührt mit einem Flügel den Himmel, mit dem anderen die Erde und schleudert Salomon 400 Parasangen weit. Damals sprach Salomon: Was bleibt dem Menschen übrig von all der Mühsal, mit der er sich abmüht? (Kohel. 1, 3) und ferner וְזֶה הָיָה חֶלְקִי מִכָּל־עֲמָלִי (ibid. 2, 10); וְזֶה — damit meinte er seinen Stab, nach Anderen sein Kleid oder Trinkgefäss — beide Erklärungen des Wortes גונד werden von Raschi angeführt[40]). Er

wanderte von einer Thüre zur andern; überall sagte er: Ich Koheleth war König über Israel in Jerusalem (Koh. 1, 12). Er kommt auch vor das Synedrium; da sagen die Weisen: Wer immer nur eine und dieselbe Narrheit wiederholt (und sonst nichts Närrisches vorbringt), ist am Ende doch kein Narr — was bedeutet das? Sie fragen den Benajahu: Verlangt der König zuweilen dich zu sehen? „Nein!" Sie schicken zu den Frauen des Königs: Kommt der König zu euch? „Allerdings!" Auf die Aufforderung dessen Füsse zu beobachten — die Schedim, bemerkt Raschi, haben Hahnenfüsse —[41]) antworten die Frauen, dass er stets in Fussbekleidung komme[42]). Zugleich erfährt man, dass der Pseudosalomon sogar die menstruirenden Frauen und sogar Bathseba, die Mutter des Königs begehrt habe (תבע להו scil. לתשמיש). Darauf hin wird Salomon zurückgeführt; man gibt ihm eine Kette und einen Ring, in dem der Gottesname eingegraben; wie ihn Aschmedai erblickt, fliegt er davon. In Weil's biblischen Legenden (p. 272) beklagen sich ebenfalls die Frauen bei Aṣaf darüber, dass der König die vorgeschriebenen Reinigungsgesetze nicht mehr beobachte. Auch bei Zamaḫśari (II p. ١٢٣٦ zu Sur. 38, 34) antworten sie dem Aṣaf auf seine Anfrage: ما يدَعُ امرأة منّا فى دمها ولا يغتسل من جنابته. Aṣaf ben Berakjaḥ, der den Namen Gottes weiss (Erklärer zu Sur. 27, 40; Ges. thes. s. v. אסף, D'Herbelot s. v. Aṣaf, 1001 Nacht ed. Habicht I, ٧٥. VI, ٣٦١٨; Ḥâfiẓ — ed. Brockhaus I p. 90 No. 20 — misst ihm die Schuld bei, dass Salomons Ring verloren ging), fragt auch bei Ṭabarî (I, 452) die Frauen, ob Salomon sie besuche, was sie verneinen. Darauf werden 4000 Vorleser zusammenberufen, um dem Div aus dem Pentateuch vorzulesen; das kann er nicht mit anhören und entflieht.

Trotzdem aber dass Aschmedai entflohen war — heisst es am Schlusse der talmudischen Erzählung — hatte Salomon noch immer Furcht vor ihm, und darum „umstanden sein Bett ringsum sechszig Helden aus den Helden Israels, alle schwertumgürtet und kampfgeübt, jeder sein Schwert an seiner Hüfte, zum Schutze gegen das Grauen der Nacht." (Schir haschirim 3, 7. מִפַּחַד בַּלֵּילוֹת wird auch vom Targum z. St. auf die nächtlichen Dämonen bezogen.)

An anderen Stellen (Bamidbar R. s. 11. Jalkut Exod. § 363) wird an diese Erzählung von Salomon's Furcht vor den Dämonen der Spruch angeknüpft: So lange der Mensch sündenfrei ist, fürchten sich die Geschöpfe vor ihm; hat er aber zu sündigen angefangen, so überkommt ihn Angst und Furcht.

Diese Talmudstelle sowie das zweite Targum zu Esther werden von Kohut (p. 81) mit der gemeinsamen Bezeichnung als „Salomonsage" unter Eine Rubrik classificirt und von beiden wird gesagt: In dieser Salomonsage entwarfen die jüdischen Mythophanten über Salomo's Verherrlichung ein farbenstrotzendes Gemälde u. s. w. Auch

Jul. Fürst (Perlenschnüre p. 120) sieht in Talmud und Targum eine und dieselbe Salomonsage und sagt bezüglich derselben: Keine Sage hat der jüdische Mythophant mit so schönen Pforten aus Rubin und Smaragd aufgebaut, keine mit so schönem Strom umfliessen lassen, dessen Ufer u. s. w. Geschmacklos wie die Form des Ausdruckes ist, die sehr an das Asiaticum genus dicendi erinnert, ist auch der Inhalt ein falscher, da der talmudischen Darstellung nichts ferner liegt als eine Verherrlichung Salomon's.

In der talmudischen Erzählung tritt insbesondere eine Eigenschaft Aschmedai's hervor, die auf seine Verwandtschaft mit Silen und den Satyrn überhaupt hinweist — sein entschieden faunisches Gebahren den königlichen Frauen gegenüber, welcher Zug auch in den arabischen Sagen wiederkehrt. Es ist wohl beachtenswerth, dass, nach einer Bemerkung Creuzer's (Symbolik und Mythol. IV, 50), der die Satyrn betreffende Religionszweig orientalischen Ursprungs ist. Aehnlich wie in Aegypten (Bochart I, 641. Creuzer II, 198) war wohl auch der Cultus der שְׂעִירִים mit Unzucht verbunden, und ist vielleicht das „cum quibus fornicati sunt" der Vulgata (Levit. 17, 7) nicht ganz unbegründet. Aschmedai ist also ein Satyr, einer jener שְׂעִירִים, deren Cultus 2. Chron. 11, 15 erwähnt wird, und der im Volksglauben in etwas veränderter Gestalt fortlebte, wie ja Aehnliches in anderen Sagenkreisen vielfach vorkommt.

Die Eigenschaften hingegen, die Kohut dem Aschmedai beilegt, als „Begehrliches, Heftiges wissend", als „alles Wissen in sich vereinend", als „Sched des schrankenlosen Zornes" etc. etc. (p. 77 ff.) — diese ganze Titulatur ist durchaus imaginär, da sich im Talmud nirgends eine Spur davon findet.

Dass die Erzählung von Salomon's Bestrafung ein bevorzugter Gegenstand der Hagada war, ersieht man schon aus dem häufigen Vorkommen derselben. Erwähnenswerth ist wohl auch — schon wegen der dramatischen Form — die Darstellung desselben Ereignisses, wie sie sich in einer Handschrift der Münchener Hof- und Staatsbibliothek (Cod. h. 222) vorfindet. In dieser Handschrift, welche Stücke verschiedenen Inhalts umfasst, wird in zwei verschiedenen, in Einzelheiten abweichenden, im Ganzen übereinstimmenden, Stellen (f. 72 v. und 116 v.) die Geschichte von Salomon und Aschmedai folgendermassen erzählt:

Es steht geschrieben (Jerem. 9, 22): Nicht rühme sich der Weise seiner Weisheit — damit ist Salomon, König von Israel gemeint. Als er auf seinem Throne sass, rühmte er sich und sprach: Keiner ist so weise wie ich: Es steht geschrieben (Deut. 17, 17): der König soll nicht viele Frauen haben, damit er nicht vom rechten Wege abweiche — ich werde viele Frauen haben und werde nicht vom rechten Wege abweichen. Was that das Jod in יַרְבֶּה? (Deut. l. c.). Es stellte sich hin vor Gottes Thron und sprach: Herr der Welt! Hast du in deiner Thora Einen Buchstaben umsonst geschrieben? Der Heilige, gelobt sei er, antwortete: „Nein".

Da sprach das Jod: Sieh', Salomon hat mich annullirt, er hat tausend Frauen und hat dein Gebot übertreten. Da sagte der Heilige, gelobt sei er, zum Jod: Ich werde deine Sache führen und dir zu deinem Rechte verhelfen. Darauf sagte der Heilige, gelobt sei er, zu אשמדיי (so ist der Name stets geschrieben), dem König der Schedim: Gehe zu Salomon, nimm ihm seinen Siegelring, nimm seine Gestalt an und setze dich auf seinen Thron. Aschmedai that also. Die Kinder Israels glaubten, er sei Salomon. Salomon irrte in Städten und Dörfern umher und sagte immer: Ich Koheleth war König. Die Leute sagten einer zum andern: Welch ein Narr ist das! Der König sitzt auf seinem Throne, und er sagt: Ich Koheleth war König! Das dauerte drei Jahre lang. Da sprach der Heilige, gelobt sei er: Jetzt habe ich dem Jod sein Recht widerfahren lassen. Während dieser drei Jahre machte Aschmedai die Runde bei den Frauen Salomon's. Zuletzt kam er zu einer derselben, als sie נִדָּה war. Als sie ihn sah, sprach sie: Wie sehr hast du deine frühere Gewohnheit geändert! Da schwieg er. Da sagte sie: Du bist nicht Salomon. Ferner kam er zu Bathseba, der Mutter Salomons und sagte: Das und das verlange ich von dir. Da sprach sie: Dann bist du nicht mein Sohn. Sie ging hierauf zu Benajahu und erzählte es ihm. Da erschrak Benajahu, zerriss seine Kleider und sprach: Gott behüte! Wenn dem so ist, so ist das nicht dein Sohn Salomon sondern Aschmedai, und jener umherirrende Jüngling ist Salomon. Er liess diesen Jüngling kommen und fragte ihn: Wer bist du, mein Sohn? Er antwortete: Ich bin Salomon, Sohn David's. Hierauf fragte Benajahu: Mein Sohn, wie trug sich das zu? Salomon antwortete: Eines Tages sass ich auf meinem gewöhnlichen Orte, da kam ein Sturmwind (da kam es wie ein Sturm) und schleuderte mich fort, und seit jenem Tage war ich wie von Sinnen und darum schweifte ich umher.

Salomon erzählt zur ferneren Beglaubigung noch ein, nur den Anwesenden bekanntes, Ereigniss aus früherer Zeit. Benajahu beruft die Mitglieder des Synedriums. Mit Hülfe des Tetragrammaton wird Aschmedai überwältigt und des Siegelrings beraubt. Sie wollen ihn tödten, da ruft ein Bath-Kol: Rührt ihn nicht an, denn von mir ist es ausgegangen! Salomon kehrt zu seiner früheren Gestalt zurück und nimmt vom Throne Besitz.

Zu Anfang der Erzählung wird der ganze Vers Jerem. 9, 22 angeführt; an der einen Stelle der Handschrift (f. 116) werden einzelne Ereignisse aus dem Leben David's und Korach's erzählt, um darzuthun, dass auch der Starke sich nicht seiner Stärke und der Reiche sich nicht seines Reichthums rühmen solle. Wieder an einer anderen Stelle (f. 46 v.) kommt — in einer Erzählung, die Salomon's Weisheit veranschaulichen soll — Aschmedai ebenfalls vor, der einen zweiköpfigen Menschen zum Vorschein bringt. Es ist das die weitere Ausführung einer von Tosaphoth (Menachoth 37 a) angeführten Midraschstelle (Kohut p. 78), von welcher Rapoport (Erech

Millin p. 242 s. v. אשמדאי) sagt, dass sie einer sehr späten Zeit angehöre.

Rapoport führt (l. c.) noch andere Stellen an, in denen Aschmedai vorkommt, darunter eine (Pesachim 110 a), wo es heisst, Aschmedai sei König der Schedim, er selbst aber schädige nicht; ferner zwei Stellen (Ber. R. s. 36. Jalkut Hiob § 508), in denen die Form שמרון vorkommt, während Aruch (s. v. שד) die Lesart אשמדון hat. Eine Handschrift der Münchener Bibliothek (Cod. h. 97) hat in der Stelle Ber. R. s. 36, woselbst der Name zweimal vorkommt, שמדון, und so ist wahrscheinlich auch statt שמורן im Jalkut (Gen. §. 61) zu lesen. Die leichte Verwechslung von ד und ר ist allem Anschein nach an dem unrichtigen שמרון schuld.

Der Name שמרון kommt, in Verbindung mit Aschmedai, auch in einzelnen kabbalistischen Schriften vor. Eisenmenger, der diese Bücher besonders gern citirt, weil sie für seine Tendenz die meisten Belege liefern, führt (II, 416) die Commentare des Recanate und Ziuni an, woselbst gesagt wird, נעמה sei die Frau des Schomron sowie die Mutter Aschmedai's gewesen, und dass von ihr die Schedim abstammen. Auf dieses שמרון gründet nun Kohut (p. 95) die seltsame Hypothese, dass Samron 1) ein Schimpfname Sammaels gewesen und 2) mit dem Samerî des Ḳorân identisch sei. Abgesehen von der inneren Haltlosigkeit dieser Hypothese, fehlt derselben auch jeder äussere Anhaltspunkt. שמרון ist eine falsche Lesart statt שמדון oder אשמדון. Im Commentar des Bechaj zu Gen. 4, 22 (ed. Venet. p. 16) heisst es, nach der Meinung einiger sei Naamah die Frau des אשמדון und Mutter des Aschmedai gewesen, und dass auch die Schedim von ihr geboren worden seien. Alle drei Autoren — Bechaj, Recanate und Ziuni — benutzen aber sehr häufig den Commentar des Nachmanides, oft ohne specielle Angabe dieser Quelle. Ohne Zweifel ist auch diese Bemerkung demselben Commentar entnommen. Nachmanides bemerkt zu Gen. 4, 22, Naamah sei dem Midrasch zufolge (Ber. R. s. 23) die Frau Noah's gewesen; nach einem andern Midrasch sei sie jene sehr schöne Frau gewesen, welche die Bnê Elohim (Gen. 6, 4) zur Sünde verleitete; nach Anderer Meinung sei sie die Frau des שמדון gewesen (mit Daleth — in allen, auch den correctesten, Ausgaben), die Mutter Aschmedai's, von welcher auch die Schedim geboren wurden. Kohut's Hypothese beruht also auf einem Druckfehler: שמרון statt שמדון.

Mit dieser נעמה, der Mutter Aschmedai's, betreten wir einen anderen ziemlich verschlungenen Sagenkreis. Gegen die Genealogie lässt sich kaum Etwas einwenden, denn wenn Aschmedai überhaupt eine Mutter hatte, so kann das nur Venus gewesen sein, und נעמה, Venustas, ist Venus. Bereits in Sal. Dubno's Commentar (באור) zum Mendelsohn'schen Pentateuch wird auf die (von Buttmann ausführlich behandelte) Aehnlichkeit zwischen Tubalkain und Naamah mit Vulcan und Venus hingewiesen. In den kabbalistischen Schriften

ist in der That Naamah eine Teufelin, wie die Venus Tannhäuser's. Obschon man nicht mit Movers (Phöniz. I, 636) geradezu behaupten kann, dass Naamah, die holde (das Weib Noah's) von den Rabbinen Venus genannt werde, so erscheint sie doch sehr häufig als Verführerin; wie in der Stelle des Nachmanides ist es ein stehendes Epitheton der Naamah, dass sie die Engel zur Sünde verleitete. So wird im Midrasch Abchir (Jalkut Gen. § 161) erzählt, wie Satan, um R. Matatiah in Versuchung zu führen, demselben in Gestalt einer überaus schönen Frau erschienen sei, so schön wie Naamah, die Schwester Tubalkain's, welche die Engel zur Sünde verleitete. In derselben Verbindung wird Naamah von Raschi (Joma 67 b) erwähnt. Es wird dort nämlich gesagt, der Bock des עזאזל habe zur Sühne des Thuns von עוזא und עזאל dienen sollen; dazu bemerkt Raschi: Das sind die Engel des Verderbens — מלאכי חבלה — die zur Zeit der Naamah, der Schwester Tubalkain's, hernieder stiegen und auf die sich die Stelle Gen. 6, 2 bezieht.

Diese im Talmud nur flüchtig angedeutete Geschichte von den beiden Engeln findet sich ausführlich in einer Stelle des Midrasch Abchir (Jalkut Gen. § 44), die vollständig von Bartolocci (I, 259) und in kürzerer Fassung von Geiger (Was hat Mohammed u. s. w. p. 107) mitgetheilt wird, und deren wesentlicher Inhalt Folgendes ist:

R. Joseph, von seinen Schülern befragt, was es mit dem biblischen Azazel für eine Bewandtniss habe, erzählt ihnen: Als die Menschen, die kurz vor der Sündfluth lebten (דור המבול), anfingen Götzendienst zu treiben (was anderswo dem אז הוחל Gen. 4, 26 untergelegt wird), war Gott der Herr betrübt. Alsbald erhoben sich die zwei Engel שמחזי und עזאל und sprachen: „O Herr der Welten, so musste es kommen! Wir haben es ja gleich gesagt! Damals, als du den Menschen erschaffen wolltest, da sagten wir: Was ist der Mensch, dass du an ihn denkst? (Ps. 8, 5)". Da nun die Engel wiederholt betheuern, dass, wenn s i e auf Erden wären, sie sich weit tugendhafter betragen würden als die Menschen, werden beide, um ihre gepriesene Standhaftigkeit zu erproben, auf die Erde entsandt. Sie bestehen die Probe schlecht; sie konnten ihre Leidenschaft nicht bezwingen und vergingen sich mit denjenigen Menschentöchtern, welche schön waren. Schemchasai entbrennt in Liebe zu einer Jungfrau Namens איסטהר. Sie ist bereit ihn zu erhören, aber unter der Bedingung, dass er ihr zuerst den geheimen Namen Gottes (שם המפורש) mittheile [43], vermittelst dessen er zum Himmel empor fliegen kann. Im Besitze dieses Geheimnisses schwingt sie sich alsbald himmelan und entflieht so der Bewerbung Schemchasai's. Da sprach Gott: Dieweil sie sich von der Sünde ferne hielt, so gebet ihr einen Platz unter jenen sieben Sternen — und so ward איסטהר unter die Sterne der כימה versetzt. Als Schemchasai und Asael dieses sahen, nahmen sie Frauen. Diese gebaren ihnen Kinder: הייוא und הייא. Asael übernahm die Auf-

sicht über alle Arten farbiger Stoffe und des Frauenschmuckes, welche Dinge die Menschen zur Sünde verleiten. Alsbald entsandte Metatron einen Boten an Schemchasai, ihm das kommende Mabbul zu verkündigen. Da war Schemchasai sehr betrübt, wegen der Welt im Allgemeinen und wegen seiner Kinder insbesondere; denn wenn die Welt unterginge, wovon sollten seine Kinder sich ernähren, da jedes derselben täglich tausend Ochsen, tausend Cameele und tausend Pferde verzehrte? Jeder der beiden Söhne hat nun einen seltsamen Traum, den sie Schemchasai erzählen. Als dieser ihn dahin ausgelegt, dass die ganze Welt, mit Ausnahme Noah's und seiner Familie, untergehen werde, sind sie sehr traurig. Grämt euch nicht, sagte Schemchasai, denn so oft die Menschen Holz fällen oder Steine aufrichten oder Schiffe in Bewegung setzen werden, werden sie eure Namen anrufen, die also in der Erinnerung fortleben werden. Damit beruhigten sie sich. Schemchasai that hierauf Busse und hängte sich zwischen Himmel und Erde auf, in welcher büssenden Situation er annoch sich befindet; Asael aber verharrt in dem sündhaften Streben, die Menschen durch farbige Frauenkleider zu verführen. Und darum — so schloss R. Joseph seine lange Erzählung — brachte man am Versöhnungstage zwei Böcke dar, den einen Gott zu Ehren, um Israels Schuld zu sühnen, den andren Bock dem Azazel, damit er die Sünden Israels trage. Das bedeutet der Azazel, von dem die Thora spricht.

Dieselbe Erzählung finden wir — mit einigen Veränderungen — auch in Bereschith Rabba des R. Moses hadarschan (Raymund Martin, Pugio fidei p. 937 ed. Lips.); es ist das einer der Auszüge, die wir Raymund Martin zu verdanken haben (Zunz G. V. p. 287). Vorausgeschickt wird der Satz, dass Gott alle Sünden mit Langmuth ertrage, mit Ausnahme der Unzucht (זנות; זרנות ist ein Druckfehler), was aus der Reihenfolge der Verse 2, 4, 7 in Gen. c. 6 geschlossen wird. Die beiden Engel heissen שמחזי ועזאל; die Jungfrau heisst אסתירא; sie wird in das Sternbild der כימה versetzt, als Muster und Beispiel und zur ewigen Erinnerung (אעשנה דוגמא שיזכרו לעולם, was richtiger scheint als שתזכר לעולם in M. Abchir); die Söhne Schemchasai's heissen הייה und חייא, von ihnen stammen Sichon und Og. R. Zadok sagt: Von den beiden Engeln stammen die Anakim, die gottlosen, übermüthigen und blutvergiessenden Gewalthaber, wie es heisst (Num. 13, 33): Und dort sahen wir die Nephilim, Söhne des Anak. Ferner wird gesagt: Die Engel sind zwar loderndes Feuer (Ps. 104, 4), aber jene Beiden wurden, nachdem sie vom heiligen Orte gestürzt waren und die böse Begierde Macht über sie gewonnen hatte, mit irdischem Stoffe bekleidet. — Die letzteren Sätze finden sich wörtlich so auch in den Pirke R. Eliezer (c. 22).

Das Gespräch Gottes mit den Engeln wird auch von Kazwini (I, ٩١) erzählt, und ganz ähnlich wie im M. Abchir [illegible] den Engeln: في مسلاخهم لعصيتمونى [illegible]

Erde gesandten Engel sind Hârût und Mârût, auf deren Zauberkunst ebenso häufig angespielt wird wie auf Babel (Hariri 2. A. p. ۲۰۳; 1001 Nacht ed. Habicht I, ۱۵۳; Hafiz I p. 68. II p. 3 No. 88. III p. 219 No. 646. چاه زنخدان auch — II p. 257 und sonst oft — mit Bezug auf Joseph). Die Einzelheiten der Erzählung im Midrasch haben aber am Meisten Aehnlichkeit mit der Darstellung desselben Ereignisses bei Joh. Cantacuzenus (*λόγοι .δ΄ κατὰ τοῦ Μωάμμεθ* ed. Bas. p. 87), woselbst sie einem *βιβλίῳ τῶν διηγησέων* — also wahrscheinlich einer Ḥadîṯ — nacherzählt wird. Demzufolge waren *'Αρὼτ καὶ Μαρώτ* auf die Erde herabgeschickt worden, um nach Gebühr zu herrschen und nach Recht und Billigkeit zu richten. Eine Frau, die eine Rechtssache hatte, kommt zu ihnen, ladet sie zu einem Mahle ein und stellt ihnen Wein vor. Vom Wein berauscht, wollen sie der Frau Gewalt anthun. Sie aber entzieht sich diesem Ansinnen dadurch, dass sie zum Himmel emporfliegt. In Anbetracht alles dessen, was geschehen war, wird sie von Gott in den Stern Lucifer verwandelt (*πεποίηκεν Ἑωσφόρον* — letzterer ward auch bei den Griechen als Stern der Göttin Venus betrachtet, wie Preller Gr. Myth. I, 349 bemerkt), damit sie, wie vordem auf Erden unter den Frauen, so jetzt am Himmel unter den Sternen durch ihre Schönheit hervorstrahle. Die beiden Engel werden — nachdem man ihnen die Wahl zwischen einer dies- oder jenseitigen Strafe frei gestellt — im Babylonischen Brunnen mit eisernen Ketten bei den Füssen aufgehängt. Dieses Ereigniss wird zugleich als Grund angeführt, warum Moḥammed das Weintrinken verbot.

Das Weintrinken der beiden Engel wird auch in einer anderen Darstellung hervorgehoben. G. Rosen führt in seiner Uebersetzung des Meṯnewi (p. 70) den Commentar an, der die Verse: „Ein Weib, erblasst ob einer bösen Handlung, Ward zum Gestirn der Sohra durch Verwandlung" (چون زنی از کار بد شد روی زرد مسخ کرد اورا وزهره کرد)[44]) des Näheren erklärt, so wie — p. 196 — eine entsprechende Stelle aus Mirchonds Rauḍat al Ṣafâ. Die Erzählung knüpft dort nicht an die Schöpfung Adam's, sondern an die Himmelfahrt des Idrîs an. Ursprünglich wurden drei Engel auf die Erde entsandt, von denen aber einer bald reuig zurückkehrte. Die beiden anderen, die erst später die Beinamen Hârût und Mârût erhielten, folgen ihren Lüsten und werden Sclaven ihrer Herrschsucht. In ihrer Eigenschaft als Schiedsrichter erhalten sie den Besuch einer Frau — arabisch Suhara, persisch Bîdocht (Chwolsohn, Ssabier II, 811), syrisch Nâhîd geheissen — die eine Heimsuchung ihrer Zeit, ein Fallnetz Satan's war. Sie entbrennen in Liebe zu ihr, wollen aber auf die ihnen gestellten Bedingungen nicht eingehen. Das Einzige, [illegible] sie eingehen, ist, dass sie von dem angebotenen Weine [illegible] wussten eben nicht, dass das Weintrinken die Quelle

des Lasters und Mutter aller Schändlichkeiten ist. Vom Weine trunken, erfüllen sie das früher Verweigerte, beten ein Idol an, begehen einen Mord, und lehren Suhara das erhabene Wort, mittelst dessen sie zum Himmel hinaufsteigt, allwo sie in einen Stern verwandelt wird.

Dass Anahid mit Anahita, Anaitis identisch sei, und dass der letztere Name soviel wie „die Reine" bedeute, ist schon oft bemerkt worden (Gesenius zu Jes. II, 337. De Sacy in Journ. d. Savans, 1817 Jul. p. 439. Benfey-Stern Monatsnamen p. 207. Windischmann, die persische Anahita p. 19. 28. 36). Dass der Cultus der Anaitis semitischen Ursprungs sei, ist namentlich von Rapp nachgewiesen worden (Z. D. M. G. XIX, 61 ff.). Dass übrigens die Sage von Anahid und den beiden Engeln persischen Ursprungs sei, wird nicht nur von Hammer-Purgstall behauptet — der ihr als eigentlichen Ursprung Indien zuweist (Wiener Jahrb. d. Liter. I, 99. Gesch. d. schönen Redek. Persiens p. 24) — sondern auch G. Rosen (p. 70) erklärt sie für eine persische Sage, die von den Arabern dahin umgestaltet wurde, dass Anahid-Zohra als Verführerin dargestellt wird. P. de Lagarde findet in Hârût und Mârût Haurvatât und Ameretât wieder (Ges. Abhdlg. p. 15. Horae aram. p. 9. Z. D. M. G. IV, 368. Die an letzterer Stelle ausgesprochene Behauptung, dass neben שמחזאי auch שמגז genannt werde, ist unrichtig; שמגז kommt nirgends in dieser Verbindung vor). Beide Engel finden sich auch insofern auf persischem Boden wieder, als der Demavend als der Ort bezeichnet wird, wo sie gefangen gehalten werden (Fleischer zu Abulfida hist. anteisl. p. 232); hinwiederum erinnert es an das, was von Hârût und Mârût erzählt wird, wenn bei Iṣṭaḫri (ed. de Goeje p. ۲۱۰), im Muġmil al Tawârîḫ (Journ. as. 1841 Mars p. 283. 295) und bei Ibn Ḥauḳal (W. Ouseley Travels III, 328. Uylenbroek Iracae Pers. descr. II, 8. III, 9) die Volkssage erwähnt wird, dass auf dem Demavend (بيناوند bei Ibn Ḥauḳal), dem Gefängnisse des Zauberers Dahak, die Zauberer (und die, welche es werden wollen) aus der ganzen Welt zusammenkommen, um in der Zauberei unterrichtet zu werden [45]).

Unter den verschiedenen Formen der Sage von Anahid — wiederum anders, und zugleich in drastisch humoristischer Weise wird sie von Chardin erzählt (Voyages en Perse, ed. Langlès VI, 226) — unterscheidet sich die ursprünglich persische Darstellung auch darin von der arabischen, dass die Verwandlung in einen Stern durchaus motivirt ist, da Zohara unschuldig war und bleibt. Dasselbe ist auch der Fall in der Darstellung bei Cantacuzenus und im Midrasch, woselbst אסטירא oder אסטהר als reine Jungfrau erscheint. Letzteres Wort ist ein anderes persisches Wort für اناهيد; es ist das persische ستاره, womit zuweilen auch der Venusstern benannt wird (Vullers Lex. s. v.). Der Talmud (Megillah 13a) er-

klärt den Namen Esther's mit אסטהר, entsprechend dem אסתירא des 2. Targum (II, 7), welche Uebersetzung auch Gesenius als die richtige erklärt, unter Hinweisung auf das syrische ܐܣܛܪܐ (Thes. s. v. אסתר, Comm. zu Jes. II, 338). Eine Analogie für diese Bedeutung des Personennamens אסתר bietet تاهيد, das — wie Vullers s. v. bemerkt — als Name von Alexanders d. Gr. Mutter galt. Das talmudische אסתהר wird von Raschi z. St. — wohl mit Bezugnahme auf das chald. סיהרא — mit „Mond" erklärt (יפה כלבנה, ירח); in der That aber gehen Luna und Venus oft in einander über, wie Luna auch unter dem Namen Ἀστραρχη in den orphischen Hymnen vorkommt, womit Creuzer (Commentt. Herodott. p. 251) das persische Ἀστράμψυχος bei Diog. Laertius vergleicht. אסתהר bietet aber auch einen Anklang an die Istar der assyrischen Keilinschriften, die der vorderasiatischen Astarte d. i. עשתרת entspricht (Schrader in Z. D. M. G. XXVI, 169. Oppert in Journ. asiat. 1871, Oct.-Déc. p. 443. 448) und deren Name durch Schrader's „Höllenfahrt der Istar" wie durch die Smith'sche Entzifferung der Sündfluthsage ein sehr bekannter geworden. Nach Gesenius s. v. ist עשתרת dasselbe wie אסתר, im Einklange mit dem von Herodian angeführten Namen Ἀστροάρχη. Movers (Phoen. I, 636) findet andererseits den Namen der Astarte in Astronome, das er mit עשתרת נעמה „das holde Gestirn" erklärt; das zweite Wort klingt zugleich an die — als Venus aufgefasste — נעמה der Genesis an.

Eigenthümlich ist es, dass die Istahar des Midrasch in das Sternbild der כימה — worunter wohl die Plejaden zu verstehen sind — versetzt wird. Es scheinen hier zwei Sagen ineinander geflossen zu sein. Die unter die Sterne der כימה versetzte Jungfrau Istahar erinnert sehr lebhaft an die griechische Sage von den Nymphen, die, von Orion verfolgt, in Tauben verwandelt werden und später das Sternbild der Plejaden bilden (Preller Griech. Mythol. I, 365). Obschon die Versetzungen unter die Sterne bei den griechischen Mythographen so häufig vorkommen, dass sie sogar ein besonderes Wort (καταστερίζω) dafür haben — wie ja auch die *Καταστερισμοί* des Eratosthenes von derartigen Versetzungen handeln — so scheint aber doch der Sagenkreis, der an die Sternbilder כִּימָה, כְּסִיל, עַיִשׁ anknüpft, orientalischen Ursprungs zu sein. Orion, der Verfolger, zugleich Nachbar der Plejaden (Pindar Nem. 2, 10), ist jedenfalls orientalischen Ursprungs (Michaelis Suppl. p. 1320 N. Movers I, 422), er ist Nimrod. Nimrod ist — der späteren Auffassung zufolge — der Anführer der nachsündfluthigen Rebellen; diese sind aber gewissermassen die Epigonen der Nefilim und der gewaltthätigen Gibborim des vorsündfluthigen Geschlechtes, wie denn auch Nimrod (Gen. 10, 9) גִּבּוֹר צַיִד und später נפילא genannt wird (Michaelis und Gesen. thes. s. v. כסיל) [46]; die Verfolgung der Nymphen entspricht also ganz dem, was (Gen. 6, 2) von den Söhnen

der Elohim erzählt wird. Auch die Sage von der Asteria, die in ähnlicher Weise wie Istahr — an deren Namen sie zugleich anklingt — den Verfolgungen Jupiter's entflieht (nur in entgegengesetzter Richtung vom Himmel zur Erde), scheint orientalischen Ursprunges zu sein — wenigstens war sie den Phöniziern bekannt (Movers I, 637). Und so wie כְּסִיל Hiob 38, 31 entschieden eine Persönlichkeit ist, so sind wohl auch seine Nachbarinnen, כִּימָה und עָיִשׁ, mythologische Personen. Die Singularform כימה berechtigt zu der Annahme, dass damit eine Person gemeint sei, ähnlich wie Pleione, die Mutter der Plejaden; מַעֲדַנּוֹת bezeichnet vielleicht den Schmuck dieser כימה, als der Sternengeschmückten, wie auch ענד in Verbindung mit Schmucksachen gebraucht wird. Noch deutlicher tritt das Persönliche in der Stelle (ibid. 38, 32) וְעַיִשׁ עַל בָּנֶיהָ תַנְחֵם hervor. Michaelis (Supplem. p. 1907) liest תְּנַחֵם, eine Lesart, die grammatisch richtiger und poetisch schöner ist als תַּנְחֵם. Der Vers würde aber gewiss an plastischer Lebendigkeit gewinnen, wenn man annimmt, dass hier eine wirkliche Mutter gemeint sei und die Frage lautete: Tröstest du Ajisch über den Verlust ihrer Kinder? Eine Auffassung der עיש als Person liegt jedenfalls der arabischen Sage zu Grunde, dass الجدي die نعش getödtet habe, und dass desshalb die بنات نعش ihn umringen (Freytag Arabb. Prov. II, 787 No. 113).

Die dunkle Spur einer altorientalischen Sage von verlorenen Kindern der עָיִשׁ scheint sich auch in einer Talmudstelle (Berachoth 59 a) erhalten zu haben. Gelegentlich einer astronomischen Erörterung der beiden Sternbilder עיש und כימה wird die Frage aufgeworfen: Warum aber geht Ajisch hinter Kima her? wesshalb folgt sie ihr? Weil sie zu ihr spricht: Gib mir meine Kinder wieder! (הב לי בני); denn damals, als Gott die Sündfluth sandte, nahm er zwei Sterne aus Kimah und das brachte die Fluth, und als diese aufhören sollte, nahm er zwei Sterne der Ajisch, um die Fluth zu schliessen. Hier hat also sowohl mit Bezug auf עיש als auf כימה eine Versetzung stattgefunden. Auch die griechische Sage erzählt von einem entschwundenen Sterne der Plejaden — nach Einigen Elektra, die aus Kummer hinschwand, nach Anderen Merope, die aus Scham über ihre Mésalliance sich verbarg — zu welcher Sage Movers ebenfalls eine Parallele bei Sanchuniathon nachweist (Phöniz. I, 520). Jedenfalls gehört es mit zu diesem Sagenkreis, wenn die Jungfrau Istahar unter die Plejaden versetzt wird.

Die arabische Form der Sage, wie sie auch bei Maracci (Prodrom. IV. p. 81) vorkommt, erinnert an die von Gesenius (Comm. zu Jes. II, 339) angeführte Stelle aus Ephraem Syrus (opp. II, 457), in welcher Luna und Venus (ܟܘܟܒܬܐ) als Buhlerinnen und Verführerinnen vorkommen. In den Vordergrund tritt die Eigenschaft des Venussternes, wie er, unter dem Einfluss arabischer Kosmographen, auch noch bei Dante und Gabirol vorkommt, als

„lo bel pianeta che ad amar conforta“ (Purg. I, 18), und als נֹגַהּ כְּגִבֶּרֶת בֵּין חֲיָלֶיהָ וְכַכַּלָּה תַּעְדֶּה כֵלֶיהָ, die da hervorruft שִׁירוֹת וּרְנָנִים וּמִצְהָלוֹת חֻפּוֹת חֲתָנִים (bei der Beschreibung der Himmelskörper im Keter Malchuth), wie denn dieser Planet auch der einzige ist, dessen Influenz von Plinius (2, 6, 8) erwähnt wird. Dieser زُهَرة entspricht die נעמה wie sie — und zwar gewöhnlich in Verbindung mit den Engeln Schemchasai und Azael — im B. Sohar und anderen kabbalistischen Schriften geschildert wird. Naamah, die Schwester Tubalkains, heisst es im Sohar (ed. Mant. I, p. 58), war so schön, dass die בני האלהים, nämlich Asa und Asael, durch sie verführt wurden. Auch jetzt noch verführt sie die Menschen (ibid. III p. 76), und zwar ist ihr Aufenthalt unter den brausenden Wellen des grossen Meeres (ומדורהא בין רגשי ימא רבא). Erinnert letzteres an die *Ἀφροδίτη ἁλιγενής*, so erinnert diese Rolle der Naamah an die ähnliche Verwandlung der Venus in eine Teufelin, der Hulda in eine Unholdin wie sie in der Sage vom Tannhäuser und anderen germanischen Sagen vorkommt. Naamah ist also gewissermassen ein weibliches Pendant zu den gefallenen Engeln. Aehnlich aber wie زُهَرة in der Sage von Hârût und Mârût zuweilen auch als Sterbliche erscheint, ist auch Naamah oft eine der Menschentöchter. Wie gewöhnlich wird alsdann das in der Bibel im Allgemeinen erzählte durch eine namhaft gemachte Person individualisirt, Naamah ist die Repräsentantin der בְּנוֹת הָאָדָם. Denn allerdings wird von den letzteren erzählt, dass sie, Buhlerinnen gleich, entblösst und die Augen mit Stibium geschminkt einhergingen und so die vom heiligen Himmelsort gestürzten Engel verführten (Pirke R. Elieser c. 22); in ähnlichem Sinne wird im Jerusal. Targum das כִּי טֹבֹת הֵנָּה (Gen. 6, 2) paraphrasirt [47]).

Ebenso wie der vom Himmel gestürzte הֵילֵל בֶּן־שָׁחַר (Jes. 14, 12), der mit زُهَرة identisch ist (Ges. thes. s. v.), auch in der jüdischen Sage auf den vom Himmel gestürzten Satan bezogen wird (man vgl. w. u.), so beruht vielleicht auch die Sage von den gefallenen Engeln auf der Naturerscheinung der Sternschnuppen (Englisch Shooting-Stars), die auch sonst zu verschiedenen Mythen Anlass gaben (Kosmos I, 393 ff. Grimm D. M. p. 685), namentlich aber in der arabischen, auch in der jüdischen Sage (Sur. 15, 17. 18. 67, 5; Pirke R. Elieser c. 7) mit Daemonen in Verbindung gebracht werden.

In den Pirke R. Elieser beschränkt sich die Zahl der gefallenen Engel nicht auf zwei, es ist vielmehr eine ganze Schaar von Engeln, deren Anführer Sammael ist, der in den P. d. R. Elieser überhaupt immer da genannt wird, wo anderswo Satan erwähnt wird. Dass die Engel gegen die Erschaffung Adam's protestirten, wird auch im Talmud erzählt (Synhedr. 38 b); sie sprachen: **Herr der Welt, was ist der Mensch, dass du sein gedenkst, der Adamssohn, dass du**

ihn berücksichtigst? (Ps. 8, 5), und selbst nachdem die Schöpfung des Menschen ein Fait accompli ist [48]), beruft sich eine Engelschaar auf den Protest ihrer Vorgänger. In den Pirke R. Elieser (cap. 13) sagen die Engel: מָה־אָדָם וַתֵּדָעֵהוּ אָדָם לַהֶבֶל דָּמָה אֵין עַל עָפָר מָשְׁלוֹ (Ps. 144, 3. 4. Hiob 41, 25). Darauf aber wird ihnen gezeigt, dass Adam höher stehe als sie, indem er allein die Geschöpfe zu benennen weiss. Adam gibt jedem Thiere den seinem Wesen entsprechenden Namen und motivirt zugleich diese Benennungen, wie denn anderswo das הוא שְׁמוֹ (Gen. 2, 19) darauf bezogen wird, dass diese Namen die richtigen der Eigenthümlichkeit der Genannten adaequaten Benennungen waren. Adam verleiht aber auch sogar der Gottheit ihren Namen als Herrn des Weltalls. Mit dieser Namengebung beurkundet er aber auch seine Gottähnlichkeit, da bei der Schöpfung Gott es ist, der Land und Meer, Tag und Nacht benennt, wie Er allein es ist, der den Sternen den ihrem Wesen entsprechenden Namen verleiht (Jes. 40, 26. Ps. 147, 4). Darauf beschliessen die Engel Adam zu Fall zu bringen. Der grosse Fürst des Himmels Sammael steigt mit seinem Anhang hernieder und bedient sich der Schlange als Medium, um Adam zur Sünde zu verleiten. Zur Strafe dafür wird Sammael aus dem Himmel gestürzt; über die Menschen werden andere Strafen und als die letzte derselben der Tod verhängt. Eingeleitet wird die Erzählung durch einen Spruch aus den Pirke Aboth: Der Neid, die Wollust und der Ehrgeiz vertreiben den Menschen (oder auch: Adam) aus der Welt. Dieser Darstellung liegt also entschieden der im Buch der Weisheit (2, 24) ausgesprochene Gedanke zu Grunde: *φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον.*

Das מָה־אֱנוֹשׁ כִּי תִזְכְּרֶנּוּ der Engel war übrigens um so natürlicher als auch das folgende וְכָבוֹד וְהָדָר תְּעַטְּרֵהוּ (Ps. 8, 6) seine Anwendung fand, und Adam in der That mit Ehre und Herrlichkeit umgeben ward. Es war selbstverständlich, dass, als der König der Schöpfung, nachdem Alles zu seinem Empfang vorbereitet war, seinen Einzug hielt, dass alsdann auch die ersten Würdenträger ihm huldigten und dass der Tag der, nach der hagadischen Darstellung (Synh. l. c.), zugleich der Geburts- und Hochzeitstag Adam's war, auch ganz besonders gefeiert ward — gleichsam als Prototyp aller späteren Hochzeiten. Zehn Hochzeitsbaldachine wurden für Adam — natürlich auch für Eva, die in Weil's bibl. Legenden (p. 19) ausdrücklich erwähnt wird — errichtet. Die Engel tanzten vor ihm; die höheren, dienstthuenden Engel waren wie Brautführer, die vor dem Thalamos Wache stehen (כמו שושבינין המשמרים את החופות P. R. Elieser c. 12). An anderen Stellen (Ber. R. s. 8. Midr. Kohel. 6, 9. Jalkut Gen. § 23) wird erzählt: Die Engel wollten vor Adam das dreimalige Kadosch (Jes. 6, 3) ausrufen. Was that Gott? Er liess Adam in Schlaf fallen, und da wussten sie, dass er ein Mensch sei. Ein Gleichniss dazu ist: Ein König und sein Hyparch (איפרכוס) sitzen im Wagen; die Bewohner des

Landes wollen dem König zu Ehren einen Hymnus (המנון) singen, sie wissen aber nicht, welcher von Beiden der König ist. Was thut der König? Er stösst den Hyparch aus dem Wagen und da wussten Alle, dass er nur Hyparch sei. So auch liess Gott Adam in Schlaf fallen, damit sie wissen sollten, es sei nur ein Mensch [49]).

Geiger (Was hat Mahomed u. s. w. p. 100) hebt es als wesentlichen Unterschied zwischen der Darstellung in den jüdischen Schriften und der im Ḳorân hervor, dass in ersteren nicht von einer Anbetung Adam's die Rede sei. Allein die Darstellung im Beresch. R. des R. Mose Hadarschan hat eine auffallende Aehnlichkeit mit der im Ḳorân. Es wird nämlich erzählt (Pugio fidei p. 563): Unser Lehrer Josua ben Nun sagte: Als Gott Adam erschaffen hatte, sagte er (דבר das hier durchweg statt אמר steht, wie überhaupt die Ausdrucksweise etwas ungelenkig ist) zu den höheren Engeln: Werfet euch vor ihm nieder (השתחוו לו); der Satan war aber grösser als alle Engel des Himmel und er sprach: O Herr der Welt! Uns hast du aus dem Abglanz deiner Herrlichkeit (מזיו שכינה) erschaffen, und du sagst, wir sollen vor ihm uns niederwerfen (נשתחוה), den du aus dem Staub der Erde geschaffen? Da sprach Gott zu ihm: Dieser aus Erdenstaub gebildete besitzt mehr Einsicht und Weisheit als du. Und als er nun sich nicht vor ihm niederwerfen und Gott nicht gehorchen wollte, verstiess ihn Gott aus dem Himmel und er ward Satan (והיה שטן), und auf ihn sagt Jesaias (14, 12) אֵיךְ נָפַלְתָּ מִשָּׁמַיִם הֵילֵל בֶּן־שָׁחַר.

Der hier gebrauchte Ausdruck השתחוו לו entspricht nun durchaus dem أسجدوا لادم (Sur. 2, 32. 7, 11. 15, 29. 38, 73), wie auch die Antwort Satans dem von Eblîs hervorgehobenen Gegensatze zwischen نار und طين entspricht. Merkwürdig ist auch die Beziehung des איך נפלת auf Satan. Gewöhnlich betrachtet man diese Deutung des Jesaianischen Verses als eine spezifisch christliche; die betreffenden Stellen werden von Bartolocci (I, 309 ff.) und Schröter (Z. D. M. G. XXIV, 288) angeführt; von Hieronymus wird auch — wie Bartolocci bemerkt — die Stelle וּכְאַחַד הַשָּׂרִים תִּפֹּלוּ (Ps. 82, 7) auf den gestürzten Himmelsfürsten bezogen. Auch der Midrasch z. St. erklärt שָׂרִים mit Himmelsfürsten (שרים של מעלה) und bezieht das Vorhergehende אָכֵן כְּאָדָם תְּמוּתוּן auf Adam.

Auch im Sohar (ed. Mant. III p. 208) protestiren die Engel gegen die Schöpfung des Menschen, und zwar wird ihnen der Vers Ps. 49, 13 in den Mund gelegt. Als später Asa und Asael die Menschen ob ihrer Sündhaftigkeit anklagen, werden sie selbst auf die Erde geschickt. Zuerst Verführte, werden sie alsdann Verführer der Menschen. Zur Strafe dafür werden sie in den Bergen der Finsterniss — טורי דחשוכא, auch הררי קדם genannt — mit eisernen Ketten gefesselt. Sie lehren die Menschen alle Arten von Zauber-

künsten. Von ihnen stammen die Nephilim (I p. 37). An einer anderen Stelle (I p. 58) heisst es: Asa und Asael empörten sich gegen Gott, da stürzte sie Gott hernieder . . . Und noch heute lehren sie die Menschen Zauberei.

Im kabbalistischen Pentateuchcommentar des R. Men. Ziuni werden mehrere Stellen des Sohar angeführt. Nach anderen Schriften wird erzählt, dass in den Tagen des Enosch die Menschen Götzendienst und Zauberei trieben, dass sie durch Zauberkünste Sonne, Mond und Sterne vom Himmel herabzogen, um ihnen dienstbar zu sein (Carmina vel coelo possunt deducere Lunam), und zwar hatten sie diese Zauberkünste von Schemchasai und Asael gelernt. Und damals klagten die Engel die Menschen an und sprachen zu Gott dem Herrn: Was ist Enosch, dass du seiner gedacht (מָה אֱנוֹשׁ), denn Enosch hatte den Götzendienst eingeführt. In den Bergen der Finsterniss, auch הררי קדם genannt, sind die Söhne von Schemchasai und Asael mit eisernen Fesseln angeschmiedet; dort lehren sie annoch Menschenkinder die Zauberei, die sich gegen die himmlischen Mächte auflehnt, und dort auch hatte Bileam seine Zauberkünste gelernt — letzteres mit Bezug auf הררי קדם Num. 23, 7 (ed. Cremona p. 13, 18, 85). Wiederum mit Bezug auf Stellen des Sohar werden im kabbalistischen Pentateuchcommentar des R. Men. Recanate (ed. Venedig p. 33, 35 ff. 104) die in den Bergen der Finsterniss angeketteten Asa und Asael erwähnt, die bis zu diesem Tage gegen ihren Herrn und Meister rebellisch sind, als Zauberer welche die himmlischen Mächte Lügen strafen [50]).

Dass in all diesen Stellen die beiden Engel als Lehrer der Zauberkunst dargestellt werden, erinnert wiederum an Hârût und Mârût. Wenn übrigens mit Bezug auf Letztere erzählt wird, dass man nur ihre Stimme höre, sie selbst aber nicht sehe — Maracci p. 44 zu Sur. 2, 102 (96) — so erinnert das wiederum an die Sage vom Zauberer Merlin, der im Walde von Brezeliande nur noch seine Stimme hören lassen konnte, während er selbst unsichtbar blieb.

Bei Recanate (p. 37) wird ferner, nach dem kabbalistischen M. Ruth, das אַנְשֵׁי הַשֵּׁם (Gen. 6, 14) dahin erklärt, dass die נְפִלִים den Menschen das Geheimniss des göttlichen Namens, sowie die Namen der Dämonen mitgetheilt, um mit deren Hülfe Zauberei auszuüben. Ferner wird (p. 36) aus dem kabbalistischen הבדלה דר׳ עקיבא angeführt: Asa und Asael verriethen die Geheimnisse ihres Herrn und Meisters, und da durchbohrte er ihre Nasen und hängte sie auf in den Bergen der Finsterniss, wo sie die Sonne nicht sehen und kein Windhauch über ihr Gesicht hinweht — für alle Zeit ותלא יתהון בטורי קבל דשמשא לא חזיין ורוחא לא נשבא על אפיהון כל זמן וכל שעה. Dieser fast poetisch klingende Passus erinnert einerseits an die Stelle bei Aeschylos (Prometheus vinct. vs. 20 ff.), in welcher Prometheus von Hephästos mit Demantketten an das vom Sturmwind umbrauste Felsgezack geschmiedet wird, wo

er keines Menschen Stimme hört, keines Menschen Angesicht erblickt, zur Strafe dafür, dass er die Sterblichen die ihnen verborgenen Künste gelehrt (480 ff.); andererseits aber wird man an die Stelle im Buche Henoch erinnert (c. 10, Dillmann's Uebers. p. 5. 84. 100), woselbst Raphael den Auftrag erhält, den Azazel an Händen und Füssen zu binden und in eine Oeffnung in der Wüste in Dudâêl zu legen, ihn ferner mit rauhen und spitzigen Steinen sowie mit Finsterniss zu bedecken, damit er das Licht nicht schaue — welches Dudael, wie Geiger bemerkt (Jüd. Ztschr. f. Wiss. u. Leben III, 200) das חדודו ist, womit der Ausdruck „Wüste" Lev. 16, 10 im Targum jerus. z. St. näher bestimmt wird. Der in letzterer Paraphrase vorkommende „harte und rauhe Ort" (אתר חקיף וקשי) entspricht insbesondere den rauhen und spitzigen Steinen, die auch in der griechischen Version in Verbindung mit Azazel genannt werden.

Ueberhaupt aber machen die oben angeführten Stellen aus Targum jerus., Pirke R. Eliezer, M. Abchir, Sohar, Recanate und Ziuni beinahe den Eindruck, als wären es Bruchstücke aus dem (oder aus einem) Henochbuche. Jedenfalls findet sich im B. Henoch so ziemlich Alles das beisammen, was in diesen Büchern zerstreut vorkommt. Im B. Henoch sind Semjaza und Asael die Anführer der rebellischen Engel (cap. 6). Asael oder Azâzêl, den auch Gesenius (thes. s. v. עזאזל) mit dem biblischen Azazel vergleicht und dessen Name hier noch mehr Variationen hat als in den jüdischen Schriften, lehrt die Menschen viele Künste, darunter die Verfertigung von Armspangen, Schmuckwaaren, Färbstoffen, ferner den Gebrauch der Schminke und die Verschönerung der Augenbrauen (c. 8), wie denn auch Tertullian (De cultu fem. c. 2 c. 10, Fabricius Cod. pseud. V. T. I, 169) unter den von den gefallenen Engeln gelehrten Dingen besonders hervorhebt ipsum calliblepharum vellerumque tincturas .... et illum ipsum nigrum pulverem quo oculorum exodia producuntur. In ähnlicher Weise hat im M. Abchir Azael den Frauenschmuck und alle Arten von Farbstoffen unter sich, wie andererseits in den Pirke R. Eliezer und im Targum Jerus. die Menschentöchter als Mittel der Verführung Schminke und Augenschminke (כחל) anwenden. Im B. Henoch gehen die Riesen aus der Vermischung der Engel mit den Menschentöchtern hervor; in der griechischen Version sind es drei Arten von Riesen, Giganten, Napheleim und Ἐλιούδ (cap. 7. p. 82, 95). In den Pirke R. El. und bei R. Moses hadarschan sind ebenso die Anakim die Söhne der Nephilim, und im Talmud (Niddah 61 a) sind die Riesen Og und Sichon die Söhne Achija's — חייא im M. Abchir und bei R. Mos. hadarschan — des Sohnes Schemchasai's. Dass im M. Abchir die Söhne Schemchasai's täglich 1000 Ochsen, Pferde und Kameele verzehren, erinnert an das Aufzehren alles Erwerbs durch die Riesen im B. Henoch (c. 6). In letzterem lehren die Engel die Menschen — besonders die Frauen — Zaubermittel und Beschwörungen und

offenbaren ihnen die himmlischen Geheimnisse (Cap. 7, 8, 9, 16, 69, pag. 4, 10, 97, 98, 212), was an die Mittheilung des שם המפורש im M. Abchir sowie an die Enthüllung göttlicher Geheimnisse (רזי דמריהון גליין) bei Recanate erinnert; bei letzterem wird ausserdem (p. 104), wie es scheint nach dem Sohar, mit Bezug auf das biblische מְכַשֵּׁפָה Exod. 22, 17 bemerkt, dass Zauberei nur von Frauen ausgeübt werde. Im B. Henoch wird Arsjalâljûr — im griechischen Texte Uriel — an Noah entsendet, um ihm die kommende Sündfluth zu verkünden (c. 10 p. 4, 99); eine ähnliche Botschaft überbringt Henoch (p. 6, 9, 78), der auch als Vermittler auftritt (p. 7 ff. auch bei Ḳazwînî I, ٩١, ٩٢). Im M. Abchir entsendet Metatron einen Boten an Schemchasai, ihm das Kommen der grossen Fluth zu verkünden; allein der Ausdruck מיד שגר מטטרון שליח lässt sich ungezwungen auch dahin übersetzen, dass Gott den Metatron als Boten abgesandt habe. Es entspräche das auch der Erklärung des Wortes מטטרון mit Bote bei El. Levita im Tischbi, Buxtorf s. v. und Cassel (Hall. Encyclop. sect. II, Th. 27. Art. Juden, Gesch. der, p. 41, 168), obgleich schon wegen der hohen Stellung Metatron's — Jalkut Gen. § 41 unterschreiben Gott und Metatron die von Adam ausgestellte Schenkungsurkunde — diese Erklärung und die seltsame Erweiterung derselben als Vorreiter und Platzmacher, Anordner und Fourier (Cassel l. c. p. 41 N.) ebensowenig befriedigt wie andere in Frankel's Monatsschrift gegebene (II, 113 N. III, 113. 353), von welchen die letztere Erklärung des Wortes als ein Compositum von *Μετά* und *Τύραννος* (ܛܘܪܢܐ, טורנא) aber jedenfalls besser ist als die von Levy gemachte Veränderung in ein Neutrum. Dass bald Henoch bald Metatron die Botschaft übernimmt, entspräche auch der Identität beider (Buxtorf und Levy s. v.), die weitaus sicherer ist als die, nur durch die Klangähnlichkeit nahe gelegte, Identifizirung Metatron's mit Mithra, was ausführlich Schmieder (auch bei Movers Phön. I, 390), flüchtig Jellinek (in Sefat Chachamim), Nork u. A. behaupten [51]).

Mit Bezug auf die Berge der Finsterniss, in welchen Schemchasai und Azael gefangen gehalten werden, heisst es bei Recanate — nach kabbalistischer Vorstellung, dass alles Böse seinen Sitz im Norden habe — dass sie mit der Nordseite in Zusammenhang stehen (ינקן מסטרא דצפון), was an *ὑπὸ ζόφον* und *σειραῖς ζόφου* im N. T. (2. Petr. 2, 4. Ep. Jud. v. 6), sowie an ähnliche Stellen in den pseudepigraphischen Schriften erinnert [52]), mit denen man die Strafe der Engel im Henochbuche verglichen (Fabricius Cod. pseud. N. T. I, 518. Dillmann p. 100). Wenn übrigens der spätere Bearbeiter des Henochbuches die Strafe der Engel mit vulcanischen Erscheinungen in der Nähe Jerusalem's und mit den Thermen in der Nähe des todten Meeres in Verbindung bringt (c. 27. p. 132. 206), so erinnert das gleichzeitig an die arabische Sage, dass Ṣaḫr in den See von Tiberias versenkt wurde, sowie an

die talmudische Vorstellung (Sabbath 39a), dass die heissen Wasser von Tiberias an den Pforten der Hölle vorüberfliessen — דחלפי אפתחא דגיהנם [53]).

Letztere Sagen können vielleicht auch als Beweis gegen Dillmann's Vermuthung dienen, dass bei der Darstellung der Bestrafung der Engel im B. Henoch der Einfluss griechischer Titanensagen wohl nicht zu verkennen sei (p. XL, LII, 101). Die Sage von gewaltthätigen Riesen findet sich bei den verschiedensten Völkern (v. Bohlen Genesis p. 82. Welcker Aesch. Trilogie p. 97. Winer s. v. Riesen); sogar bei den Eingebornen America's kommt die Sage von einem Schutz- und Trutzbündniss vor, das die unterirdischen Götter mit den Riesen schliessen, um Wesukkä, den oberirdischen Chief-Gott, zu bekriegen (Carl Knortz, Märchen und Sagen der nordamericanischen Indianer p. 229). In der That erinnert die biblische Erzählung von den Nephilim und Gibborim unwillkürlich an die Titanen und Giganten, wie denn auch Josephus (Antt. 3, 4) diese Aehnlichkeit hervorhebt, und während Philo die Vergleichung der Nephilim mit den Giganten zurückweist (I, 270 M.), erinnert er doch wieder an dieselben bei Gelegenheit des Babylonischen Thurmbaues (I, 405); auch Symmachus und LXX übersetzen zuweilen das biblische רְפָאִים mit θεομάχοι (Ges. Thes. s. v.). Auch die Bestrafung der Riesen kehrt in ähnlicher Weise bei verschiedenen Völkern wieder. Loki wird, gleich dem Prometheus, gefesselt und seine Zuckungen bringen Erdbeben hervor (Grimm D. Myth. 225. 422, 963). Ebenso bemerkt Reinaud (Géogr. d'Aboulféda, introd. p. CLXXXII) mit Bezug auf die im Berge Ḳâf gefesselten Dämonen: La légende de ces génies semble être l'équivalent de celle des Titans. Insbesondere erinnert an die Bestrafung der gefallenen Engel die von Mone (Gesch. des Heidenthums im nördl. Europa I, 255) erwähnte Sage, dass auf einer Insel des Wettersees eine Höhle sei, woselbst der Zauberer Gilbert, der sich gegen seinen Meister empört, von diesem, an Händen und Füssen gefesselt, gefangen gehalten wird. Wie sich derartige Sagen an auffallende Naturerscheinungen anknüpfen, davon ist namentlich Typhon — dessen ägyptische Benennung als Apophis (Creuzer Symbol. u. M. IV, 272) sich in der koptischen Uebersetzung der biblischen Anakim und Rephaim erhalten hat (Jablonski Panth. Aeg. III, 98. Peyron lex copt. s. v. ⲁⲫⲱⲫ) — ein Beispiel. Strabo bemerkt bei ganz verschiedenen Orten, bei denen vulcanische Erscheinungen vorkommen, dass man sie mit der Sage von Typhon in Verbindung gebracht habe (V, 245, 248. XII, 579. XIII, 626, 628. XVI, 750); darunter sind auch syrische Benennungen wie die Arimi und der Orontes, früher Typhon. Es wäre auch wohl möglich, dass den arabischen Benennungen des Orontes, عاصي und مقلوب, die Sage vom Typhon zu Grunde liege; denn die im Marâṣid (II, ٢٣٩), von Jâḳût (s. v. عاصى), Abulfidâ (Géogr. ed. Reinaud p. ٤٩), Ibn

Baṭûṭah (ed. Defrémery. et Sanguinetti I, 152) und Ḳazwînî (I, ١٨٢) gegebene Erklärung des Namens ist doch schwerlich die richtige (an einer andern Stelle Ḳazwînî's, p. ١٨٥, heisst es, der Nil sei der einzige Fluss, der von Süden nach Norden fliesse). مقلوب wäre alsdann analog dem ارض المقلوبة, wie bei Iṣṭaḫrî (ed. de Goeje p. ٩٤) und Abulfidâ (ed. Reinaud p. ٢٢٨) das ديار قوم لوط genannt wird, andererseits dem مقلوب in Babel, dem durch göttlichen Beschluss zerstörten Wohnsitz des rebellischen Nimrod (Ritter Erdkunde X, 260. XI, 903. Journ. asiat. 1853 Juin p. 400. Z. D. M. G. VII, 405). Vielleicht liegt die Typhon- oder Gigantensage auch dem Namen der Macalubi in Sicilien (Kosmos I, 448 N. 80) zu Grunde, wie ja auch der vulcanische Boden Siciliens die Veranlassung war, dass die Sage bald die Grabstätte des Enceladus, bald die Typhon's dorthin verlegte (Aeschylus Prometh. vinct. 350 f., Pindar Pyth. I, 29. Bochart Geogr. sacra I c. 28 p. 526 ff.). Nach Knobel's Ansicht (Völkertafel p. 210, 213, 320) gehört Typhon überhaupt den Semiten an. Immer aber sind es häufige Erdbeben, heisse Quellen, wie verbrannt aussehender Boden und Aehnliches, womit bei Strabo die Typhon- oder die Gigantensage (VI, 281) in Verbindung gebracht wird. Andere Localitäten, in denen Typhon von Jupiter's Blitz getroffen ward, oder wo er begraben liegt, werden von Jablonski (Panth. Aeg. III, 41 ff.) und Heyne zu Virgil (Exc. V. ad l. VII Aen. III, 398) und zu Apollodor (Obss. p. 32) angeführt, darunter der Sirbonische See, der mit dem todten Meere die schädliche Ausdünstung gemein hat (Creuzer Comm. Herod. 287), wie er denn auch von Strabo (XVI, 761 und öfter) mit demselben verwechselt wird, sowie auch der Caucasus. Der Caucasus wurde aber auch als Feuerberg angesehen, und desshalb ist auch dort der Feuerraubende Prometheus angekettet (Welcker Aeschyl. Tril. p. 596). An dieselben Naturerscheinungen knüpft die Localsage immer wieder ähnliche Mythen; so erzählen die Tscherkessen am Kaukasus von einem Riesen, dessen Wissen Alles umfasse, was Himmel und Erde bieten, und der die Kühnheit seines Strebens seit Jahrtausenden in einem tiefen Felsenthal büsst, das kein Sterblicher betreten kann (Lasaulx, über den Prometheusmythus p. 24 nach der A. A. Z. 1839, Beil. 187 v. 6. Juli p. 1449). So werden auf Zakynthos die Erdbeben den unterirdischen Riesen zugeschrieben, und im albanesischen Volksglauben werden die Dêv's als Riesen gedacht, die in unterirdischen Kesseln das Wasser der warmen Quellen heizen (Bernhard Schmidt, das Volksleben der Neugriechen p. 200, Z. D. M. G. XVII, 662). Wenn hinwiederum von Jâḳût (Mu'ǵam albuldân s. v. دباوند und ادنباوند, Ibn Ḥauḳal (G. Ouseley Travels III, 328), Mas'ûdî (II, 118. 193), Ḳazwînî (I, ١٥٨) und im Muǵmil al Tawâriḫ (J. asiat. Mars 1841 p. 283, 295) die mit Be-

zug auf den Demavend cursirenden Volkssagen erwähnt werden, dass dort Dahak oder Biwerasp von Feridûn, oder der Dämon Sahr von Salomon eingekerkert worden sei, so schildern dieselben Schriftsteller gleichzeitig den Rauch, die Flammen, das Rauschen und Tosen des Berges, so dass es ersichtlich ist, wie die vulcanischen Eigenschaften des Demavend zur Sage Anlass gegeben. Wenn übrigens Jâkût (s. v. نباوند I, ٥٣٥) auch die Wächter erwähnt, die den Bîwerâsp umgeben und unaufhörlich mit schweren Hämmern auf den Ambos schlagen, so erinnert das an den Aetna als die Werkstätte der Cyclopen.

In ähnlicher Weise wurden denn auch die warmen Quellen und der See von Tiberias mit den Dämonen und der Unterwelt in Verbindung gebracht — als Grab des Sahr, als vorüberfliessend an den Pforten der Hölle und als Strafort für die rebellischen Engel. Sowie aber die רְפָאִים Bewohner des שְׁאוֹל sind, und wie, nach anderen Vorstellungen, der Tartaros der Aufenthaltsort Typhon's und der Giganten ist (Preller Griech. Mythol. I, 52), so ist es auch ganz in der Ordnung, wenn in den sibyllinischen Büchern (bei Fabricius l. c. I, 230) die *Γρήγοροι ἀλφιστῆρες* mit unzerbrechlichen Ketten im Tartaros gefangen gehalten werden, aber auch synkretistisch gleichzeitig ihre Schuld in den Flammen des Gehenna büssen.

Der Ausdruck *ἀλφιστῆρες*, den auch Hesiod im prägnanten Sinne zur Bezeichnung des Zeitalters gebraucht, welches auf das goldne folgte (Op. et D. 82. Theog. 512. Scut. H. 29), führt uns wieder zur Sage von Prometheus und Pandora zurück. Welcker (Aesch. Tril. p. 81) vermuthet, dass diese Sage — die man auch sonst vielfach mit der biblischen Erzählung vom Sündenfall verglichen — auch dem Verfasser des B. Henoch bekannt gewesen, und von ihm benutzt worden sei. Allein es scheint dem Charakter des Henochbuches unangemessen, anzunehmen, dass der Verfasser desselben irgend eine griechische Mythe benutzt oder auch nur gekannt habe. Es herrscht hier vielmehr — ohne dass eine Entlehnung stattgefunden — eine Uebereinstimmung zwischen den beiden Sagenkreisen, die auch sonst mehrfach vorkommt. Es ist z. B. ein hartes Urtheil, das Hesiod (Theog. 585 ff.) über die Frauen ausspricht, anknüpfend an Pandora, „das reizende Unheil" — *καλὸν κακὸν* — welchen Ausdruck auch Epicharmus gebraucht, insofern als er (bei Stobaeus Flor. 69, 17) eine gern ausgehende — *φιλέξοδον* — geschwätzige und verschwenderische Frau *ἀτυχίαν κοσμουμέναν* nennt; etwas Aehnliches findet sich nun auch in den jüdischen Schriften, wenn (Beresch. R. sect. 20 und 22) von Eva — mit Bezug auf die Aehnlichkeit zwischen חַוָּה und chald. חִוְיָא — gesagt wird, sie sei die Schlange (Verführerin) Adam's gewesen [54]), und wenn bei derselben Gelegenheit (sect. 18 und 45) den Frauen verschiedene Epitheta beigelegt werden, die aber keineswegs ornantia

sind. Es erinnert auch einigermassen an den Humor der hesiodischen Darstellung, der sowohl von Welcker (p. 76) als auch von Preller (Gr. Myth. I, 74) hervorgehoben wird, wenn das זאת הַפַּעַם (Gen. 2, 23) mit Bezug auf פעמון und das Ztw. פעם mit verschiedenen Variationen dahin gedeutet wird, dass Adam ausgerufen habe: Das ist die Glocke! zugleich mit Bezug auf das Herzklopfen und die Aufregung, in die im Allgemeinen Adam — collective genommen — durch Eva versetzt wird (Ber. R. s. 18). Wenn ferner mit Bezug auf das לְקוֹל (statt לְדִבְרֵי) in der Stelle „weil du der Stimme deines Weibes gehorcht hast“ (Gen. 3, 17) gesagt wird, es seien nicht die Worte Eva's, es sei vielmehr ihre Stimme, ihr Jammern, Weinen und Wehklagen gewesen, was Adam zum Nachgeben verleitete (Debar. R. s. 4. Ber. R. s. 19), so ist damit nicht sowohl Eva — es sind vielmehr in allgemeinem Sinne alle Evastöchter gemeint, und so bietet diese Stelle einen Anklang an viele ähnliche, wie z. B. auch der Satz: Eine Frau trägt ihre Waffen bei sich (Abodah Zara 25 b, Buxtorf Florileg. s. v. Mulier p. 210) an die zweite anakreontische Ode (die 24. bei Bergk) *Φύσις κέρατα ταύροις, Ὁπλὰς δ' ἔδωκεν ἵπποις κ. τ. λ.* erinnert. Ferner erinnert es an die von den Göttern geschmückte Pandora, wenn erzählt wird, Gott habe die Eva, ehe er sie dem Adam zuführte, geschmückt wie man eine Braut schmückt und ihr das Haar geflochten (Ber. R. s. 8 und s. 18, Berach. 61 a, Sabb. 95 a)[55]; allein so wie hier wohl der Gedanke zu Grunde liegt, dass der Schmuck zum Wesen des Weibes gehöre, dass Eva ohne äussere Zier gar nicht Eva gewesen wäre, wie es ferner eine bloss zufällige Aehnlichkeit ist, wenn die Behauptung, Gott habe Adam als Androgyn oder mit zwei Gesichtern erschaffen (Buxtorf und Levy s. v. אנדרוגינוס und פרצוף) mit der aristophanischen Meinung in Plato's Symposion übereinstimmt, so hat wohl auch bei der anderweitigen Aehnlichkeit zwischen dem jüdischen und dem griechischen Sagenkreise keine Entlehnung stattgefunden, sie beruht vielmehr auf der Gleichheit der Anschauungsweise.

Ebenso ist es aus gleicher Anschauungsweise hervorgegangen, wenn die Sage von einem entschwundenen goldenen Zeitalter, in welchen Sagenkreis ja auch die Prometheussage gehört, bei ganz verschiedenen Völkern wiederkehrt. Wie bei den Römern Saturn, bei den Iraniern Jima und Ǵemšîd, so ist es bei den Chinesen der Kaiser Ginhoang, unter dessen Herrschaft das goldene Zeitalter blühte (Martini Sinic. histor. Decas prima ed. 1659 p. 18). Die Vorstellung von einer glücklichen Vorzeit ist eigentlich ganz analog der Vorstellung von den Hyperboräern, den Aethiopiern, den Uttara Kuru oder von den Inseln Push-Kara und Jambu bei den Indern (Lassen, Ind. Alterthumsk. 2. Aufl. I, 613. II, 657 ff. The Vishnu Purana ed. Wilson p. 168, 200 ff.), von welchen letzteren Jambudwipá insofern an die Hesperidengärten erinnert, als der Saft der dort wachsenden Aepfel zu Gold wird. Es ist in beiden Vor-

stellungen dieselbe optische Täuschung, der zufolge das Ferne, Unerreichbare mit einem Glorienschein verklärt erscheint, nur dass im Lauf der Zeit bei zunehmender Kenntniss die räumlichen Eldorado's verschwanden, während das zeitliche sich erhielt, und wenn Plato z. B. jenen götterseligen Müssiggang ironisch lobpreist und die eichelessende Menschheit einen Staat von Schweinen nennt (Rep. II, 372), so beweist das nur, wie verbreitet diese Vorstellung war, wie auch Plato selbst (Polit. 272) das goldene Zeitalter als ein ganz eigenthümliches schildert. Ebenso verbreitet ist der zu Grunde liegende Gedanke, dass der Mensch um so besser und glücklicher sei, je einfacher und beschränkter sein Leben ist. So bezeichnet Horaz in einer bekannten Stelle (Od. 1, 3, 25) das Ueberschreiten der von der Gottheit gesetzten Grenzen als frevelhaft und unheilvoll, und so wie Tacitus in der Germania die Natureinfachheit dem Raffinement der Cultur gegenüberstellt, so wird alles Unglück des Luxus auch sonst durch die Vergleichung mit dem primitiven Zustand um so mehr veranschaulicht, wie z. B. bei Lucrez (V, 995 ff. ed. Bernays), bei Seneca (epist. 90), und so lässt Ovid (Fast. I, 191 f.) sehr hübsch Janus selbst einen vergleichenden Rückblick werfen auf die gute alte goldene Zeit. Der Gedanke, dass der Mensch im Naturzustande am glücklichsten sei, hat sogar in der Neuzeit die Sagen von den glückseligen Inseln insofern wieder zur Geltung gebracht als — im Anschluss an Rousseau's Theorie — viele Romane entstanden, deren tugendhafte und glückliche Helden, Südseeinsulaner oder sonst Bewohner entlegener Zonen, thatsächlich beweisen, dass „wir Wilde" doch bessere Menschen sind, wie es Gessner's Idyllen ebenfalls dieser Zeitrichtung verdanken, dass sie früher als irgend ein Buch ins Französische übersetzt wurden; und noch vor kurzem hat W. Zimmermann (Der Weg zum Paradiese 1846) die Wiederkehr des goldenen Zeitalters in Aussicht gestellt, unter der Bedingung, dass die Menschen, wenn auch nicht zur Eichelkost, so doch zur Pflanzennahrung zurückkehren und dem Fleischgenuss entsagen.

Auch in den zur jüdischen Literatur gehörigen Schriften kommt — abgesehen von der Erzählung im 2. und 3. Cap. der Genesis — die Vorstellung von einem goldenen Zeitalter mehrfach vor. Ein charakteristisches Merkmal jener friedlichen Zustände ist die Scheu vor der Tödtung der Thiere, welche Scheu wenigstens mit Bezug auf den Pflugstier[56]) sich noch lange erhielt (Bochart I, 314 f. Hermann Gottesdienstl. Alterthümer d. Gr. § 61 p. 320, Chwolsohn Ssabier II, 727 N. 59). Dass das Gebot, kein Blut zu vergiessen, wenn auch in der Genesis nur flüchtig berührt, doch einst von hoher Bedeutung gewesen sei, wird von Ewald (Jahrbücher II, 133) hervorgehoben, aber auch bei Ibn Ezra und Nachmanides zu Gen. 1, 29, sowie im Talmud (Synh. 59 b) wird die Ansicht ausgesprochen, dass der Genuss des Fleisches erst nach der Sündfluth gestattet worden sei. Während des Aufenthaltes im Paradiese war die Aus-

wahl betreffs der Pflanzennahrung um so grösser, als nach der Hagada (Ber. R. s. 5) ursprünglich auch die Waldbäume (die leeren Bäume אילני סרק) essbare Früchte trugen. Auch nach der Vertreibung aus dem Paradiese ist der Mensch auf Pflanzennahrung angewiesen (obschon allerdings, wie v. Bohlen Genesis p. 17 bemerkt, in der Stelle 3, 21 stillschweigend Thiertödtung vorausgesetzt wird), dennoch aber ist nach hagadischer Anschauung (Ber. R. s. 20, Targum jerus. Gen. 3, 18) in den Worten „Im Schweisse deines Angesichts sollst du Brod essen" eine Milderung des ursprünglichen Fluches enthalten; auf die Klage Adam's, dass er mit dem Ochsen aus einer Krippe essen müsse, wurde ihm bewilligt, dass er die Bodenerzeugnisse nicht in ihrem Naturzustande verzehre, sondern sie zubereite und umgestalte. Die Scheu vor der Tödtung der Thiere scheint aber auch der Erzählung von Kain und Abel zu Grunde zu liegen. Dass Gott an Kain's Opfer kein Wohlgefallen hat, ist in keiner Weise motivirt und erscheint in der jetzigen Darstellung als Ungerechtigkeit. Wahrscheinlich aber war es in der ursprünglichen Erzählung Kain, der das Thieropfer darbrachte; Gott will aber keine blutigen Opfer, wohl aber Feldfrüchte, wie sie Abel darbrachte. Daran schliesst sich folgerecht der Brudermord; es wird damit veranschaulicht, dass, wer ein Thier tödtet, leicht auch Menschenblut vergiesst. Später, als die Thieropfer eine so hervorragende Stelle einnahmen, wurde demgemäss die Erzählung umgestaltet.

Jedenfalls ist Kain der Repräsentant des ehernen Zeitalters, und da er auch die erste Stadt erbaute, so ist es bei Josephus (Antt. 1, 2, 2) Kain, der nebst Mass und Gewicht auch die Grenzmarken einführt — also ähnlich wie bei Aratus (Phaenom. vs. 109), Ovid (Met. I, 135), Tibull (El. 1, 3, 35) und Virgil (Georg. I, 126) die Grenzsteine zugleich auch die Scheidegrenze bilden zwischen dem goldenen und den folgenden Zeitaltern. Bei Kain begünstigte die Deutung des Namens mit *κτῆσις* noch insbesondre die Vorstellung, dass mit ihm der eigentliche Besitz, das ausschliessliche Eigenthum, angefangen.

Den hebräischen Schriften eigenthümlich ist die Weissagung von der Rückkehr des goldenen Zeitalters in der Zukunft. In den betreffenden Stellen des Jesaias (2, 4. 11, 6) ist das viel entschiedener ausgesprochen als z. B. in der 4. Ecloge Virgil's, welcher — wie gewöhnlich angenommen wird — eine Sibyllinische Prophezeiung zu Grunde liegt. Dahin gehört es auch, wenn Zephania (3, 9) sagt, dass dereinst alle Völker Eine geläuterte Sprache reden werden, das ist also die Rückkehr zur Einen Sprache, wie sie vor dem Thurmbau herrschte, also ebenfalls ein Zeichen des Gottesfriedens und der Verbrüderung.

Die „eine Sprache und einerlei Rede" der Genesis wird im Buch der Jubiläen (Ewald's Jahrb. II, 238) auch auf alle Thiere ausgedehnt; auch nach der arabischen Sage (bei Weil bibl. Legen-

p. 40) ward den Thieren erst später die Sprache entzogen. Dass im goldenen Zeitalter allen Geschöpfen die Sprache verliehen war, erwähnt auch Plato (Polit. 272) und ausführlicher Philo (De confus. linguar. I, 406).

In dieser Vorstellung ist implicite auch ausgesprochen, dass bei dem einfachen Leben der Menschen und den geringen Bedürfnissen derselben auch ihre Sprache eine durchaus einfache war und sich auf einen kleinen Kreis von Vorstellungen beschränkte. Eine andere damit zusammenhängende Vorstellung ist, dass der Mensch im Naturzustande auch darin dem Thiere ähnlich ist, dass er ohne Erinnerung an die Vergangenheit, ohne Sorge für die Zukunft, ein *ἡμερόβιος* in den Tag hinein lebt, und dass er eben desshalb um so glücklicher ist, da das Forschen, Grübeln und Denken eben k e i n Vorzug des Menschen ist. So wird im 28. Cap. des Hiob das Graben nach den verborgenen edlen Metallen mit dem Suchen nach Weisheit, die aber nicht zu finden ist, in Parallele gesetzt. Noch weit entschiedener ist der Gedanke, dass der Mensch um so glücklicher sei, je weniger er denkt, im B. Koheleth ausgesprochen. Der Grundgedanke des Koheleth ist der sich selbst negirende Gedanke, ein Denken das, sich selbst zur Last, lieber gar nicht existiren möchte. So bezieht sich namentlich das חִשְּׁבֹנוֹת (Koh. 7, 29) auf Alles, was die Menschen erdacht und erfunden, auf das Denken überhaupt — the blight of life, the demon Thought, wie es Byron nennt.

Wie das schon „der Stein der Weisen“ ausdrückt, so besteht in der That eine gewisse Aehnlichkeit zwischen dem Suchen der Weisheit und dem Suchen nach Gold. Das, was das goldene Zeitalter charakterisirt, ist, dass man das Gold n i c h t kannte. Das eiserne Zeitalter beginnt mit dem Golde, mehr noch als mit dem Eisen — Jamque nocens ferrum, ferroque nocentius aurum Prodierant, wie Ovid schön sagt. Immer aber wird es frevelhaft genannt, wenn die Metalle, welche Gott im dunklen Schooss der Erde verborgen, ans Licht gegraben werden, und ganz eigenthümlich ist die Sage, dass Prometheus, zur Erinnerung an seine Strafe, der Erste gewesen, der einen Ring mit eingefassten Steinen getragen, wie das bei Plinius — 33, 4. 37, 1 — (32, 8. 37, 2 Sill.) — und Catull (64, 295) erwähnt wird.

Dass die gefallenen Engel es waren, welche die Menschen lehrten, nach den Metallen zu graben und sie zu schmelzen, wird auch in einer Stelle der clementinischen Homilien erzählt (Hom. VIII, 10 ff. ed. Dressel p. 187, ed. Schwegler p. 202), deren Uebereinstimmung mit dem B. Henoch Neander hervorhebt (Genet. Entwickelung der vorn. gnostischen Systeme p. 404), die aber auch in manchen Einzelheiten mit den jüdischen Schriften übereinstimmt. In letzteren (Beresch. R. s. 26 und s. 35) wird es mehrfach hervorgehoben, dass das Leben der vorsündfluthigen Menschen (דור המבול) ein durchaus glückliches gewesen sei; sie waren insofern

בְּנֵי הָאֱלֹהִים, als sie die Leiden und Schmerzen nachgeborner Geschlechter nicht kannten, und auf sie wird das בָּתֵּיהֶם שָׁלוֹם מִפָּחַד וְלֹא שֵׁבֶט אֱלוֹהַּ עֲלֵיהֶם so wie die darauffolgenden Verse (Job 21, 9 ff.) bezogen. Es war also auch eine Art goldnes Zeitalter. Aehnlich beginnt die Darstellung in den clem. Homilien damit, dass die ersten Menschen glücklich gewesen, so lange sie die ihnen von Adam gegebenen Lehren beherzigten. Aber das Glück machte sie undankbar gegen den Schöpfer. Einige der Engel baten Gott, dass er ihnen gestatte, unter den Menschen zu erscheinen, um sie durch ein vollkommnes Leben zu beschämen und zu strafen. Auf der Erde angelangt, verwandeln sie sich — nachdem sie einige andere Gestalten angenommen — in Gold, Perlen und Edelsteine, und erregen so die Begierde der Menschen, die darnach haschten. Als sie dann menschliche Gestalt annehmen, werden sie von menschlichen Gelüsten beherrscht. Sie verlieren das urspüngliche feurige Element ihres Wesens so wie die Verwandlungsfähigkeit, nachdem sie sich mit den Weibern vermischt. Um diesen ihren Frauen zu gefallen, zeigen sie ihnen das Innere der Erde und die Metalle, lehren sie magische Künste und Sternkunde, und machen sie bekannt mit den Kräften der Wurzeln, mit dem Schmelzen der Metalle und dem Färben der Gewänder. Aus ihrer Vermischung mit den Frauen entspringen Giganten genannte Bastardwesen — nicht die Giganten, von denen die gotteslästerlichen griechischen Fabeln erzählen, aber von wildem Gemüthe; die Menschen überragend, weil von Engeln gezeugt, den Engeln nachstehend, weil von Frauen geboren.

Trotz der Uebereinstimmung in einzelnen Zügen mit der Prometheussage bildet die Sage vom Fall der Engel einen entschiedenen — wohl auch bewussten und absichtlichen — Gegensatz zur griechischen Göttersage. Das, was in letzterer den Göttern, Halbgöttern und Heroen zugeschrieben wird, die Attribute der holdlächelnden Aphrodite — auch die goldne genannt —, der Schmuck und die Verschönerung — Alles das erscheint hier als dämonisch und sündhaft. Noch entschiedener zeigt sich dieser Gegensatz in der oft ausgesprochenen Ansicht, dass der Göttercultus — oder richtiger der Götzendienst — das Werk dieser vom Himmel gestürzten Dämonen sei. Diese Dämonen waren es, die — wie Minucius Felix sagt (Octav. 26, 7) — die Menschen zur Abgötterei verleiteten, als Trost für ihr eignes Unglück; selbst Verlorne, führten sie auch andere auf Abwege. Der Dämon des Socrates, so wie die *δαίμονες*, von welchen Plato spricht, dienen als Beweis dafür, dass diese Ansicht eine verbreitete sei. Nur aus Unkunde — sagt Justinus Martyr (Apolog. II, 15) — haben die griechischen Dichter und Mythographen (*μυθόλογοι*) das, was Werk der Dämonen ist, dem Zeus, Poseidon und Pluto zugeschrieben. Die Dämonen, die sich göttliche Ehren erweisen lassen, sind Räuber der Gottheit (*λῃσταὶ θεότητος*), und ihr Oberhaupt ist Zeus, sagt Tatian Syrus (Ad Graec. or. c. 8); Athenagoras (legat. pr. Chr. c. 24) nennt die

Dämonen die Verführer zur Abgötterei; dass man im Dienste der Rhea Castrirungen vornahm, dass man der taurischen Diana die Fremdlinge opferte — das und Aehnliches ist ihr Werk. Lactantius (Inst. div. II, 16) zählt unter den Künsten, welche die Dämonen die Menschen lehrten, auch das Verfertigen von Bildern und Bildsäulen auf, was zum Abfall von Gott führte. An anderen Stellen (ibid. II, 10, 12. 13, 1. V, 5, 3) sagt Lactantius, die Zeit des Saturnus sei desshalb das goldne Zeitalter gewesen, weil man vom Göttercultus nichts wusste und überall nur Gott verehrt ward. Prometheus, der nicht, wie die ausschmückende Sage erzählt, Menschen, sondern Menschenbilder aus Lehm verfertigte, habe die Bildnerkunst erfunden, zur Zeit des Jupiter, als die ersten Tempel errichtet wurden und ein neuer Göttercultus anfing. Das erste Volk aber, das den wahren Gott nicht anerkannte, seien die Kanaaniter gewesen, die Nachkommen des Cham, der von seinem Vater die Verehrung Gottes nicht annahm.

Eine andere Darstellung vom Ursprung der Bilderverehrung findet sich bei Abulfaraǵ (Chron. Syr. p. 6): Asklepiades, der Schüler des Hermes (Henoch) stellte des letzteren Bild im Tempel auf, um sich für dessen Verlust zu trösten, und das, sagt man, war die Veranlassung zur Verehrung der Bilder (ܥܠܬܐ ܕܣܘܓܕܐ ܕܨܠܡ̈ܐ). An einer anderen Stelle (ibid. p. 8. Hist. dyn. p. 16) sagt Abulfaraǵ: Wie man sagt, war es Ḳainan, der die Sternkunde (ܟܠܕܝܘܬܐ — علم الافلاک) erfand; seine Nachkommen verehrten ihn wie ein göttliches Wesen und errichteten ihm zu Ehren ein Bild, und das war der Anfang der Bilderverehrung. Diese Ansicht vom Ursprung der Bilderverehrung ist auch in den von Krehl (Vorislamische Religion der Araber p. 55 und 62 ff.) angeführten Stellen ausgesprochen.

Die vom Himmel gestürzten Dämonen konnten bei Abulfaraǵ schon desshalb nicht zur Abgötterei verleiten, weil sie überhaupt gar nicht existirten. Die בְּנֵי הָאֱלֹהִים der Genesis (بنى الهيم — ܒܢ̈ܝ ܐܠܗܝܡ) sind die Söhne des Seth, die auf dem Berge Hermon ein abgeschiedenes, gottseliges Leben führten (Chron. Syr. p. 4. hist. dyn. p. 7). Während dem Hermon im B. Henoch das aramäische ܚܪܡ, חרם zu Grunde liegt (Gesen. Thes. s. v. חרמון), würde für dieses heilige und abgesonderte Leben das arab. حرم besser passen, und so ist vielleicht statt der Lesart مريره, die Pococke (hist. dyn. l. c.) am Rande anführt, مرية — מֹרִיָּה — zu lesen. Vielleicht ist auch bei Eutychius (Annal. I. p. 21) unter الى الجبل الى العلية der Berg מֹרִיָּה gemeint, dessen Name auch sonst in diesem Sinne erklärt wird (Gesen. Thes. s. v. De Pentat. Samar. p. 30. 33).

Von diesem Berge Hermon, wohin sie die Sehnsucht nach dem Paradiese getrieben, steigen die Söhne Seth's später wieder hernieder (Chron. Syr. ibid. Hist. dyn. ibid.), und zwar in den Tagen des Jared, desselben Jared also, von dem es — ohne Zweifel mit Bezug auf das Ztw. ירד — im B. der Jubiläen heisst, dass zu seiner Zeit die Engel herniederstiegen (l. c. p. 240). Sie nehmen sich Frauen aus den Töchtern der Kainiten; die aus dieser Ehe hervorgehenden Söhne sind gottlose und gewaltthätige Riesen. Ihr erster König war Samiasus (ܣܡܝܐܙܘܣ), also der *Σεμιαζᾶς* bei Syncellus (ed. Bonn p. 20), der Semjaza im B. Henoch, wie denn auch die Zahl der 200 herniedersteigenden Sethiten mit der dort erwähnten Zahl der *Ἐγρήγοροι* übereinstimmt.

Diese Erklärung der Benennung בני אלהים findet sich bereits bei Ephraem Syrus. Ephraem verwirft die Erzählung von den gefallenen Engeln als eine Fabel (Opp. II, 477. Lengerke de Ephr. Syri arte herm. p. 36). Unter den ܒܢܝ̈ ܐܠܗܐ sind die Söhne des Seth zu verstehen, das gerechte Volk Gottes, so wie unter den Töchtern der Menschen (vs. 2) die Töchter Kain's gemeint sind (I, 47. 48), eine Erklärung, die übrigens auch von Ibn Ezra zu Gen. 6, 2 angeführt wird. Die Töchter der Menschen sind die Töchter der Kainiten. Durch Musik und Gesang, durch ihre Schönheit, die durch Schmuck noch mehr hervorgehoben ward, verleiten diese die Sethiten vom Berge Hermon herabzusteigen — zuerst 200, dann mehrere — und sich aus ihnen Frauen zu wählen, und zwar geschah das, nach Einer Meinung, auf Anrathen Lamech's (I, 46 ff. 148). Ganz ähnlich heisst es in den Pirke R. Elieser (c. 22), dass die Töchter Kains, die בנות האדם nämlich, durch buhlerische Künste die בני אלהים, hier die Engel, verführten, und wenn das ܐܬܟܚܠ des Ephraem vielleicht fucavit bedeutet, so entspräche das dem כחלן ופקסן des jerus. Targum. Von diesen „Söhnen Gottes" verschieden sind die בני האלהים vs. 4, welches Ephraem (p. 49), von der Peschito abweichend, mit „Richter" (ܕܝ̈ܢܐ) wiedergibt, wie das בני האלהים auch im Midrasch und Raschi z. St. mit שופטים erklärt wird, unter Vergleichung des אלהים Exod. 4, 16. 7, 1.

Die Benennung ܒܢܝ̈ ܐܠܘܗܝܡ (welche auch die Peschito gebraucht) wird von Jacob von Edessa (ibid. I, 145) zugleich auch auf die Söhne des Enosch bezogen und zwar mit Bezug auf die Stelle Gen. 4, 26, die er — abweichend von Ephraem (p. 47) und der Peschito, aber entsprechend dem *ἤλπισεν* der LXX — die, wie es scheint, הוחל im Sinne von יָחֵל expectavit nehmen — übersetzt: ܗܢܐ: ܣܒܪ ܕܢܬܩܪܐ ܒܫܡܗ ܕܡܪܝܐ.

Auch Eutychius (Annal. I, 26) erklärt die Meinung, dass die Engel sich mit den Menschentöchtern vermischt, für eine falsche. Unter den اولاد الله, بنى الله, in der Thora بنى الهيم, sind die

Nachkommen des Seth zu verstehen (p. 21, 26). Diese, auf dem Gipfel des heiligen Berges wohnend, führten allda ein heiliges Leben, und da sie den Lobgesang der Engel im Himmel hörten, stimmten sie Gott lobpreisend in den Gesang mit ein, und darum heissen sie Söhne Gottes. Aber der Klang der von den Kainiten verfertigten Musikinstrumente, auf welchen diese spielten, drang bis zu ihnen und lockte sie — anfangs hundert, denen später die anderen folgten — vom heiligen Berge herab, und als sie die Töchter der Kainiten sahen, schön an Gestalt und schamlos enthüllt, entbrannten sie in Liebe zu ihnen und vermischten sich mit ihnen; die in der Thora (Gen. 6, 4) genannten Gibborim sind die aus dieser Vermischung hervorgegangenen جبابرة.

Syncellus (p. 26 ed. Bonn) führt aus Ephraem Syrus an, dass die Söhne Seth's, gewaltige Riesen und den Engeln Gottes ähnlich, einen erhabenen Wohnsitz hatten, von welchem die Töchter Kain's sie herablockten, und zwar *διὰ μουσικῶν αὐλῶν καὶ κινυρῶν* — also durch das von Jubal (4, 21) erfundene כִּנּוֹר. An einer anderen Stelle (p. 16) sagt er, dass Kains Nachkommen ein tiefgelegenes, stets bewegtes Land bewohnten (Ephraem's Erklärung des Namens נוד p. 44), dass aber die Nachkommen Seth's, Söhne Gottes und *ἐγρήγοροι* genannt, ein hochgelegenes Land bewohnten. Die Benennung des Seth als Gott wird von Glycas (p. 228) und Anderen (Fabricius Cod. pseud. V. T. I, 144 ff.) davon hergeleitet, dass er, abgesehen von seiner Frömmigkeit, die Buchstaben und die Namen der Sterne erfunden. Suidas (s. v. *Σήθ*) vergleicht ausserdem das *θεός* Exod. 7, 1. 22, 27. Anastasius Sinaita (bei Fabricius II, 49) motivirt die Benennung *θεός* und *υἱοὶ τοῦ θεοῦ* damit, dass Seth (nach Gen. 5, 3) im Ebenbilde Adam's, also auch im Ebenbilde Gottes war.

Wenn aber auch die Menschen nicht durch die gefallenen Engel zur Abgötterei verleitet wurden, so waren doch jedenfalls die Dämonen dabei thätig. Abulfaraǵ erzählt (Chron. Syr. p. 10. hist. dyn. p. 18), dass Serug der Sohn des Reü (ܐܪܥܘ — ارعو) der Erste gewesen sei, der Geschmeide so wie Gold- und Silbermünzen zu verfertigen lehrte, und dass damals die Menschen den Teufeln Götzenbilder errichteten (ܨܠܡܐ ܠܫܐܕܐ), unterstützt vom Dämon (ܕܘܢܐ — الشيطان), der sich dort offenbarte. Auch im B. der Jubiläen (l. c. II, 1. 80) wird als erster Götzendiener Seruch genannt, wie es scheint mit Bezug auf שֵׂרֵךְ דרך, viam pervertere, wobei man aber unwillkürlich auch an مشرك, شرك denkt. Bei Malalas (ed. Bonn p. 40), Glycas (p. 245), Cedrenus (ed. Bonn I, 81) und Suidas (s. v. *Σερούχ*) wird hingegen erzählt, Seruch habe Bilder zu Ehren Verstorbener verfertigt, und daraus sei später

die Idololatrie entstanden, allerdings, wie Glycas sagt, unter Mitwirkung des Teufels [57]). Besonders ausführlich erzählt Eutychius (I, 57 ff.), wie die zum Andenken Verstorbener errichteten Bildsäulen von den Dämonen benutzt wurden, um die Menschen zu verleiten sie anzubeten und ihnen Menschenopfer darzubringen. Zum Lohn dafür lehrten sie die Menschen Zauberei.

Wie in letzterer Stelle, findet sich auch sonst die Vorstellung vom Zusammenhang der Abgötterei mit der Zauberei. Der Zauberer ruft Dämonen an, mit ihrer Hülfe bildet er eine Opposition gegen die göttliche Weltordnung und die Naturgesetze. So werden auch 1. Sam. 15, 23 קסם und תרפים, Zauber und Götzendienst als die grösste Sünde hervorgehoben, und so ist es zunächst die Zauberkunst, welche von Hârût und Mârût und den abtrünnigen Engeln gelehrt wird. Die Identität Beider zeigt sich namentlich in dem Worte für Zaubern, כשף, das im Syrischen die gottesdienstliche Ceremonie bezeichnet (Ges. Thes. s. v.), wie denn auch Maimonides beide identificirt (Chwolsohn, Ssabier II, 725. 730). Als Vaterland der Zauberei galt Aegypten (auch im Talmud — Buxtorf p. 946. 1949) so wie Persien, d. h. das Land der Magier oder Magusäer, wie sie bei Cedrenus (I, 54) und Glycas (p. 244) genannt werden — eine Form, die dem arab. مجوسى, مجوس, dem talmud. מגושא so wie dem Maghush bei Duncker (II, 377 2. Aufl.) entspricht. Die Repräsentanten dieser Länder sind Cham und Nimrod, die in genealogischer Beziehung zu einander stehen. Die Magier waren Feueranbeter und Zauberer. Wie Eutychius (I, 65) sagt, war es das im Osten aus der Erde (den Naphthaquellen) hervorbrechende Feuer, das Nimrod anbetete. Aegypten galt insbesondere als das Vaterland der Chemie, deren Namen auch die neuere Forschung von חם, nämlich Aegypten, ableitet, und so galt Cham als Erfinder der Chemie, die eine der von den Engeln gelehrten Künste war (Fabricius I, 301 ff. Bredow zu Syncellus II p. 16 und 39). Nimrod (oder Cham) ward durch einen vom Himmel fallenden Feuerstrahl getödtet, und ward desshalb Zoroaster genannt, *διὰ τὴν τοῦ ἀστέρος κατ' αὐτοῦ ζῶσαν ἐνεχθῆναι ῥοήν* (Fabric. I, 299. Homil. Clem. IX, 4 ed. Dressel p. 199 ed. Schwegler p. 214. 241. Bernhardy zu Suidas s. v. *Ζωροάστρης*). Etwas ganz Aehnliches findet sich übrigens in der Paraphrase des jerus. Targum zu Gen. 11, 28. Dass Haran vor dem Angesichte Therach's starb, wird im Midrasch z. St. (Ber. R. s. 38) darauf bezogen, dass Haran sich erst dann als Anhänger Abrahams erklärte, als dieser unversehrt aus dem Feuer hervorging, und dass er, als man darauf ihn ins Feuer warf, verbrannte. Im B. d. Jubiläen (l. c. p. 3), bei Cedrenus (I, 48) und Syncellus (p. 178. 184) verbrannte Haran bei dem Versuche, den von Abraham in Brand gesteckten Tempel zu retten. Dasselbe erzählt auch Ephraem Syrus (I, 156) und zwar — wie auch Abulfaraǵ Chron. p. 12, hist. dyn. p. 20 — in Verbindung

mit der anderen Sage im B. der Jubiläen (p. 2), dass auf Abrahams Verwendung die Raben nicht mehr die Felder verwüsteten (bei Ephraem ܡܪܬܡܣܐ. Nach dem Physiol. Syrus p. 15 und 130 ist ܡܪܘܡܣܐ dasselbe was ܡܪܘܢܐ, *κορώνη*, und nicht *κόραξ*, wie Michaelis s. v. annimmt). Von beiden abweichend wird im erwähnten Targum erzählt: Als die Heiden (עממיא) sahen, dass das Feuer keine Macht über Abraham hatte, sprachen sie in ihrem Herzen: Ist nicht Haran, Abrahams Bruder, der Zauberkünste mächtig? er hat das Feuer besprochen (לחש), dass es ihm nichts anhabe. Alsbald fiel Feuer vom hohen Himmel herab und verzehrte ihn, und so starb Haran im Angesichte seines Vaters Therach. Beide Darstellungen gehören in den Kreis der Nimrodsage, nur wird hier das von Haran erzählt, was dort von Nimrod selbst erzählt wird.

Mit der Vorstellung, dass die Dämonen die Menschen zur Abgötterei verleiteten, steht eine andere in Zusammenhang: dass die Götter der Heiden Dämonen sind (Gesen. Thes. s. v. שוד p. 1375. Dillmann zu Henoch c. 19 p. 120). Diese Vorstellung kommt aber, unter verschiedenen Formen, auch in den jüdischen Schriften vor.

In einer Stelle des Sohar (ed. Mant. III. p. 277b) wird nicht nur Sammael ein אל אחר genannt — es werden auch, ähnlich wie bei den Kirchenvätern, die Dämonen der vorsündfluthigen Zeit als Urheber der Abgötterei bezeichnet, indem sie sich für Götter ausgaben und sich als solche anbeten liessen. Auch im Ziuni (ed. Cremona p. 67 b) heisst es, die Schedim seien die Götter der Heiden — eine Ansicht, die durch die Stelle יִזְבְּחוּ לַשֵּׁדִים לֹא אֱלֹהַּ (Deut. 32, 17) einigermassen unterstützt wird. Ueberhaupt aber tritt die Opposition gegen das Heidenthum entschiedener hervor, wenn man die Götter als Dämonen bezeichnet, als bei der blossen Negirung ihrer Existenz. So nimmt auch Buttmann an (Mythologus I, 162), dass Moses viele heidnische Götter als Dämonen bezeichnet habe; in demselben Sinne spricht sich Formstecher aus (Religion des Geistes p. 125), und namentlich weist Herzfeld nach, dass die Auffassung der Götter als *δαιμόνια* nicht ausschliesslich alexandrinisch sei (Gesch. d. Volkes Israel 2. Abth. II, 280, 336). Man kann aber vielleicht auch annehmen, dass das Verhältniss der שֵׁדִים zu שַׁדַּי ein ähnliches sei wie das der Daêvas zu den Deva's. שַׁדַּי, mei potentes (Ges. Thes. s. v.) oder Dii potentes, war vielleicht ursprünglich die allen Semiten gemeinsame Benennung der Götter, die später auf den Einen Gott übertragen ward. Dafür spricht, dass in Hiob שדי die gewöhnliche Bezeichnung der Gottheit ist — wie allerdings auch die Grundbedeutung des Wortes mit dem elegisch-düstern Ton des Buches im Einklang ist — sowie dass Exod. 6, 3 ausdrücklich gesagt wird, Gott sei den Patriarchen nur als אֵל שַׁדַּי erschienen. Diese Götter erhielten sich aber auch als Dämonen, שֵׁדִים; vielleicht auch hiessen ursprünglich nur die chthonischen Gottheiten שֵׁדִים (von שוד, שדד perdidit, vastavit), bei diesen aber war der Uebergang

in dämonische Wesen besonders nahe liegend. So scheint namentlich auch Azazel ein solcher in einen Dämon verwandelter Gott gewesen zu sein. Dafür spricht einerseits, dass عزيز mehrfach als Name eines Gottes vorkommt (Ges. Thes. s. v. עזיזא, Movers Phoen. I, 161, 367, 657; Z. D. M. G. VII, 482, XVIII, 108), andrerseits die arabisirende Form des Wortes עזאזל[58] (Bochart Hier. I, 654. Ges. Thes. s. v.). Von Lilith vermuthet Selden (De diis Syr. Synt. II. c. 2), sie sei die in eine Dämonin verwandelte Alilat des Herodot (III, 8). Dass bei Lilith in der That, ähnlich wie bei Venus-Astarte, die Verwandlung einer Göttin in eine verführerische Teufelin stattgefunden habe, zeigt sich in der Vorstellung derselben als eines schöngeputzten Weibes mit schöngeflochtenen Haaren (Ges. Thes. s. v. לילית und zu Jes. 34, 14). Diese Vorstellung scheint auch einer Talmudstelle (Erubin 100 b) zu Grunde zu liegen, in welcher die Eigenschaften und Gewohnheiten aufgezählt werden, welche — in Folge des über Eva ausgesprochenen Fluches — den Frauen anhaften. Das erste derselben ist: מגדלת שער כלילית. Statt des מגדלת des Aruch (s. v. לילית) hat Buxtorf irrthümlicher Weise המגדלת, und ihm nachschreibend citiren und übersetzen Levy (W. B. s. v. לילית) und Kohut (l. c. p. 88 N.) המגדלת שער כלילית, was aber an dieser Stelle ganz sinnlos ist. Dieses מגדלת שער כלילית könnte nun allerdings bedeuten: die Frau lässt ihr Haar lang wachsen wie Lilith. Es liegt aber näher, darunter das **Flechten** der Haare zu verstehen (was nach Gesenius die Grundbedeutung von גדל ist), entsprechend dem מגדלא in מגדלא שיער נשיא, מגדלא נשיא (Buxtorf und Levy s. v. גדל, bei letzterem מגדלתא), und wie auch Aruch (s. v. גדל) מגדלת שער im Sinne von Flechten gebraucht: es bezieht sich demnach — ähnlich wie ܓܕܘܠܐ in der syrischen Version 1. Petr. 3, 3. — auf die kunstvolle Anordnung des Haares und den Schmuck überhaupt, und zwar als Illustration zu dem וְאֶל־אִישֵׁךְ תְּשׁוּקָתֵךְ וְהוּא יִמְשָׁל־בָּךְ (Gen. 3, 16), dass nämlich die Frau (im Gegensatz zum Manne) durch Putz und allerlei kosmetische Künste die Aufmerksamkeit und das Gefallen des Mannes zu erregen sucht — analog einer anderen, an derselben Stelle gegebenen Erläuterung desselben Verses, dass der Mann sein Gelüste in Worten ausdrückt, das Weib es aber nur denkt — האיש תובע בפה האשה תובעת בלב.

Auch in anderen Stellen, in denen Lilith vorkommt, zeigt sich die Verwandlung der heidnischen Gottheit in ein dämonisches Wesen. So wird (Gittin 69 b) ביעתא ליליתא als Heilmittel gegen das Uebel ביעתא empfohlen. Letzteres Wort erklärt Raschi dahin, es sei darunter die אשפרבינט genannte Krankheit zu verstehen. Da ביעתא wohl mit hebr. בעת, fürchten, zusammenhängt, so ist אשפרבינט Esparvento; vielleicht auch ist es identisch mit Spavenza, wie speciell in Sicilien der plötzliche Schrecken, der Terror panicus genannt wird (Swinburne bei Böttiger, kleine Schriften I, 145). Mit Bezug auf ביעתא ליליתא sagt Raschi, es bedeute Pfeil der Lilith; so werde

ein Stein genannt, der in Gestalt eines Pfeiles mit dem Blitze auf die Erde herabfällt. Das ist also der Donnerstein oder Donnerkeil, der hier des lautlichen Gleichklanges wegen als Mittel gegen das andre גירא anempfohlen wird, wie dasselbe Similia similibus curantur [59]), aber mit Bezug auf die sachliche Aehnlichkeit, anderswo insofern zur Geltung kommt, als der Donnerstein als Schutzmittel gegen Blitzschlag gilt (Grimm D. Myth. 164. 1170). Dass nun dieser, ebenfalls pfeilförmige, Stein des Donar oder Lapis Jovis Albschoss und Teufelsfinger genannt wird (Das. p. 164), entspricht durchaus der Benennung „Pfeil der Lilith". Die Verwandlung heidnischer Götter in Dämonen ist übrigens analog dem sprachlichen Processe, demzufolge die syrischen gottesdienstlichen Ausdrücke eine entgegengesetzte Bedeutung erhielten (Gesenius, Thes. s. v. כשף. Geiger, Jüd. Ztschr. f. Wiss. u. Leben I, 189).

Vergleicht man die biblische Gottheit גַּד (Ges. Thes. u. Winer s. v.) mit dem גדא im babylonischen und mit dem בית גדא im jerus. Talmud (Berachot II, 8), so findet man hier dasselbe Verhältniss, wie zwischen den altgermanischen Göttern und den Wichten, Elben und andren Hausgeistern (Grimm c. XVII), und so wie die den Geistern der Berge, des Waldes und des Hauses dargebrachten Opfer von altem Genien- und Dämonencultus zeugen (das. p. 483), so hat sich auch der dem Gad anbereitete Tisch (Jes. 65, 11) im lectisternium des Hausgeistes, ערסא דגדא (Buxtorf und Levy s. v. Chwolsohn, Ssabier I, 317) erhalten, wie Aehnliches im Cultus der Laren vorkam (Preller, Römische Myth. 490. 133. 535).

Oft aber auch sind die Dämonen die Personification feindseliger Naturgewalten. Wenn z. B. die LXX מִקֶּטֶב יָשׁוּד צָהֳרָיִם — Ps. 90 (91), 6 — mit *ἀπὸ συμπτώματος καὶ δαιμονίου μεσημβρινοῦ* übersetzen, so lasen sie wahrscheinlich מקטב וְשֵׁד צהרים. Andrerseits aber gilt קטב als Bezeichnung eines Dämons und wird in diesem Sinne das קטב hier und Deut. 32. 24 von den Chaldäern wie auch in der Peschito mit Dämon wiedergegeben (in letzterer scheint übrigens eine Versetzung der Wörter stattgefunden zu haben, denn dem רשף entspricht ܓܐܪܐ, dem קטב ܕܝܘܐ ܟܣܝܐ, wie auch das קטב Ps. 91, 6 mit ܕܝܘܐ ܕܛܗܪܐ ܟܬܘܡܐ übersetzt wird).

Der Talmud unterscheidet sogar zwischen einem vor- und einem nachmittäglichen Dämon; der erstere ist der קֶטֶב מְרִירִי Deut. 32, 24, der andere der im 90. Psalm vorkommende. Dieser mittägliche Dämon wird an mehreren Stellen — mit geringen Variationen — des Näheren beschrieben (Pesachim 111 b, Tanchuma zu Num. 7, 1; Bamidbar R. sect. 12. Midr. zu Klagel. 1, 3. Midr. T'hillim und Jalkut Ps. 90). Zu den Kennzeichen dieses קטב gehört u. A., dass er ein Horn und nur ein Auge hat und sich fortwährend im Kreise dreht. Als die Zeit seines Erscheinens und schädlichen Einflusses wird die Mittagsstunde bezeichnet, am meisten Gewalt hat

er aber im hohen Sommer, vom 1. bis zum 17. Tammuz, oder vom 17. Tammuz bis zum 9. Ab. Schon diese Zeitbestimmung deutet darauf hin, dass dieser Dämon nur die personifizirte Sonnen- und Sommerhitze ist; es wiederholt sich also hier in anderer Form die Sage von der Stunde des Pan, wie in der That J. H. Voss (Virgil's Landbau 4, 401) das „Mittagsgespenst" in der Uebersetzung der LXX mit der Vorstellung von der mittäglich erscheinenden Empusa und anderen Sagen vergleicht, die ihren Ursprung in der schwülen Ruhe des heissen Mittags haben. Auch von Bernh. Schmidt (l. c. p. 93) und von Rochholz (Germania V, 70 ff., und in „Deutscher Glaube und Brauch" p. 67 ff.) werden viele Sagen zusammengestellt, denen die Vorstellung von dem schädlichen Einflusse der Sonnengluth zu Grunde liegt. An die Stelle der heidnischen Phantasiegebilde ist der, durch die Bibel autorisirte, Daemon meridianus eingetreten. Die Kirchenschriftsteller leiten — wie Rochholz bemerkt — eine Menge Krankheiten von der Einwirkung des Daemon meridianus ab. Rochholz erwähnt ausserdem eine Waldfrau Meridiana. Diese Meridiana ist aber allem Anschein nach aus der Verbindung des Daemon meridianus mit der Diana hervorgegangen. Ersteren hat man nämlich schon oft mit Diana identifizirt (Grimm D. M. 1114. J. G. Keyssler Antt. sel. Septent. et Celt. p. 499. Lobeck Aglaopham. p. 1092), und so hat der Synkretismus, der auf diesem Gebiete sachlich so häufig vorkommt, sich auch sprachlich geltend gemacht, durch die Verschmelzung von Meridianus und Diana in Ein Wort.

Wie an den angeführten Stellen der Monat Tammuz, so gilt anderswo die Zeit des Johannistages als eine solche, in der die Dämonen ihr Wesen treiben und die Flüsse ihr Opfer fordern, wie auch im Allgemeinen der Mittag als die Tageszeit betrachtet wird, in welcher der Nix am gefährlichsten ist (Ad. Wuttke, der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart p. 47 und 76). Im Orient aber, woselbst die Verwandtschaft zwischen Strahl und Pfeil oft sachlich sich geltend macht — wie sich darauf vielleicht der am Tage fliegende Pfeil (Ps. 91, 5) bezieht, ähnlich wie Ps. 121, 6 —, und wo — im Gegensatz zu den abendländischen Sprachen — mit dem Schatten צֵל sich stets eine angenehme und freundliche Vorstellung verbindet (wie ja auch ظلّ اللّه oder سايهٔ خدا ein Epitheton der Herrscher ist), im Orient mussten diese Vorstellungen besonders lebhaft die Phantasie erregen. Es ist auch sehr wahrscheinlich, dass man die Naturerscheinung des سراب, die zumeist des Mittags bemerkt wird (Ges. Thes. s. v. שרב), als etwas Dämonisches ansah, wie ähnlich Fata Morgana ursprünglich eine Fee bezeichnete. Es ist gelegentlich des קטב, dass Wagenseil (Sotah p. 482) aus einer orientalischen Reisebeschreibung die Warnung anführt: O homme, tasche de ne point cheminer à midy; dors plutost en merienne, cars

les diables n'y dorment point. (الشيطان لا يقيل — Ḥarîri 2. A. p. ٢٣٣).

Alle diese Vorstellungen werden aber ganz besonders durch die poetisch personifizirende Sprache der Bibel begünstigt. Es war natürlich, dass man das, was nur flüchtiges Bild poetischer Anschauungs- und Ausdrucksweise war, in die greifbare Wirklichkeit übersetzte, das geflügelte Wort des Propheten ganz wörtlich nahm und den Gedanken des Dichters in der That verdichtete. Ein Beispiel aus Vielen ist, wenn der Vers „Er macht die Winde zu seinen Boten, zu seinen Dienern lodernde Feuer" (Ps. 104, 4) vielfach (auch in der Uebersetzung der LXX) auf die theils feurigen theils luftartigen Engel bezogen wird, welche Ansicht Ibn Ezra als eine falsche zu erklären für nöthig findet (zu Gen. 1, 1). Zu den poetisch personifizirenden Ausdrücken gehört nun auch „das Verderben das am Mittag wüthet, die Pest die im Dunkel wandelt", und so wie im arabischen رماح الجنّ, in der Vorstellung von einer Pestjungfrau (Grimm D. Myth. 1136 ff.) und sonst vielfach eine Krankheit personifizirt wird, so wird — ausser dem קטב — auch das „Grauen der Nacht" und der bei Tage fliegende Pfeil (vs. 5) auf die Dämonin אגרת בת מחלת mit ihrem Gespann (מרכבתה) so wie auf alle die Dämonen bezogen, die schnell wie der Vogel oder Pfeil durch die Lüfte fliegen (Bamidbar R. s. 12) — alle diese Schrecken braucht der Fromme nicht zu fürchten. In demselben Sinne wird der 91. Psalm vom Chaldäer paraphrasirt, zugleich — wahrscheinlich veranlasst durch das abwechselnde Vorkommen der 1. 2. und 3. Person — als ein Gespräch zwischen Gott, David und Salomon, und ohne Zweifel mit Bezug auf Salomon's Begegniss mit Aschmedai; letzteres hätte sich nicht ereignet und Salomon hätte die Dämonen nicht zu fürchten gehabt, wenn er, statt in seine Weisheit, auf Gott vertraut hätte.

Mit Bezug auf den Dämon קטב מרירי wird ferner gesagt (Pesachim 111 b), dass er sich gerne im Schatten des Epheu (חצבא) aufhalte. Ausserdem werden noch andere Sträucher und Bäume aufgezählt, in denen sich andere, mit Namen genannte Schedim aufhalten und deren Schatten bei längerem Verweilen verschiedene Krankheiten erzeugt. Es liegt diesem gewiss nichts Anderes zu Grunde als der Glaube an den schädlichen Einfluss einzelner Bäume bei längerem Verweilen in ihrer Nähe, der auch sonst häufig vorkommt (Plutarch Qu. sympos. III, 1, 3. Plinius 16, 20. Voss zu Virgil Ecl. 10, 75. Rochholz l. c. p. 77 und 79), wie in der That Lucrez 6, 783 unter den Dingen, deren schädlicher Einfluss kein avernischer sondern ein naturgemässer sei, auch die Bäume erwähnt, deren Ausdünstung Kopfschmerz verursacht. Wenn in derselben Talmudstelle gesagt wird, dass das Verweilen im Schatten einer Palme Kopfweh zur Folge habe[60]), so erinnert das an den Spruch, dass man nicht ungestraft unter Palmen wandle insofern,

als auch heute noch in Aegypten die Ansicht herrscht, dass in palmenumgebenen Häusern sich leicht Fieber und Augenkrankheiten einstellen (Im neuen Reich 1872 No. 27). Die Auffassung einer solchen ungreifbaren und plötzlichen Einwirkung als einer dämonischen liegt nahe, und so herrscht auch in Griechenland der Glaube, dass wer Mittags im Schatten der Platanen und anderer Bäume weilt, leicht „ergriffen" wird, wie B. Schmidt (p. 118) — unter Vergleichung dieses *παίρνεται* mit dem alten *νυμφόληπτος* — mittheilt. Es sind das also eigentlich Sanitätsmassregeln, die durch diese Einkleidung um so eindringlicher werden; wenn es in der erwähnten Talmudstelle ferner heisst, der über die Speisen gesetzte Engel heisse נקיר, so ist es sehr wahrscheinlich, dass damit — wie Fürst annimmt (Perlenschnüre p. 81) — nur gesagt werden soll, zum Gedeihen der Nahrung gehöre nothwendig auch Reinlichkeit, wie auch Raschi auf die Grundbedeutung von נקר, reinigen, hinweist; und wenn anderswo (Buxtorf s. v. שבתא) gesagt wird, ein böser Geist (רוח רעה) ruhe auf dem Menschen, so lange er noch ungewaschen ist, so liegt dem wohl derselbe Gedanke zu Grunde wie dem Tyroler Glauben, dass Teufel und Hexen über den Macht haben, der ungewaschen ausgeht (Zingerle, Sitten, Meinungen und Bräuche des Tyroler Volkes p. 58), wie Aehnliches auch von Grimm erwähnt wird (D. Myth. 1. Ausg. p. LXXXIX. No. 541), so wie von A. Kuhn (Westfälische Sagen II, 30).

Wie leicht beide Vorstellungen — die von dämonischen und die von natürlichen Einflüssen — in einander übergehen, zeigt sich u. A. in einer Talmudstelle (Chullin 105 b), woselbst Abbaje sagt, er habe früher geglaubt, der Gebrauch, beim Wassertrinken erst einige Tropfen aus dem Kruge auszuschütten, habe seinen Grund darin, dass man die obenanschwimmenden Dinge beseitigen wolle, er sei aber später belehrt worden, es geschehe wegen der „bösen Wasser" — מים הרעים — weil, wie Raschi erklärt, ein Sched davon getrunken haben könne. Etwas Aehnliches ist der von Grimm (D. Myth. p. 554) erwähnte Gebrauch der Wetterauer, beim Anbrechen eines Krugs Sauerbrunnen den ersten Tropfen auszuschütten. Die Wunderkraft einer Quelle schrieben die Heiden — wie Grimm in der Note bemerkt — den Wald- oder Wassergeistern zu; auch Alfred Maury (Les fées du moyen âge p. 27) bemerkt, dass die Mineralbrunnen, wie früher als unter dem Schutz der Nymphen stehend, so später als von Feen beschützt galten, und führt unter anderen Beispielen auch die heisse Quelle nahe bei Domremy an, woselbst Jeanne d'Arc ihre Visionen empfing.

Wenn im Talmud (Pesachim 112 a) Flüsse und Teiche als Aufenthaltsorte der Dämonen gelten, so soll damit wohl zugleich das Verrätherische und Gefährliche des Elements ausgedrückt werden, wie in den anderweitigen Sagen von Nixen, Elben, Meerfrauen und Sirenen,[61]) welche letzteren auch bei den LXX wie bei den Syrern vorkommen (Bochart II, 830. Bernstein zu Kirsch's Chrestomathie

s. v. ܓܘܣܩܡܢܘ). Den Sirenen besonders nahe stehen die בני ימא, womit das Wort דולפנין (Buxtorf s. v.) erklärt wird; diese, wie auch die בנת ימא im 2. Esthertargum (I, 2), entsprechen den arabischen بنات البحر.

Es war vielleicht mit Bezug auf die schädliche Wirkung einzelner Bäume auf die in ihrem Schatten Verweilenden, dass bei den Arabern manche Bäume als Sitz der Dämonen betrachtet wurden (Z. D. M. G. VII, 486), wie davon auch der أمّ غيلان (Ḳazwînî I, ٢٣٩, مغيلان bei Ḥâfiẓ I, 166 und Gulistân ed. Sprenger p. ٧٨) genannte Baum seinen Namen hat. Eine solche Wirkung hatte vielleicht der Baum طلح, der sich ebenso durch seinen Schatten wie durch seinen starken Duft auszeichnet (Sur. 56, 28. Leo Africanus Descr. Afr. ed. Elzevir. p. 773) und den in der That Zamaḫšari z. St. — II. p. ١٤٤٢ — mit dem أمّ الغيلان identifizirt. Es ist aber auch möglich, dass die ursprünglich den Göttern heiligen Bäume später als Sitz der Dämonen betrachtet wurden, und dass aus diesem Grunde auch im Talmud diese Vorstellung vorkommt. Es erinnert jedenfalls an die Najaden, Nymphen und Nereiden, die sich überall da authalten, wo es tropft und fliesst (Preller, Griech. Mythol. I, 436, 569. Bernh. Schmidt p. 101), wenn im Talmud (Chullin l. c.) gesagt wird, dass die Schedim sich gerne unter Dachrinnen (חרותי מרזיבא) aufhalten, und vielleicht liegt eine ähnliche Vorstellung dem von Grimm (D. Myth. 1. Ausg. p. LXXXIX No. 558) erwähnten Aberglauben zu Grunde, dass Braut und Bräutigam beim Kirchgang die Dachtraufe meiden sollen. Eben so ist es — wie das mit Bezug auf die Ǵinn auch Mas'ûdî sagt (Prairies d'or II, 324) — der Einwirkung der Oede und Einsamkeit auf die Phantasie zuzuschreiben, wenn bei den Griechen (B. Schmidt p. 93) wie auch sonst vielfach öde und abgelegene Orte als Sammelplatz der bösen Geister gelten; zu letzteren gehören auch die Latrinen (Berachoth 62 a, E. W. Lane, Manners and customs etc. I, 284), die auch in nordischen Sagen als Aufenthalt von Gespenstern vorkommen (Wolf, Zeitschr. f. deutsche Mythol. I, 321).

Wie die Vorstellung von einem Dämon קטב מרירי sich auf einen biblischen Ausdruck bezieht, so ist auch sonst manche Vorstellung schon in der Bibel vorhanden, so z. B. der Würgengel 2 Sam. 24, 16, die bösen Engel Ps. 78, 49 und die verschiedenen Arten von רוח (Ges. Thes. s. v.); besonders nahe lag die Vorstellung, dass der 1 Sam. 16, 14 erwähnte רוח רעה ein persönliches Wesen sei, wie in der That auch Sprenger diesen Ausdruck so auffasst[62]) (das Leben und die Lehre des Moḥammad II, 230). Auch sonst war der Uebergang der Bedeutung von רוח als Wind in die Bedeutung Geist ein naheliegender. So werden auch (Gittin 31 b)

שׁדיא und בן ניץ erwähnt, die zugleich Namen von Winden wie von Dämonen sind. Aehnliches kommt auch anderswo häufig vor, namentlich beim Wirbelwind (pers. ديو باد). Die Erregung des Wirbelwinds wird dämonischen Wesen zugeschrieben; man wirft ein Messer hinein und ruft zugleich dem Teufel höhnische Benennungen zu (Grimm D. Myth. p. 262 N. p. 599. Mone, Gesch. d. Heidenthum's im nördl. Europa II, 220. Panzer, Beiträge zu d. Mythol. II, 208. 489. Zingerle l. c. p. 63. Kuhn, Westfälische Sagen I, 5. 107. II, 92. 93). Ganz ähnlich wird bei den Arabern der den Sand aufwirbelnde Wind زوبعة als von einem Ǵinn geritten betrachtet, und um sich gegen diesen im Wirbelwind reitenden Ǵinn zu schützen, rufen sie aus: Eisen! oder: Eisen, o Unseliger! (حديد يا ميشوم), da die Ǵinn grosse Furcht vor dem Eisen haben (E. W. Lane, Manners and customs I, 284. The thousand and one nights introd. p. 34. Diction. s. v. زوبعة). In Griechenland werden als Urheber des Wirbelwindes bald die Nereïden betrachtet, die an die Stelle der alten Nymphen eingetreten, bald der Teufel, der auch ὁ ἄνεμος genannt wird (B. Schmidt p. 123, 175 ff.). Wie Dan. G. Brinton berichtet (The Myths of the new World p. 50), ward bei den alten Mexicanern der tropische Wirbelwind die Wolkenschlange genannt und von den Eingeborenen in Panama göttlich verehrt, wie auch sonst der Huracan — d. h. der Orcan, Englisch Hurricane, Span. Huracan — und andere Winde als Gottheiten gedacht wurden. Aehnlich dem neugriech. ἄνεμος vereinigt auch רוח beide Bedeutungen. So heisst es z. B. Jalkut Kön. § 185 mit Bezug auf die Stelle, dass vom Norden Böses komme (Jer. 1, 14), dass jeder böse Wind (רוח רעה) vom Norden her komme, während an einer anderen Stelle (ibid. Jerem. § 263) die Stelle des Jeremias darauf bezogen wird, dass im Norden der Aufenthalt der Schedim, Kobolde und Geister (רוחות) sei, die von dorther in die Welt kommen.

Jedenfalls waren innerhalb des Judenthums Elemente genug vorhanden, um daraus Schedim und böse Geister zu schaffen, und hatte man nicht nöthig, diese dem Parsismus zu entlehnen. So überraschend die Aehnlichkeit zwischen einzelnen jüdischen und parsischen Anschauungen auch ist, wie das von Herzfeld (l. c. II, 283 ff.), von Formstecher (Religion des Geistes p. 124. 180), von A. Franck (Kabbala Uebers. p. 260 ff.), Schorr (Hechaluz 7. Heft) nachgewiesen worden, so wird aber doch von Geiger (Ztschr. IV, 72. X, 113) gezeigt, dass der Einfluss des Parsismus nicht hoch anzuschlagen sei. Namentlich aber haben die Schedim entschieden semitisches Gepräge, und schon der Gebrauch des Wortes שֵׁדִים statt des parsischen Wortes, das durch das Syrische ܫܐܕܐ, ܫܐܕ besonders nahe gelegt war, spricht gegen den parsischen Ursprung.

Was nun die von Kohut (p. 39) angeführte Stelle betrifft, der zufolge die Namen der Engel aus Babylon stammen, so ist in der Originalstelle — die ausführlich auch von Benfey-Stern (Monatsnamen p. 16) mitgetheilt wird — zunächst nur von den Monaten die Rede. Es ist also auch ungenau, wenn Formstecher (p. 124) die Stelle שמות המלאכים והחדשים עלו עמהם מבבל anführt, die allerdings ebenso von R. As. de' Rossi (Meor Enajim ed. Mant. p. 172) angeführt wird, die aber in der Originalstelle (Talmud. Jerus. Rosch haschana I, 2. Beresch. R. s. 48) nicht steht. Nachdem dort von den Namen der Monate die Rede war, wird die Meinung angeführt, auch die Namen der Engel seien erst von Babylon mitgebracht worden; statt dass in den früheren Büchern der Bibel nur Engelclassen, wie die Seraphim (Jes. 6, 2. 6), vorkommen, finde man in den späteren Büchern die Namen einzelner Engel wie Gabriel und Michael. Wenn in Beresch. R. l. c. ausserdem auch Raphael angeführt wird, der in der Bibel nirgends erwähnt wird, so hat das wohl seinen Grund in der hervorragenden Stellung dieser drei Engel, die — um einen Ausdruck von David Fr. Strauss zu gebrauchen (Dogmatik I, § 49 p. 668) — drei Departements vorstehen: Kriegswesen — Gabriel; Medicinalwesen — Raphael; Cultus — Michael. Uebrigens sind diese himmlischen Departements lange nicht so strenge geschieden als es die irdischen zu sein pflegen. Dass die Engel keine scharf ausgeprägten Gestalten sind, weist Herzfeld nach (l. c. p. 292); namentlich aber hat Brecher in dem Abschnitt Theo- und Angelogie (das Transcendentale, Magie und magische Heilarten im Talmud p. 21 ff.) viele Stellen aus Talmud und Midrasch angeführt, aus denen ersichtlich ist, wie schwer es ist den Wirkungskreis eines Engels genau zu bestimmen, da ein beständiges Vicariren stattfindet[63]. Die einzelnen Stellen, die Kohut daraus gewählt, beweisen also Nichts. Aehnlichkeit berechtigt aber überhaupt nicht, um daraus auf Entlehnung zu schliessen. Es ist z. B. eine überraschende Aehnlichkeit mit dem Namen Jehovah, die mit Bezug auf Ahura von Spiegel (Erân p. 289), und eine andere mit „Ich bin der ich bin", die mit Bezug auf einen Namen des Ormuzd von Haug (Essays on the sacred language, writings and religion of Parsees p. 176) hervorgehoben wird; ebenso entspricht die von Lassen (Ind. Alterthumsk. 2. A. I, 630 N.) angeführte Erklärung von Asura, Ahura als Sein gebend, belebend der Erklärung des Namens Jahve bei Ewald (Gesch. d. V. Isr. II, 204), Gesenius (Thes. p. 577 N.) und auch in jüdischen Schriften (Joel, Religionsphil. des Sohar p. 225. Targ. Jer. Ex. 3, 14) — desswegen wird aber doch Niemand behaupten wollen, dass Jehovah aus dem Parsismus stamme.

Ueberhaupt aber ist die jüdische Angelologie nicht von aussen gekommen, sie war das Product einer inneren Entwicklung. Mit Bezug auf Philo und die Alexandriner sagt F. C. Baur (die christliche Gnosis p. 42), dass durch den Einfluss fremder Ideen das

Streben entstand, den Gottesbegriff zu idealisiren; in demselben Verhältniss, als Gottes Wesen zurücktrat, mussten die vermittelnden Kräfte und höheren Geister hervortreten und an Macht und Bedeutung gewinnen. In demselben Sinne erklärt auch Lipsius (Hall. Encycl. Art. Gnosticismus p. 237) die Engellehre als ein Erzeugniss des babylonischen und palästinensischen Judenthums.

Die neuen Engelnamen haben also wohl denselben Ursprung wie die späteren Benennungen Gottes, die — wie ich das in einem früheren Aufsatze (Z. D. M. G. XVI, 399) nachzuweisen versucht habe — der spiritualistischen Richtung gemäss bestrebt sind, die Gottheit in möglichst abstracter, unpersönlicher und umschreibender Weise zu benennen, in welche Kategorie auch die Benennungen המקום, רחמנא, הקב״ה u. a. gehören; und so ist es gekommen, dass, während in den polytheistischen Religionen der Begriff „Himmel" sich allmählich in einen concret-individuellen „*θεός*, Deus" verwandelte, im jüdischen Monotheismus statt des ursprünglichen Elohim das metonymisch verallgemeinernde שָׁמַיִם, *Οὐρανός* in Gebrauch kam.

Was aber die Dämonen betrifft, so verhält es sich damit ähnlich wie mit dem bösen Blick, von welchem Kohut sagt (p. 58), er sei dem „bösen Auge" des Avesta analog. Der Glaube an die Macht des bösen Blickes ist ebenso verbreitet wie der, innig damit zusammenhängende, Aberglaube, dass das „Berufen" Schaden bringe, in Bezug worauf W. v. Humboldt einmal sagt (Briefe an eine Freundin, 19. Brief) „was von dem Berufen des Glückes gesagt wird, ist grösstentheils Aberglaube, aber doch nicht ganz." Wie den Menschen im Unglück die Hoffnung nie verlässt, so ist des Glückes beständige Begleiterin die Furcht, es möge sich abwenden, und so fürchtet man bald den Neid der Götter, bald den Neid der Menschen — den bösen Blick. Die Art und Weise, in der z. B. Theodor Mundt sich über den Glauben der Italiener an das Malocchio ausspricht (Europa 1870, No. 10, p. 302 ff.), zeigt jedenfalls wie leicht dieser Glaube entstehen kann, und so finden sich überall dieselben Vorstellungen sprachlich ausgedrückt. Dem neapolitanischen Jettatura — das Bunsen (Gott in der Geschichte III, 477) mit den Wörtern für Zauberer, Jötun, Jetta zusammenstellt — dem italienischen gettare gli sguardi entspricht das deutsche „entsehen" (Grimm D. Myth. p. 430. 1053), mundartlich: übersehen, vermeinen, vermeiden (Ad. Wuttke, der deutsche Volksaberglaube 2. A. p. 152), das russische sglasit, sglasenie (von „glas" Auge), spanisch aojar, hacer mal de ojo, neugriechisch *ματιάζω*, *ὀφθαλμίζω*, türkisch کوز دکمک, bei den Indern ghoram cakshus, kudṛs'ṭi, bei den Arabern mehrere Formen von عين, bei den Persern چشم بد, چشم کردن und noch andere Zusammensetzungen von چشم mit Eigenschafts- und Zeitwörtern, wie denn überhaupt aus den auf den bösen Blick be-

züglichen Stellen arabischer und persischer Schriftsteller, die Quatremère anführt (Journ. asiat. 1838 Mars p. 240), ersichtlich ist, dass bei letzteren der „böse Blick" verhältnissmässig häufiger erwähnt wird, als bei den griechischen und römischen Autoren.

Mit Bezug auf das עין הרע, das häufig im Talmud vorkommt (mehrere Stellen werden von Brecher l. c. p. 181. 200 angeführt), führt Menasseh b. Israel (Conciliador, adiciones á la primera parte, II p. 183) viele Stellen aus classischen und nachclassischen Autoren an, um die weite Verbreitung dieses Glaubens wie auch dessen Berechtigung darzuthun. An einer andern Stelle (Nischmath Chajim ed. 1652 p. 142) erwähnt Menasseh b. Israel das Berachoth 55 b gegen den bösen Blick anempfohlene Mittel, je den Daumen einer Hand in die andere zu stecken, und vergleicht dieses mit dem איגא der Spanier, wie denn auch im Sefer Chasidim (§ 236) zu ähnlichem Zwecke empfohlen werde, als Zeichen der Verachtung den Daumen zwischen die Finger zu stecken. איגא ist das spanische Higa, die als Amulet dienende Figur einer Hand aus Gagath, sowie die Geste, die ital. far le fiche, engl. to fig, deutsch die Feige weisen, neugriech. γειλοκοπῶ heisst (Liebrecht, Pentamerone II, 274). Dem ostensio pollicis wie der Diccion. der Academie Higa übersetzt entspricht auch der bei Grimm (Aberglaube p. XCIII No. 643) gegebene Rath: Begegnet man zweideutigen Katzen, halte man den Daumen gegen sie. Wie Francisque Michel erzählt (Histoire des races maudites I, 170), sind es diese aus Corallen, Elfenbein u. dergl. gefertigten Figuren einer Hand, welche in Andalusien fast jedes Kind am Halse trägt; aber auch ausserdem ruft man vorkommenden Falls dem Kinde zu: Hijo, hijo, haga Usted una figa!

O. Jahn (über d. Aberglauben d. bösen Blicks bei d. Alten in den Berichten d. k. sächs. Ges. d. Wiss. VII, 31 ff.) hebt es als Merkwürdigkeit hervor, dass der jetzt la fica genannte Gestus nur an einer Stelle des Ovid (Fast. V, 433 f.) bestimmt erwähnt zu werden scheint, während er bildlich unendlich oft vorgestellt ist (p. 80). Es ist übrigens höchst unwahrscheinlich, dass das Verschränken der Finger in der erwähnten Talmudstelle mit diesem Gestus in Zusammenhang stehe. Wie allem Zauber die Idee des Bindens zu Grunde liegt (Ges. Thes. s. v. חבר), und wie sogar das לא תחבל Deut. 24, 6 im Targ. jerus. in diesem Sinne genommen und auf das Nestelknüpfen bezogen wird (Sachs Beiträge I, 63. Levy WB. s. v. אסר), so hat auch das Verschränken der Hände magisch hemmende Kraft, wie namentlich das digitis pectinatim inter se implexis von Plinius (28, 6) als das Gebären hemmend bezeichnet wird und Aehnliches auch sonst vorkommt (Böttiger kleine Schriften I, 83 N. 91 N. Grimm D. Myth. 1128). Nun ist es aber auf diesem Gebiete — wie O. Jahn bemerkt (l. c. p. 61 ff.) — herrschender Grundsatz, dass das, was den Zauber ausübt, auch gebraucht werden kann, um denselben abzuwehren, und so kann

auch das Verschränken der Hände ein Mittel gegen den Zauber sein; wie ja auch z. B. der Herculesknoten vor Bezauberung schützte (Becker, Gallus II, 32 3. Ausg.). Auch sonst findet sich die Figur einer ausgestreckten Hand als Abwehrmittel (Jahn p. 54 ff.); in Spon's Miscell. er. ant. (p. 297) findet sich ein Amulet mit zwei ineinander verschlungenen Händen und der Inschrift Proteros Ygiae, wozu Spon bemerkt: Amuletum forte ad destruendam incantationem quae fiebat manibus pectinate junctis — Plin. 28, 6. Brinton (The myths of the new world p. 183) bemerkt gelegentlich eines americanischen Symbols, die Hand des Menschen sei ein natürliches Amulet, insofern als sie die Macht des Menschen über alle feindlichen Naturgewalten bildlich ausdrücke.

Was nun das talmudische עין הרע betrifft, so führt Menasse b. Israel (Conciliador l. c.) auch als Parallele die bekannten Stellen bei Plutarch (Quaestt. symp. V, 7) und Plinius (VII, 2) an, die auch sonst oft als Hauptstellen angeführt werden (z. B. bei Gesen. Thes. s. v. ענן; Winer s. v. Zauberei, H. Stephanus Thes. s. v. *βασκαίνω*; Forcellini s. v. Fascinum, Preller in Pauly's Realenc. s. v. Fascinum; Becker, Charikles 2. Aufl. I, 329; Liebrecht, Pentamerone II, 266 u. A.); allein in einzelnen Puncten ist die talmudische Vorstellung vom bösen Blick doch etwas verschieden. Bei Plinius, sowie in der von Menasse b. Israel angeführten Stelle aus Ovid (Amor. 1, 8, 15) haben z. B. die Menschen mit doppelter Pupille ganz besonders die Macht durch den blossen Anblick zu schaden; bei Plutarch, sowie in anderen von Jahn (p. 33 ff.) angeführten Stellen, ist der böse Blick vom Willen der Person ganz unabhängig, und wenn z. B. die römischen Frauen, während sie vor dem Papst niederknien, den Daumen und kleinen Finger ausstrecken (Ad. Wuttke l. c. p. 152), so ist es, weil der Papst als Gettatore gilt, dessen Blick an und für sich Schaden bringt. Dem talmudischen עין הרע liegt aber keineswegs die Vorstellung einer besonderen Eigenthümlichkeit zu Grunde, und wenn bei Ovid die Telchinen durch ihren blossen Anblick Alles verderben (Jahn p. 35), so findet sich dazu im Talmud keine Analogie; denn dass z. B. v. R. Simon b. Jochai und Anderen erzählt wird, dass sie mit dem Blicke tödteten, was Brecher (p. 182) mit zum עין הרע rechnet, gehört nicht in diese Kategorie. Ueberhaupt aber ist in den meisten Fällen עין הרע die Bezeichnung der Missgunst, des Neides, ebenso wie *βάσκανος* oft nur diese Bedeutung hat. Das עין רעה bildet (wie auch Buxtorf s. v. עין bemerkt) den Gegensatz zu עין טובה; ein anderer Ausdruck dafür ist צר עין, mit welchem Ausdruck dem Wortlaute nach das persische چشم‌تنگ mehr noch übereinstimmt als mit רע עין, womit es v. Bohlen vergleicht (Symbolae ad interpr. S. cod. p. 42). So entspricht auch das talmudische עינו רעה ב .... dem biblischen ורעה עינך (Deut. 15, 9), und so werden (Schemoth R. s. 31, Sotah 38 b) die Stellen der Proverbien über

רע עין (23, 6. 28, 22) auf verschiedene neidische oder engherzige und missgünstige Personen bezogen — שהיתה עינו צרה — die in der Bibel vorkommen. Es ist durchaus kein Grund dazu vorhanden, um mit Rosenmüller (Altes und neues Morgenland IV, 143 zu Prov. 23, 6) anzunehmen, dass das biblische רע עין mit dem „bösen Blick" in Zusammenhang stehe, und so bezeichnet auch das talmudische עין הרע sehr oft nur den Neid; ebenso wie z. B. Ḥâfiẓ vom Geschick (زمان) den Ausdruck چشم زخم gebraucht (ed. Brockhaus II No. 199 p. 120. No. 290 p. 213), womit natürlich nur das neidische Geschick gemeint ist, wie denn dieselbe figürliche Redeweise auch in anderen von Quatremère (Journ. asiat. l. c.) angeführten Stellen vorkommt.

Auch sind die Abwehrmittel lange nicht so mannigfaltig wie z. B. die von O. Jahn a. a. O. aufgezählten, wie es auch durchaus eigenthümlich ist, wenn in der von Menasse b. Israel angeführten Stelle (Berachoth 20 a) R. Jochanan sagt, dass ihm der böse Blick nicht schade, weil er von Joseph dem Sohne Jakob's abstamme; keinesfalls gehört das talmudische אחיזת עינים mit in den Kreis dieser Vorstellungen, wie das Winer (s. v. Zauberei II, 720) annimmt [64]).

In anderen Puncten findet sich nun allerdings mehrfache Uebereinstimmung. Das weitverbreitete Abwehrmittel des Ausspuckens (Grimm D. Myth. p. 1056. Jahn p. 81 ff.) wird im Talmud nirgends erwähnt; aber der Speichel als heilkräftig, was zum Theil mit dem Despuere in Zusammenhang steht (Maury, la magie et l'astrologie p. 438), kommt in einer sehr hübschen Erzählung vor, wie nämlich R. Meïr, unter dem Vorwande eines Augenleidens, sich von einer Frau in das Auge spucken liess — was mit einer Besprechung, לחש, geschah — bloss um ihr die Rückkehr zu ihrem rohen Gatten, der sie verstossen hatte, zu ermöglichen (Talm. jerus. Sotah I, 4. Wajikra R. s. 9. Bamidbar R. s. 9); in einer späteren Version (Debarim R. s. 5) scheint es, dass die Frau v o r R. Meïr ausspuckt, und zwar als Mittel — nicht gegen ein böses Auge, sondern gegen den bösen Blick, wie es einer der Commentatoren erklärt. רקקה בפניו kann übrigens auch bedeuten: in's Angesicht spucken, und dann wäre diese letztere Version dem analog, was Bybilakis (Neugriechisches Leben p. 9) von den Griechen berichtet, dass eine alte Frau sich nicht scheut, auch dem angesehensten Mann in's Gesicht zu spucken, wenn sie sieht, dass er von der Gefahr des *φϑιαρμός* oder der *βασκανία* bedroht ist, was geschieht, wenn ihn Jemand starr anblickt. Auch unter den Amuleten sind einzelne, die speciell den bösen Blick abwehren sollen, und die den von O. Jahn (p. 43) erwähnten auch darin ähnlich sind, dass sie zum Schmucke gehören. So wird ein solcher als Amulet dienender Frauenschmuck als חומרתא דקטיפתא angeführt (Sabbath 57 b, Buxtorf s. v. חמר, מטף, קטף), nach Aruch (s. v. אב und חמר) und nach Alfâsi z. St.

(ed. Vened. p. 124 a) ein Geschmeide, also wohl ähnlich den biblischen לְחָשִׁים (Ges. Thes. s. v. Winer s. v. Amulet), nach einer anderen von Aruch angeführten Meinung und nach Raschi z. St. ist darunter ein Knoten zur Abwehr (קמע) des bösen Blicks zu verstehen, was also dem „Obligationes" und anderen von ligare gebildeten Benennungen der Amulete (Grimm p. 1126. Grotefend in der hall. Encyclop. s. v. Amulete) entspricht [65]). Diese Art von Amuleten sollen den Blick auf sich ziehen; in diese Kategorie gehören die von Jahn erwähnten Korallen und farbigen Stoffe (p. 42 ff.), die als orientalische Amulete auch von Berggren (s. v. Amulette) und E. W. Lane (s. v. تميمة) erwähnt werden, wie Aehnliches Rosenmüller (l. c.) anführt. Analog den zum Schutz des Viehes gebrauchten Amuleten (Jahn p. 40) wird ein Fuchsschwanz als Schutzmittel der Pferde erwähnt (Raschi Sabbath 53 a, Brecher p. 200); v. Bohlen (l. c.) vermuthet, dass die Zach. 14, 20 genannten מצלות ebenfalls Amulete waren, ähnlich den von den Persern zum Schutz der Pferde gebrauchten Muscheln und Glaskugeln.

Die von Menasse b. Israel angeführten Beweise für die schädliche Wirkung des bösen Blickes haben Bezug auf die Stelle 2. Sam. 24, 10. Nach talmudischer Anschauung ist alles Gezählte dem bösen Blick ganz besonders ausgesetzt, was dem von Jahn (p. 38 N.) erwähnten Volksglauben analog ist; und so wird denn auch das וְיִדְגּוּ (Gen. 48, 16) darauf bezogen, dass die Fische, weil den Blicken entzogen, auch dem bösen Blick unzugänglich sind. Sowie nun *ἀβασκάντως* oder vielmehr die seltenere Form *ἀβάσκαντα* (אבסקנטה) als geläufige Formel im jerus. Talmud erwähnt wird (Berachoth IX, 2. Abodah Zarah I, 9. Sachs' Beiträge I, 64), so ist es auch durchaus dieser Anschauung gemäss, wenn im Sohar zu Num. c. 24 (ed. Mant. p. 212) dem bewundernden Ausruf des Bileam (Num. 24, 5) „Wie schön sind deine Zelte o Jacob" die Absicht untergelegt wird, durch dieses lobpreisende Bewundern das Volk Israel dem עין הרע auszusetzen, es zu „beschreien".

Bei der Aufzählung der in Aegypten angewandten Abwehrmittel erwähnt E. W. Lane (Manners and customs I, 326) unter den Hochzeitsgebräuchen das Aufhängen eines Kronleuchters vor dem Hause des Bräutigams; damit nun nicht irgend ein neidischer Blick diesen Leuchter fallen mache, zerschmettert man ein Gefäss, um die Blicke der Umstehenden vom Kronleuchter abzulenken. Das Zerbrechen des Gefässes hat aber vielleicht einen anderen Grund. Im Talmud (Berachoth 31 a) wird der Sitte erwähnt, bei einer Hochzeit ein werthvolles Gefäss aus weissem Glas zu zerbrechen, um das Uebermass der Freude zu dämpfen; Tosaphoth z. St. bemerkt, daher stamme der noch jetzt übliche Gebrauch, bei der Trauung ein Glas zu zerbrechen. Das zerschmetterte Gefäss ist also gleichsam der Ring des Polykrates, ein den neidischen Schick-

salsmächten dargebrachtes Opfer. Denn so wie — nach Plinius 28, 7 (28, 39 ed. Sillig) — der römische Triumphator bei seinem Triumphzuge sich ganz besonders gegen den bösen Blick zu schützen suchte, so ist auch ein Hochzeitszug ein Triumphzug. So erwähnt auch Sonnerat (Voyage aux Indes Orientales I, 143) die in Indien am Hochzeitstage zur Abwehr des bösen Blickes üblichen Ceremonien mit dem Bemerken: Cette espèce de marche triomphale est pour conduire l'époux à la maison de la mariée; quand il est arrivé, on lui tire l'oeillade. Personne n'est plus exposé à la curiosité et à l'envie que les nouveaux mariés. Auch A. Weber (Indische Studien V, 192, 206, 251, 327) erwähnt die am Hochzeitstage gegen den bösen Blick angewandten Ceremonien und Segenssprüche. Von den Persern berichtet Chardin (Voy. en Perse ed. Langlès II, 234), dass die Braut am Hochzeitstage einen Schleier trägt, der چشم بناه oder چشم ارو genannt wird, und den speciellen Zweck hat, zum Schutz gegen den bösen Blick — ضرب العين oder چشم زخم — zu dienen. Damit stimmt es überein, wenn Bamidbar R. s. 12 als Gleichniss ein König erwähnt wird, der im Begriffe ist seine Tochter zu verheirathen; aus Furcht vor dem Einfluss des עין רעה gibt er ihr ein Amulet קמיע mit den Worten: Diese קמיע sollst du tragen, damit der böse Blick dir nicht schade.

In der erwähnten Stelle des Plinius werden neben dem triumphirenden Imperator auch die Kinder erwähnt, die eines Schutzes gegen Zauber und bösen Blick bedurften, mehr als Erwachsene — (Rossbach, röm. Ehe p. 406. Ḥarîrî p. ٣٢). Auch im Talmud (Kidduschin 73 b Buxtorf s. v. חמר p. 791) werden mehrere derartige Amulete erwähnt [66]; ein von den Eltern ausgesetztes Kind ist nicht geradezu als Findling (אסופי) zu betrachten, wenn es diese Zeichen elterlicher Sorgfalt an sich trägt, zu denen auch קמיעא, פיתקא, חומרי gehören. חומרי erklärt Raschi — mit Bezug auf die קשרים, welche nach Sabb. 56 b Knaben zu tragen pflegen — mit קשרים, also ligamenta, wie Buxtorf übersetzt, die als Schutz- und Heilmittel dienen. Wie in dem früher angeführten Wort sind aber darunter vielleicht Perlen oder Korallen zu verstehen (Buxtorf l. c. Levy s. v. חומרא), die ja auch sonst vielfach als Amulete vorkommen. פיתקא ist nach Raschi ein geschriebenes, קמיעא ein aus Wurzeln bestehendes Abwehrmittel; die Erklärung des Wortes פתקא mit *πιττάκιον*, die Levy s. v. פיטקא aus Sachs (Beitr. I, 94) anführt, hat bereits Buxtorf l. c., der den Satz mit ligamenta, pittacia aut amuleta übersetzt. Ein Abwehrmittel ganz anderer Art ist das Beschmieren der Kinder mit Schmutz, das von Lane (Manners and customs I, 60) erwähnt wird, und das, wie Jahn — p. 82 — bemerkt, noch heute in Griechenland Sitte ist, bei Persius und Petronius vorkommt, wie es auch Chrysostomus (ep. I ad Cor. hom. 12 ed. Montfaucon X, 107. H. Stephan. thes. s. v. *βασ-*

χαίνω) als Mittel gegen den *ὀφθαλμὸν πονηρόν* anführt. Etwas Aehnliches ist es, wenn die Corsicaner aus Furcht vor der „Annocchiatura" ihre Kinder mit Fluch- und Schimpfnamen benennen [67]).

Die Liebe zu den Kindern, die sich sonst in idealisirenden Benennungen kund gibt, wie das Horaz (Sat. I, 3, 43 ff.) sehr hübsch darlegt, führt also auch zuweilen dahin, dass man, aus Furcht vor dem Neide, ihnen ebenso unverdiente herabsetzende Beinamen gibt. Beispiele hiervon finden sich auch in jüdischen Schriften. So bemerkt Raschi zu dem כֻּשִׁית Num. 12, 2: Wegen ihrer Schönheit wird sie כושית genannt, so wie Jemand seinen schönen Sohn כושי nennt, damit ihm der böse Blick nicht schade. Demselben Sprachgebrauch gemäss erklärt Raschi auch das כושאי, das (Sukkah 53 a) in der talmudischen Erzählung von Salomon und dem Todesengel vorkommt — es ist dieselbe Erzählung die auch von Baiḍâwî II, p. ١١٧ mit Bezug auf وما تدرى نفس بأىّ ارض تموت (Sur. 31, 34) sowie von Ḳazwînî I, ٥٨, ٥٩ mitgetheilt wird — dahin, dass darunter sehr schöne Männer zu verstehen seien. In der That sieht man nicht ein, warum die hier (nach I Kön. 4, 3) genannten Schreiber Salomon's אליחרף ואחיה auf einmal Aethiopier sein sollen, wie denn auch die Parallelstelle des jerus. Talmud (Kilajim IX, 5. Ketuboth XII, 3) diese Bezeichnung als כושאי nicht hat. Mit der hagadischen Deutung des biblischen כושי, mit welcher sie Geiger vergleicht (Z. D. M. G. XX, 163), steht also diese Erklärung des talmudischen כושאי wohl nicht in Zusammenhang. Auch der von Buxtorf (s. v. כער) angeführte Gebrauch des Wortes מכוער per Antiphrasin gehört in diese Kategorie der aus Furcht vor dem עין הרע gewählten Benennungen, bei denen das Le laid c'est le beau in andrer Weise zur Geltung kommt.

Diese Redeweise ist nun gewissermassen ein Kakophemismus; da derselben aber die Furcht vor der Macht des gesprochenen Wortes zu Grunde liegt, so gehört sie in die Rubrik der Euphemismen. Auch der Euphemismus kommt bei den verschiedensten Völkern vor, und obschon bei den heutigen Griechen das Wort *εὐφημέω, εὐφημία* nicht mehr die frühere Bedeutung hat, so ist aber die Sache noch sehr in Gebrauch, wie denn z. B. die Pest *Καλοτύχη*, die Blatternkrankheit *Συγχωρεμένη* und *Εὐλογία* — bei den Türken مبارك [68]) — heisst (Grimm D. M. 1113; Leake Researches in Greece p. 19; Berggren s. v. Vérole) und der Name des Teufels — *ὁ χάρος*, der alte Charon — in der Regel gar nicht genannt, sondern durch Umschreibungen ausgedrückt wird (Leake p. 423). Im Talmudischen Sprachgebrauch sind die Euphemismen etwas so gewöhnliches, dass auch biblische Stellen in dieser Weise aufgefasst werden; so wird z. B. (Sotah 11 a) das וְעָלָה מִן הָאָרֶץ Exod. 1, 10 als euphemistischer Ausdruck statt וְעָלִינוּ interpretirt. Gewisser-

massen als classisches Muster für derartige Ausdrücke gilt die Bezeichnung des Blinden mit סגי נהור (Buxtorf p. 1812 und 1432. Levy W. B. II, 96). Diesem סגי נהור durchaus analog ist die arabische Bennung des Kurzsichtigen als Vater der Sehkraft (Z. D. M. G. VI, 16 No. 316), sowie die von Wetzstein (ibid. XXIII, 312) angeführten Euphemismen für أعمى und أعور [69].

Die Scheu vor unsichtbaren, ungreifbaren feindseligen Mächten, die sowohl der Furcht vor dem bösen Blick als auch dem bona verba dicere zu Grunde liegt, findet sich bei den verschiedensten Völkern. Dasselbe ist bei anderen feindseligen Mächten der Fall — bei den Dämonen. Der Consensus gentium, der im Glauben an göttliche Wesen zu Tage tritt, gibt sich, aber noch in höherem Grade, auch mit Bezug auf die Dämonen kund. Der von Lucrez (I, 65f. III, 16f. IV, 84f. V, 73, 1163f. VI, 50) mit Vorliebe ausgeführte Spruch des Epikur, dass Furcht die Grundstimmung der Religion sei, oder wie es in der von Krehl (Religion der vorislamischen Araber p. 8) angeführten Stelle des Statius heisst: Primus in orbe Deos fecit timor — dieser Gedanke ist jedenfalls mit Bezug auf Dämonen ein wahrer, obschon sich allerdings keine genaue Scheidelinie zwischen beiden ziehen lässt; das zeigt sich sprachlich in der schwankenden Bedeutung von *δαίμων*, *δαιμόνιος*, wie andrerseits darin, dass z. B. das *θεῖον φθονερόν* — womit die Furcht vor dem neidischen Blick Aehnlichkeit hat — etwas Dämonisches ist; auch Diana, Hekate und ähnliche Gottheiten gehören diesem Gebiete an. Dass bei dem religiösen Gefühle jedenfalls die Furcht nicht ausgeschlossen war, zeigt sich darin, dass der höchste Gott zunächst als der Donnerer bezeichnet wird, wie auch sprachlich in dem Ausdrucke יִרְאַת אֱלֹהִים und dessen Nachbildung im hellenistischen *φόβος θεοῦ* — das nach griechischer Redeweise von Basilides bei Clemens Alexand. Strom. II, 8 so erklärt wird, dass *θεός* als Subject erscheint — und im deutschen „die Furcht Gottes, Furcht des Herrn", das wahrscheinlich aus Luther's Bibelübersetzung herstammt.

Diese Furcht erzeugt zunächst die Vorstellung von Dämonen, die noch allgemeiner ist als die von den Göttern, deren Ubiquität von Cicero (de Nat. Deorum 1, 16, 45) hervorgehoben wird. Rohe Naturvölker glauben zunächst nur an böse Geister. Ein Beispiel aus vielen ist, was Schweinfurth (A. A. Z. 1872 No. 211, Juli 29) von den africanischen Bongos erzählt.

Besonders nahe lag die Vorstellung der menschlichen Leidenschaften als Dämonen. Auch im gewöhnlichen Sprachgebrauch bezeichnet man den von der Leidenschaft Hingerissenen als von einem Dämon beherrscht, während der ursprüngliche Gegensatz der Gottbegeisterung, des vom göttlichen Geiste Ergriffenseins die eigentliche Bedeutung verloren hat und Niemand bei „Enthusiasmus" an die Etymologie denkt. In diese Rubrik gehört nun der talmudische

יצר הרע, wörtlich der böse Gedanke, der Trieb zum Bösen, wie dieselbe Verbindung der beiden Wörter in der Genesis (6, 5. 8, 21) vorkommt. Schon durch die anderweitige Bedeutung von יצר als „Gebilde“ war die Personifizirung dieses „böses Triebes“ sehr nahe gelegt, ähnlich wie bei den Erinnyen, der Ate, dem Eros und ähnlichen Phantasiegebilden. Franck (Kabbala Uebers. p. 280) erwähnt die zwei Kerdars genannten Principien der Zend-Bücher und fügt hinzu: „Diese zwei Principien .... spielen eine grosse Rolle im Talmud und in der Kabbala, wo sie zur „guten“ und „bösen Begierde“ (יצר הרע, יצר טוב) geworden“. Allein diese „gute Begierde“ (im Original, das mir nicht zugänglich ist, vielleicht le bon penchant) ist, wie in der Wirklichkeit, so auch im Talmud eine blosse Schattengestalt. Der יצר טוב ist deutlich nur durch den Gegensatz hervorgerufen worden, er verdankt sein Dasein dem יצר הרע, und trotz der Vorliebe des Talmud für Hervorhebung der Gegensätze wird der Trieb zum Guten nur selten erwähnt, während der יצר הרע sozusagen eine stehende Figur ist und jeden Augenblick vorkommt. Der Name יצר הרע zeigt übrigens deutlich den biblischen Ursprung.

In einer der auf den יצר הרע bezüglichen Stellen, die Maimonides anführt (Moreh Nebuchim III, 22, Guide des Egarés III p. 167) wird derselbe mit Satan und dem Todesengel identifizirt. Auch hier ist — wie Munk z. St. bemerkt — unter יצר הרע die Leidenschaft zu verstehen. Es soll das bildlich ausdrücken, dass die Sünde die Anklägerin des Menschen ist, und dass sie es ist, die ihm den Tod bringt. Es ist das eine so nahe liegende Idee, dass man in der That nicht nöthig hat mit Kohut (p. 66) nach dem Lande des Parsismus zu gehen, um den Jezer harâ mit Angromainyus zu confrontiren. Auch Lactantius sagt (Inst. Div. II, 9, 1), des Teufels Wohnsitz sei im Occident, quod tenebras semper inducat et quod homines faciat occidere atque interire peccatis. Wenn ferner (Sabbath 105 b) mit Bezug auf das בְּךָ in der Stelle (Ps. 81, 9) לֹא יִהְיֶה בְךָ אֵל זָר gesagt wird, der andere Gott im Menschen sei der Jezer harâ, so wird letzterer durchaus abstract aufgefasst; dasselbe ist der Fall in mehreren der von Buxtorf (s. v. יצר) sowie von Raymund Martin (Pugio fidei p. 579 ff.) angeführten Stellen.

In einer der von Buxtorf citirten Stellen (Sukkah 52 a) erscheint nun allerdings der Jezer harâ in persönlich concreter Gestalt. Dieselbe Stelle führt auch Kohut an (p. 70), er ignorirt aber die eigentliche Pointe. Es wird erzählt: In jener Welt (oder in der Zukunft, לעתיד לבוא) wird Gott der Herr den Jezer harâ herbeiführen und ihn Angesichts der Frommen und der Gottlosen schlachten. Den Frommen wird der Jezer harâ wie ein hoher Berg, den Gottlosen wie ein haardünner Faden vorkommen. Diese weinen und jene weinen. Die Frommen weinen und sagen: Wie war es nur möglich, dass wir einen so mächtig hohen Berg überwältigen

konnten?! Die Gottlosen weinen und sagen: Wie war es nur möglich, dass wir ein so winzig dünnes Fädchen nicht bewältigen konnten?! (Dass sie „vor Schmerzen weinen", wie Kohut sagt, steht nicht im Texte.)

Der zu Grunde liegende Gedanke ist wohl der, dass dem Menschen sein eignes Thun erst nachträglich, nach vollbrachter That, zum deutlichen Bewusstsein kommt. „Der Mensch weiss nie was er thut, er weiss nur was er gethan" lässt Grabbe eine der Dramatis personae in „Don Juan und Faust" sagen. Die Stelle soll ferner bildlich ausdrücken, dass am Ende der Zeiten der Jezer harâ nicht mehr die Menschen beherrschen werde.

In ähnlicher Weise fasst auch Śahrastânî die Ansicht der Magier auf, wenn er als solche anführt (ed. Cureton p. ١٨٤), dass zur Zeit der Auferstehung die Herrschaft des Iblîs ein Ende habe (وان كانت القيامة ذهب سلطانه). Eine auffallende Aehnlichkeit mit der Talmudstelle hat aber insbesondere eine Stelle des Bohârî (ed. Krehl III, ٢٨٣), in der gesagt wird, dass am Tage des Gerichtes der Tod unter der Gestalt eines Widders getödtet werden wird, Angesichts des اهل الجنّة und des اهل النار und unter dem allgemeinen Ausruf: خلود ولا موت خلود ولا موت.

Ausser dem Jezer harâ als Solchem wird auch oft ein Jezer harâ der Sünde *κατ' ἐξοχήν* d. h. der Wollust (יצה"ר של עבירה) erwähnt. Von diesem wird (Joma 69 b; Brecher p. 44, ungenau Kohut p. 53) etwas ganz Aehnliches erzählt. Man hatte nämlich ein Mal diesen Jezer harâ der Sünde gefangen genommen. Da nun aber bekanntlich das Weltgetriebe durch Hunger und durch Liebe in Bewegung gesetzt wird, so war durch die Suspendirung des einen mächtigen Factoren das Weltgetriebe ins Stocken gerathen; in ganz Palästina war kein frisches Ei mehr aufzutreiben. Man war also genöthigt, den Jezer harâ der Sünde — den man drei Tage lang gefangen gehalten — wieder frei zu lassen, nachdem man ihn mittelst eines Augenpulvers (כחול) auf Einem Auge geblendet hatte. Eine überraschende Aehnlichkeit hiermit hat das, was v. Hammer-Purgstall (Rosenöl I, 226 ff.) aus dem türkischen Soleiman-Nâmeh mittheilt: Satan war von Salomon eingekerkert worden und hatte also keine Macht mehr über die Menschen. Die nächste Folge davon war, dass Handel und Wandel plötzlich aufhörte; kein Mensch kümmerte sich mehr um irdische Dinge, Jeder war nur um sein Seelenheil besorgt. Salomon musste also nolens volens den Satan wieder in Freiheit setzen, aber auch erst nachdem er denselben Eines Auges beraubt hatte. In beiden Fällen ist also der Satan nicht mit einem blauen Auge, sondern überhaupt nur mit Einem Auge davongekommen [70]).

Es erinnert insbesondere an das griechische *ἄτη* sowohl, wie

auch an **die** griechische *Ἄτη*, d. h. an die Personification dieses Begriffes, wenn im Talmud (Sotah 3 a) — mit Bezug auf כי תשטה Num. 5, 12 — die Ansicht ausgesprochen wird, der Mensch sündige nur, wenn ihn ein Geist des Wahnsinns (רוח שטות) ergriffen — eine Vorstellung, die auch durch das hebr. כסיל — das die Chaldäer mit שטיא übersetzen — nahe gelegt war. Zu den Merkmalen eines שוטה gehört auch, dass er auf Gräbern übernachtet, damit ein böser Geist (רוח הטומאה) über ihn komme (Chagiga 3 b), wie überhaupt die Vorstellung, die den Ausdrücken مجنون, ܕܝܘܢܐ, ܫܐܕܐ, *δαιμονιζόμενος* (das auch Plutarch — Symp. VII, 5, 4 — in diesem Sinne gebraucht) und anderen zu Grunde liegt, auch die im Talmud vorherrschende ist. Dass aber auch einzelne physische Krankheiten dämonischen Einflüssen zugeschrieben werden, wovon Brecher (p. 55) mehrere Beispiele anführt, ist ebenfalls eine auch anderwärts vorkommende Vorstellung, worauf der bei den verschiedensten Völkern herrschende Gebrauch der Zauberheilmittel und Beschwörungen beruht.

Eigenthümlich ist, dass שד zuweilen in Verbindung mit Personennamen vorkommt z. B. יוסף שידא, יונתן שידא. Nach der Meinung Rapoports (Erech Millin s. v. אשמדי p. 247. Z. D. M. G. IX, 481) soll damit das Aussergewöhnliche und Wunderbare bei diesen Personen ausgedrückt werden. Wenn diese Erklärung richtig ist, so würde dieses שידא dem griech. *δαιμόνιος* entsprechen; an das griech. *δαίμονες* erinnert es jedenfalls, wenn רוחות im Talmud auch die Seelen der Verstorbenen bezeichnet.

Eben der Umstand, dass diese und ähnliche Vorstellungen bei vielen anderen Völkern, auch z. B. bei den Indern (Lassen Ind. Alt. II, 517. A. Kuhn's Ztschr. V, 322 ff. Grimm Kleine Schriften II, 143) vorkommen, spricht für den autochthonen Ursprung derselben. Dafür, dass die talmudischen Vorstellungen nicht dem Parsismus entlehnt sind, liegt ferner ein Beweis in der Thatsache, dass sich der Talmud im Allgemeinen gegen derartige fremde Anschauungen exclusiv und abwehrend verhält, auch da, wo sie nicht so tief in das religiöse Bewusstsein eingreifen, wie die Ansichten über Engel und Dämonen. Es wird verboten, irgend Etwas von einem Magier zu lernen (Sabb. 75 a), oder einen Chaldäer zu befragen (Buxtorf s. v. כלדאין, Sachs Beiträge II, 117), wie auch das לֹא תְנַחֲשׁוּ (Lev. 19, 26) auf jede Deutung der Omina und Vorzeichen bezogen wird (Gesen. Thes. und Levy W. B. s. v. נחש) [71]. Unter Anführung der Worte כָּל הַמַּחֲלָה Exod. 15, 26 eine Wunde zu besprechen oder zu versegnen, wie Buxtorf לחש übersetzt, wird in der Mischnah (Synh. XI, 1) als grosse Sünde dargestellt. Manches ist bloss deshalb verboten, weil es Nachahmung heidnischer Sitte ist [72]. Zu diesen „Gebräuchen der Emoriter" wird es (Sabbath 67 b) gerechnet, wenn man 71 Küchlein zählt, damit sie am Leben bleiben [73]; wenn man einem Raben צרח, einem weiblichen

Raben שריקי zuruft, dass nämlich ihr Ruf guter Vorbedeutung sei; wenn man sagt: Schlachtet diesen Hahn, denn er hat wie ein Rabe gekrächzt, oder: Schlachtet diese Henne, denn sie hat wie ein Hahn gekräht [74]). Wenn hingegen Sonnen- und Mondfinsternisse als vorbedeutend und wenn planetarische Einflüsse als bestimmend für das Geschick eines Menschen betrachtet werden [75]), so sind das und Aehnliches Anschauungen, die früher schon im Volke vorhanden waren, wie das die Wörter מזל, גד und ähnliche darthun, und andererseits die Stellen, die von diesen Vorstellungen abmahnen, wie Jerem. 10, 2, ihr Vorhandensein bezeugen. Derartige Anschauungen haben sich, trotz der Abmahnung, aus dem heidnischen Naturcultus erhalten, wie ja Superstitio, Aberglaube zumeist aus überlebenden und überdauernden Fragmenten untergegangener Religionen besteht. Dass die alten Götter in der That unsterblich sind und nur in anderer Form und in der Verborgenheit fortleben, zeigt sich ja auch sonst vielfach.

Es wäre übrigens wohl möglich, dass in den von Brecher unter der Rubrik „Magische Heilungen" (p. 195 ff.) angeführten Sprüchen, sogenannten „Segen", aus dem Parsismus stammende Wörter vorkommen. Es ist sogar auffallend, dass Kohut (p. 89) aus den vielen von Brecher zusammengestellten Formeln nur drei ausgewählt hat, da es gewiss nicht schwer gewesen wäre, auch in den anderen parsische Namen zu finden. Auch Plinius spricht wiederholt — wenn auch nicht gerade mit grosser Verehrung — von den Magiern und den von denselben angewandten Heilmitteln; und so wäre das Vorkommen derartiger Wörter ganz natürlich, da es ja eben „magische" Formeln sind. Allein es kommt dabei noch manches Andere in Betracht. „Die Wiederholung desselben Wortes und zwar eines an sich bedeutungslosen, oder von Wörtern ähnlichen Klanges, in denen gewisse Sylben und Buchstaben abgeworfen werden, ist charakteristische Eigenthümlichkeit der jüdischen wie der heidnischen incantamenta" sagt Sachs (Beiträge I, 58) und führt in der Note Voss zu Virg. Idyll. VIII. S. 429 (II, 129 der 2. Aufl.) an: „Es scheint, dass in Bannsprüchen wie Cato's daries, dardaries astataries und ista pista sista die Reime geliebt wurden". Genau dasselbe, nur mit etwas veränderter Wortstellung, sagt Kohut (p. 89). Eine andere mit freier Benutzung der Stellen bei Sachs (II, 117) ausgesprochene Ansicht Kohut's (p. 16) spricht gegen seine Theorie, aber auch dieses stillschweigende Citat steht mit dem behandelten Thema in gar keinem Zusammenhange. Bedeutungslose Klänge, wie sie Kohut — oder vielmehr Sachs — nennt, sind eben Klänge, die nichts bedeuten, und es ist also auf den zufälligen Anklang an ähnlich lautende Wörter durchaus kein Gewicht zu legen. Fremde und barbarische Klänge kommen in allen Beschwörungsformeln vor [76]). So erwähnt Plinius (28, 4) die externa verba atque ineffabilia, sowie latina inopinata; Plutarch (De superst. c. 3. 166 B.) spricht von den *ἀτόποις ὀνόμασι καὶ ῥήμασι βαρβαρικοῖς*, und viele

andere Beispiele gibt Kopp (Palaeogr. crit. III c. 8. § 106 ff.). Jamblichus (de Myst. Aegypt. VII, 4. Kopp l. c. § 108 ff.) sucht sogar die Wirksamkeit barbarischer und sinnloser Götternamen symbolisch zu begründen, während Porphyrius darüber entrüstet ist, dass in Gebetsformeln bedeutungslose Namen ausgesprochen werden, und dass barbarische Namen für wirksamer gelten als hellenische (Zeller, Gesch. d. griech. Philosophie, 2. A. III, 868, 901. Maury, la magie et l'astrologie p. 42, 65). In Graff's Diutiska (II, 189) wird „zur Enträthslung" eine Beschwörungsformel contra Sagittam Diaboli mitgetheilt, in der mehrere seltsamklingende Wörter vorkommen. Auch im Talmud (Sotah 22 a) wird das Sprichwort angeführt: רטין מגושא ולא ידע מאי — der Magier murmelt unverständliche Worte und weiss nicht was er murmelt. רטן hat wohl dieselbe Bedeutung wie رطن, peregrina ac barbara lingua loqui, entspricht aber auch dem hebr. לחש, susurravit, spec. de susurro praestigiatorum (Gesen. Thes. s. v.). Das חבר חֶבֶר Deut. 18, 11, welches Targum Jerus. — gemäss der talmudischen Interpretation (Synh. 56 a) — auf das Sammeln, Bannen und Binden der Schlangen und Scorpione bezieht (Magi scorpiones in unum locum cogunt, sagt Plinius 32, 23), wird (ähnlich wie bei den LXX) von Onkelos mit רטין רטן übersetzt und in demselben Sinne von Maimonides — hier im Gegensatze zum Talmud — erklärt und auf diejenigen bezogen, „welche Worte gebrauchen, die keiner Sprache angehören und sinn- und bedeutungslos sind, im Wahne, dass diese Wörter eine heilkräftige Wirkung haben, während doch diese seltsamen und hässlichen Namen und Wörter weder nützen noch schaden können" (Mischneh Thorah H. Abodah Zarah XI, 10). Auch A. Weber (Indische Studien V, 251) sagt von den in einer Beschwörungsformel vorkommenden Namen von Kobolden, dieselben seien dunkel und räthselhaft. In einer indischen Erzählung in Benfey's Pantschatantra (I, 514) wird übrigens durch derartige „schaudrichte" Klänge — wie J. H. Voss zur 8. Ecloge sie nennt — in der That eine Heilung herbeigeführt. Der die kranke Prinzessin behandelnde Brahmane entsendet einen solchen Schwall hässlich klingender und sinnloser Wörter, dass die Prinzessin darüber lachen muss, in Folge wovon ihr Geschwür aufbricht. Auch Lucian erwähnt mehrmals (Pseudomant. 13, Necyomant. 9, Dial. Meretr. 4. Philopseud. 9) die in Beschwörungsformeln vorkommenden *βαρβαρικὰ ἄσημα καὶ πολυσύλλαβα ὀνόματα*, die er für hebräisch oder phönizisch hält. In der That scheint auf diesem Gebiet eine Art internationalen Tauschhandels vorzukommen. Die fingirten Engelnamen der kabbalistischen Schriften — über die Jos. Sal. del Medigo in ebenso bitterer als witziger Weise spottet (Geiger Melo Chofnajim p. 7) — haben zumeist einen nichtsemitischen Klang. Aus den Engelnamen, die bloss im Buche Rasiel vorkommen, liesse sich — mit etwas von der auf diesem Feld häufig vorkommenden Combinationsgabe — ein ganzes Pantheon von Göttern der verschiedensten

Völker zusammenstellen. Anderswo sind dafür wieder hebräische Wörter zu hohen Ehren gelangt, wie ja auch das Wort „kabbalistisch" ein hebräisches ist. Hebräischen Ursprunges sind auch die gnostischen Formeln, unter denen das alliterirende Caulacau — das קו לקו Jes. 28, 11 — eine besondere Berühmtheit erlangt hat und in einer Dissertation von Brucker behandelt wird (Neander, Genet. Entwicklung d. gnost. Syst. p. 85. A. Kircher Arithmologie p. 179; Art. Gnosticismus in der hall. Encycl. p. 274. Martianay zu Hieron. Comm. in Jes. c. 28). Hebräischen Klanges jedenfalls sind auch die meisten der in Horst's Zauberbibliothek vorkommenden Wörter. Dabei ist es ganz in der Ordnung und dem gegenseitigen Austausche der Formeln gemäss, wenn unter den Beschwörungsformeln, die von Moses, Aaron und Josuah herrühren, Hotheos, Ischiros, Athanatos und andere griechische Wörter vorkommen (II, 135), und wenn im berühmten „Höllenzwang" (II, 136) drei Wörter — bien étonnés de se trouver ensemble — neben einander figuriren: Agla, Om, Tetragrammaton. Der „heilige Namen Gottes" Agla (p. 135) ist das in kabbalistischen Schriften oft vorkommende אגלא, die Initialen von אתה גבור לעולם אדני; nach der Ansicht Chiquitilla's in גנת אגוז (MS. der Münchener Bibliothek Cod. 54 f. 298 v.) enthält אגלא ausserdem die Anfangsbuchstaben der 4 Verse Gen. 49, 8—11 אתה, גור, לא, אסרי (Jehudah als Anrede zählt nicht mit). „Om" ist wahrscheinlich das indische Om, das man auch in den Schlussformeln der eleusinischen Mysterien wiedergefunden hat (Asiat. Researches V, 297. Creuzer Symbolik und Myth. IV, 399. Lobeck Aglaoph. I, 775). „Tetragrammaton Adonai" das mehrfach bei Horst vorkommt — II, 125, 133, III, 146 und oft — findet sich, neben anderen seltsamen Wörtern, auch auf dem Titelblatte eines arabischen Zauberbuches, das v. Maltzan in der „Gartenlaube" (1872 No. 46) erwähnt. Reinaud (Description des monuments musulmans etc. II, 239, 340) erwähnt ebenfalls die Vorliebe für ausländische Formeln und gibt (p. 358) die Beschreibung einer „Coupe magique" mit den Inschriften: يا كلمية, يا صباوت, يا هوهو, يا شراهيا, die also, mit Ausnahme des هوهو der Ṣufis, hebräisch sind. شراهيا ist aber gewiss nicht שר יהוה, wie Reinaud annimmt; es ist vielmehr ebenfalls eine Benennung Gottes, gewissermassen die Uebersetzung von هو, nämlich das biblische אהיה אשר אהיה (Ex. 3, 14), das in ähnlicher Verstümmlung auch bei Horst häufig vorkommt (II, 90, 135 u. oft), als *'Εσερειέ* in der Stelle über *ΠΙΠΙ* (Hieron. opp. ed. Vall. III, 726). يا كلمية soll vielleicht bedeuten הכל מאתו (אשר), O du von dem Alles kommt. Ausserdem führt Reinaud auch ادوناى und ايلوهيم als Beschwörungsformeln an. Uebrigens sagt auch Origenes (c. Cels. I, 22, 24. IV, 33. ed. Delarue I, 339, 341, 526), dass, um wirk-

sam zu sein, die Namen Zabaoth, Adonai u. s. w. in ihrer ursprünglichen Form ausgesprochen werden müssen. Da nun alle derartigen Wörter entweder sehr verstümmelt oder geradezu sinn- und bedeutungslos sind, so hat dieser alliterirende Klingklang nicht mehr Werth als die ganz ähnlichen Zählformeln der Kinder: Enige benige bink und bank — Anderle Banderle schlag mi net — Oeppelken, Pöppelken, Pirelken, Parelken, Puf — Anna Pfanna Kesselstiel — Rumelli pummelli, Kunkordinell, schlug er die Bell und ähnliche hübsche Reime, die von E. L. Rochholz (Allemannisches Kinderlied und Kinderspiel p. 131) aufgezählt werden.

Gesetzt auch, dass in diesen talmudischen Heilformeln die Aehnlichkeit noch grösser wäre als die zwischen Scharlai und Haurvatat, Amerlai und Ameretat (Kohut p. 90), so würde das Nichts beweisen. Ueberhaupt aber gewährt es wenig Befriedigung, wenn ein talmudischer Sched und ein parsischer Dev als Namensvettern erscheinen, ohne dass ausserdem eine Verwandtschaft nachgewiesen wird. Die Aehnlichkeit des Klanges kann auch zufällig sein. Man könnte sonst mit gleichem Rechte behaupten, H u, der Gott der alten Britten, auch Hu gadara, der mächtige Hu genannt (E. Davies Celtic Researches p. 154 ff. 164 ff., Th. de la Villemarqué Contes populaires des anciens Bretons p. 292 ff., Owen Dict. of the Welsh l. s. v. Hu, s. v. Mymryn) sei niemand anders als der هو der Ṣufis, oder vielmehr es sei das biblische הוא, das öfter als prägnante Bezeichnung Gottes vorkommt. Es ist in der That auffallend, dass E. Davies, der viele celtische und hebräische Wörter mit einander vergleicht, dieses „Hu" von der Vergleichung ausgeschlossen; Hu gadara klingt ganz wie هو قدر oder هو قادر.

Allerdings finden sich zuweilen versprengte Namen, über deren Ursprung kein Zweifel obwalten kann. Wenn wir z. B. bei den Drusen einen Engel mit dem Namen مططرون finden (Eichhorn's Repertorium XII, 128. 150. 189, woselbst seltsamer Weise das Wort mit „Matterun" wiedergegeben wird), so zweifelt gewiss Niemand an der Identität dieses مططرون mit מטטרון, der übrigens unter der Form ميططرون auch bei Mas'ûdî (II, 391) vorkommt. Ebenso ist es gewiss, dass der Samiel im „Freyschütz" mit סמאל identisch ist oder vielmehr mit Σαμιήλ bei Syncellus (ed. Bonn p. 20), wie vielleicht Mephisto (Mephistophilis in Horst's Zauberbibl. III, 98. 103) mit Mastiphat bei Cedrenus (ed. Bonn I, 53) identisch ist. Aber das sind immer nur erratische Blöcke, und nur ein Beweis von den Wandlungen und Wandrungen vereinzelter Namen.

Während der Nachweis des parsischen Ursprungs der Engel- und Dämonennamen nur ein vereinzelter und dabei höchst erzwungener ist, ergibt sich bei den meisten derselben der hebräische Ursprung

auf den ersten Blick. Aber auch die Einzelheiten werden aus der Bibel hergeleitet. Dass der יצר הרע gleich bei der Geburt des Menschen von demselben Besitz ergreift, wird (Beresch. R. s. 34 zu Gen. 8, 21) aus Gen. 8, 21 bewiesen כִּי יֵצֶר לֵב הָאָדָם רַע מִנְּעֻרָיו; in der von Buxtorf s. v. יצר angeführten Stelle (Synh. 91 b) dient als Beweis dafür der Ausdruck: Vor der Thüre ist die Sünde gelagert (Gen. 4, 7), also gleich beim Eingang (in's Leben) ist der Jezer harâ da. Der Bibelstelle liegt nun das Bild eines auf seine Beute lauernden Raubthieres zu Grunde, und so wie hier das poetische Bild in ganz anderer Weise verwerthet wird, so geschieht dasselbe an vielen anderen Stellen. Es ist eine ähnliche Umwandlung wie die auf sprachlichem Gebiete. Die biblischen Wörter haben im talmudischen Sprachgebrauch die ursprüngliche Lebendigkeit, das Knospende, Blühende, Treibende und Ursprüngliche verloren. Während bei dem poetisch-symbolischen biblischen Ausdruck neben dem Ausgesprochenen gleichsam ein dämmernder Hintergrund verwandter Vorstellungen, mit dem bestimmten Klange eine Menge von Anklängen in's Bewusstsein tritt, hat im Talmud jedes hebräische Wort seine engbegrenzte Sphäre. Viele Wörter, die in der Bibel nur als Zeitwörter, mit vielästigen und weitverzweigten Bedeutungen vorkommen, erscheinen im Talmud nur als Hauptwörter im beschränkten Sinne und mit entschiedenem Gepräge; so von יסר, שוב, עבר die Wörter עבירה, Ueberschreitung, Sünde, im Gegensatz zu מצוה, תשובה Busse und Reue, יסורים Schmerzen (Züchtigungen). Aehnliche Umwandlungen erleiden die poetischen Ausdrücke. Die dichterischen Bezeichnungen des Firmaments ערבות, זבול, שחקים werden neben vier anderen im Talmud (Chagigah 12 b) als Benennungen der sieben Himmel aufgefasst, deren verschiedene Eigenschaften durch die verschiedenen Namen ausgedrückt werden. Die Propheten werden sozusagen beim Wort genommen, der Flug der Phantasie wird zum sermo pedestris. Die Wortgebilde haben ein ähnliches Geschick wie die Engel, die mit der Materie amalgamirt ihre ätherische Beschaffenheit verloren und nicht mehr himmelan fliegen konnten. Denn die Worte der Bibel sind hochheilig; sie sind nicht flüchtige Phantasiegebilde, sondern Typen der Ewigkeit; sie sind nicht nur Ausdruck der höchsten Wahrheit, sondern auch der vollkommensten Wirklichkeit; die höchste Weisheit gibt sich darin kund, aber sie gehören auch der Verstandessphäre an und gestatten logische Folgerungen vom Gegebenen zum Unbekannten. Allerdings tritt auch die Hagada poetisch gestaltend auf; allein sehr oft ist diese Umbildung biblischer Stoffe mehr numerisch augmentativ, extensiv vergrössend, ähnlich wie jene Gebilde orientalischer Sculptur und Architectur, die durch das Colossale ihrer Dimensionen imponiren. Ein Beispiel von vielen ist die Paraphrase zu Vs. 14 und 15 des 14. Cap. in Jesaias. „Ich ersteige die Höhen der Wolken, werde dem Eljon gleich! Also sprach jener gottlose König (Nebukadnezar). Ihm antwortet hierauf eine himmlische Stimme

(בת קול): O du Gottloser, Sohn eines Gottlosen, Sohnessohn des Nimrod, der die ganze Welt gegen Gott sich zu empören aufrief!" Darauf wird die Kürze des Menschenlebens (nach Ps. 90, 10) mit der ungeheuren Entfernung zwischen der Erde und dem Throne Gottes verglichen, und diese durch, in geometrischer Progression fortschreitende, Abstufungen veranschaulicht. „Und hoch erhaben über Alle" — heisst es am Schlusse — „thronet Gott der Lebendige, Ewige, der Hohe und Erhabene, und du sagst: Ich ersteige die Höhen der Wolken, werde dem Eljon gleich? In den Scheol wirst du hinabfahren, in die unterste Tiefe!" (Chagigah 13a, kürzer Pesachim 94a).

Das Accumulative liegt hier auch zugleich darin, dass die Genealogie bis zu Nimrod hinaufgeführt wird. Indem so neben der Himmelsleiter eine ebenfalls hoch hinaufreichende genealogische Leiter aufgestellt wird, sieht man — wie Macbeth in jenem Zauberspiegel lauter Banquo's erblickt — eine lange Reihe gottloser Nimrods, deren letzter Nebucadnezar, der König von Babylon, ist.

Aehnliches geschieht mit Bezug auf die Stelle: Kann eine Mutter ihres Säuglings vergessen? Den zu lieben aufhören, der aus ihrem Schoss hervorging? Auch sie mögen vergessen, Ich aber werde dich, o Zion, nicht vergessen (Jes. 49, 15). Hierzu werden (Berachoth 32b) abermals in geometrischer Progression alle die von Gott geschaffenen Welten und Himmelskörper aufgezählt. Und alle diese Welten — spricht Gott — habe ich nur deinetwillen, o Zion, erschaffen, und du sagst: Mich verlassen hat der Ewige, der Herr hat mein vergessen?

In diese Kategorie gehört nun auch der Leviathan. Der Leviathan der Bibel und der Kampf gegen denselben ist eine poetisch-mythische Schilderung von Naturerscheinungen, wobei das mythische Element bald mehr bald weniger in den Vordergrund tritt, wie das von Steinthal dargelegt wird (Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft II, 156 ff.). Bemerkenswerth ist übrigens auch der Constrast zwischen den von Steinthal angeführten Stellen und dem 104. Psalme. In diesem harmonisch-ruhig dahinfliessenden, durchaus jehovistischen Hymnus ist von Kampf keine Rede, hier ist nur der Schöpfer und das Geschaffene. Gott berührt die Berge und sie rauchen, Er schaut auf die Erde hernieder und sie erbebt, und so ist auch der Leviathan ein Seethier, das Gott erschaffen, um im grossen Meere zu spielen. In den übrigen Darstellungen ist, wie Steinthal annimmt, Leviathan der Gewitterdrache. Es liegt aber näher anzunehmen, der Leviathan repräsentire das Meer, das mit seinen sich bäumenden Wogen und seinem gewaltigen Rauschen allerdings als ein Ungeheuer gedacht werden kann, wie auch an anderen Stellen die Macht Gottes darin sich kund gibt, dass er die tosenden Meereswellen zur Ruhe bringt. Alle diese, so ganz verschiedenen Stellen werden in der Hagada (B. Bathra 75a) zu Einem Gebilde vereinigt. Weil Gott zu Hiob sagt: Ziehst du

vielleicht den Leviathan mit der Angel? (Dieses „Vielleicht" drückt das אפשר des Chaldäer's aus.) Durchbohrst du seine Zunge mit dem Strick? (Hiob 40, 25) — so folgt daraus, dass dereinst, von Gott unterstützt, Gabriel den Leviathan siegreich bekämpfen wird; und da in der ferneren Frage ausgesprochen ist, dass Hiob den Leviathan als Speise vorzusetzen nicht vermag, so folgt daraus, dass aber Gott dereinst den Frommen eine Mahlzeit vom Fleische des Leviathan bereiten wird. Diese — sich mehrmals wiederholende — logische Folgerung ist zwar wie immer nur angedeutet, wird aber von Raschi so erklärt. In ganz ähnlicher Weise wird an der oben angeführten Stelle (Berachoth 59 a) die Meinung ausgesprochen, dass Gott dereinst die עַיִשׁ zu ihren Kindern zurückführen werde, weil es nämlich heisst (Hiob 38, 32): Führst du die Ajisch zu ihren Kindern? Wahrscheinlich beruht auch die Deutung von לְשַׂחֶק־בּוֹ (Ps. 104, 26) in dem Sinne, dass Gott mit dem Leviathan spiele oder scherze (Abodah Zarah 3 b, B. Bathra 74 b), auf einer ähnlichen Schlussfolgerung. Da nämlich Gott zu Hiob sagt (vs. 29): Spielst du vielleicht mit ihm wie mit einem Vogel? so tritt der Contrast zwischen Hiobs Ohnmacht und Gottes Allmacht bei der Annahme, dass Gott selbst allerdings mit dem Leviathan scherze, um so stärker hervor. Auch die LXX übersetzen das לשחק־בו in diesem Sinne: *ὃν ἔπλασας ἐμπαίζειν αὐτῷ*; eine hagadische Deutung liegt aber auch zu Grunde, wenn die LXX die Stelle Hiob 40, 19 (14) übersetzen: *τουτέστιν ἀρχὴ πλάσματος κυρίου· πεποιημένον ἐγκαταπαίζεσθαι ὑπὸ τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ.* Das הָעֹשׂוֹ יַגֵּשׁ חַרְבּוֹ wird in derselben Talmudstelle (B. Bathra 75 a) auf die Hülfe bezogen, die Gott dem Gabriel im Kampfe gegen den Leviathan gewährt; anderswo (Pesiktah d. R. Kahna ed. Buber p. 189, Jalkut Hiob § 926) wird die Stelle Hiob 41, 8 dahin gedeutet, dass Gott den Leviathan und den Behemoth mit einander kämpfen lässt, bei welchem Kampfspiel die Engel sich nur als Zuschauer betheiligen und keiner der Geister dazwischen tritt. Auch dieser Deutung — auf welcher die Uebersetzung der LXX beruht — liegt wohl die Deutung von שחק im Sinne von Kampfspiel zu Grunde [77]).

Das נָחָשׁ עֲקַלָּתוֹן (Jes. 27, 1) wird ferner auf den weiblichen Leviathan gedeutet, der im Gegensatz zum נָחָשׁ בָּרִחַ (ibid.) gekrümmt ist. Raschi bemerkt hierzu, dass dieser gekrümmte Leviathan die ganze Erde umgebe (שמקיף את כל העולם). Dieser Leviathan umgibt also, wie das Weltmeer (البحر المحيط), die Welt und erinnert so einigermassen an die Mitgardschlange (Mitgarđs Ormr) der nordischen Mythologie (Grimm D. Myth. p. 950. 166. 754), wie denn auch, nach Weinhold (Die Riesen d. german. Mythus p. 16), dem Namen Oegir dieselbe Vorstellung zu Grunde liegt.

Wie Grimm (p. 950) bemerkt, war es mit Anklang an die von Thor bekämpfte Weltschlange, dass die Kirche den Leviathan als ungeheuren Wallfisch darstellte, dessen Wange Christus mit der

Angel durchbohrte. Aehnlich sagt A. Maury (Essai sur les légendes pieuses du moyen-âge p. 132): Crichna .... tua le serpent Caliya (v. Bohlen, das alte Indien I, 249), idée qui rappelle trait pour trait celle de Jésus-Christ venant mettrê fin au règne du démon ou du serpent. Diese Beziehungen auf Satan sind dem Talmud fremd. Die von Kohut (p. 66) hervorgehobene Identificirung der Schlange mit Satan-Samael findet sich nur in kabbalistischen Schriften, und wenn Maimonides (Moreh Neb. II, 30 ed. Munk II p. 249) eine darauf bezügliche Stelle der Rabbinen anführt, so ist damit die Stelle in Pirke R. Elieser (c. 13) gemeint. Das נחש הקדמוני im Talmud hingegen (Synh. 29 a, Sotah 9 b), das Wagenseil (Sotah p. 154) mit dem ὄφις ὁ ἀρχαῖος der Apokalypse vergleicht, bezeichnet einfach die Schlange im Buch der Genesis ohne die arrière-pensée eines Satan. Dasselbe ist der Fall mit den von Schöttgen (Hor. hebr. in Apocal. 12, 9) und Gfrörer (Jahrh. des Heils I, 388) angeführten Stellen. Diejenigen Stellen hingegen, die v. Bohlen — zugleich mit Bezug auf das נחש der Samaritaner (Genesis p. 37) — nach Eisenmenger anführt, sind alle kabbalistisch, wie in der That auch Wagenseil sagt: Multa de eo serpente in mysticis Hebraeorum libris leguntur.

Dagegen aber erinnert eine Talmudstelle sehr lebhaft an die in so vielen Mythenkreisen vorkommende Schlange als Symbol der Finsterniss, des Winters und des Todes. In der Mischnah des babylonischen Talmud (Abodah Zarah I, 3 f. 8) so wie des jerusal. Talmud (ibid. I, 2) werden als heidnische Feste die Kalenden und Saturnalien erwähnt — im babyl. Talmud קלנדא וסטרנורא, im jerus. Talm. קלנדס וסטרנלייא. In der Gemara des babylon. Talmud wird alsdann erzählt, als Adam gesehen, wie die Tage anfingen abzunehmen, habe er gefürchtet, dass zur Strafe für seine Sünde die Welt sich verfinstere und alsbald untergehen werde; als er aber nach der Wintersonnenwende gesehen, dass die Tage wiederum länger werden, habe er acht Festtage (ימים טובים) gefeiert und im darauffolgenden Jahre beide Zeiten — die Tage vor und die nach dem Wintersolstitium (תקופה) — festlich begangen, und das sei der Ursprung der קלנדא wie auch der סטרנורא; Adam feierte diese Gott zu Ehren, die Heiden aber zu Ehren ihrer Götter. In der Gemara des jerus. Talmud wird erzählt: Die קלנדס hat Adam eingesetzt. Als er die Nacht immer länger werden sah, sprach er: Wehe mir, vielleicht dass er, von dem gesagt wurde הוּא יְשׁוּפְךָ רֹאשׁ וְאַתָּה תְּשׁוּפֶנּוּ עָקֵב (Gen. 3, 15) — vielleicht kommt er mich zu beissen (לנשׁכני) „Und ich spreche, nur Finsterniss hält mich umschlungen!" (Ps. 139, 11, woselbst שוף ebenfalls vorkommt). Als er aber sah, wie die Tage länger wurden, da sagte er: קלנדס, nämlich קלון דיאו.

קלון דיאו erklärt Mussafia als ein Compositum von καλός und dies — also entsprechend dem יום טוב. David Cohen de Lara (in seinem Lexicon עיר דוד) erklärt דיאו als identisch mit „Zeus",

nämlich *Διός*, Deus. Es könnte in der That auch sein, dass hier — wie in *ἔνδιος*, *εὔδιος* das Wort *διο* oder *δία*, Tag (v. Bohlen d. alte Indien II, 450; Pott et. Forsch. 2. A. II, 808; Curtius Grundzüge 4. A. p. 236) zu Grunde läge, so dass קלון דיאר keine vox hybrida wäre. Jedenfalls aber ist es ein Ausruf wie: schöner (guter) Tag oder Himmel, der dem Adam in den Mund gelegt und als Ursprung der Feier der קלנדס betrachtet wird.

Die קלנדס kommen auch in anderen Stellen vor, und zwar theils in Verbindung mit den anderen heidnischen Festen wie Debarim R. s. 7 und Midr. Esther 3, 8, oder auch allein wie Midr. Esther 3, 1. Dass in der Talmudstelle die Kalenden des Januar gemeint sind, ergibt sich aus dem Zusammenhange als unzweifelhaft. Dass die Kalenden des Januar, weil ganz besonders gefeiert, einfach Kalendae genannt werden, findet sich auch sonst vielfach. So berichten Mas'ûdî (Prairies d'or II, 406) und Ḳazwînî (I, v٩), dass die Bewohner Syriens am ersten Tag des Januar (كانون الثانى) das Fest der قلندس feiern, und zwar werden — namentlich in Antiochien, wie Ḳazwînî bemerkt — grosse Feuer angezündet zur Feier dieses Tages. Kalendae hiessen — nach Du Cange s. v. — die superstitiosae laetitiae, die in Nachahmung heidnischer Gebräuche von den Christen an den Kalenden des Januar gefeiert wurden, wie denn auch von einem Concil die Feier der *Καλάνδια* und der *Βρουμάλια* als Nachahmung heidnischer Feste verboten werden (Jablonski opp. ed. Te Water III, 358. A. Maury, la magie et l'astrologie p. 144). Später wurde diese Benennung auf das in dieselbe Zeit fallende Weihnachtsfest übertragen, so im französischen Calende (Littré s. v. Pain de Calende bei Liebrecht zu Gervasius p. 232). Weihnachtszeit — sagt Grimm (D. Mythol. p. 594) — hiess Chalendes, prov. calendas (Raynouard I, 292), weil Neujahr auf den 25. December begann." Grimm führt gleichzeitig das niederd. Kaland an, das Fest und Schmaus bezeichnet; ein Zeitwort caländern, d. h. zechen wird auch von Frisch (W. B. I, 162) angeführt.

Saturnus, von welchem Preller (Röm. Mythol. 413) mit Bezug auf die Saturnalien sagt, er sei um diese Zeit recht eigentlich der Gott der Tiefe, nach welchem Latium das Land des verborgenen Gottes hiess, erinnert unwillkürlich an סתר und סטר. In der That sagt auch Pococke (Spec. hist. Arab. p. 103) mit Bezug auf die Erklärung des Namens ساطرون als eines syrischen Wortes: „Saturni autem latentis indicium est Latii nomen, et ܣܛܪܘܢ Satrono forma est Syris non inusitata". Und so liegt der Gedanke nahe, dass man bei dem Worte סטר נורא, das der babylonische Talmud hat, an das Verborgensein des Lichtes gedacht habe (סטר, נורא). Es ist überhaupt fraglich, ob סטרנורא eine entstellte Form ist, und

ob nicht vielleicht in der Volkssprache ein ganz ähnlich lautendes Wort, nämlich Saturnaria, im Gebrauch war. Die Endungen alis und aris sind, wie Max Müller (Lectures on the science of language, II. Series, lect. 4, p. 184 der americanischen Ausgabe) mit Bezugnahme auf Pott (Etymol. Forschungen 1. Ausg. II, 97) bemerkt, durchaus identisch, und nur euphonische Rücksichten entscheiden bei der Wahl der einen oder der anderen Form. — Nun aber ist Euphonismus immerhin etwas Subjectives, und so lässt es sich denken, dass man in der Volkssprache vielleicht lieber Saturnaria gesagt habe als Saturnalia [78]).

Jedenfalls werden die Saturnalien sowohl als auch die Kalenden des Januar in dieser Talmudstelle als Solstitialfeste betrachtet, was sie, allem Anschein nach, auch wirklich waren. Der erste Januar war bei den Römern, wie Creuzer sagt (Symbolik und Myth. IV, 757), der Tag, an dem der Sieg gefeiert ward, den Jupiter über Briareus, die Sonnenkraft über den Winter, davon getragen, der Consul brachte ein Opfer dar zu Ehren des Gottes, der den winterlichen Kampf überstanden und nun als Sieger die neue Bahn beginnt (das. III, 617) [79]). Preller vermuthet (Röm. Mythol. p. 159), dass das alte, dem Janus zu Ehren am 9. Januar dargebrachte Opfer Bezug auf die Jahreszeit hatte, da die Tage anfingen länger zu werden, das uranfängliche Licht der Sonne zur Erde zurückzukehren. Ueberhaupt war Janus ein Licht- und Sonnengott (Böttiger Ideen zur Kunst-Mythologie I, 247 ff. Preller p. 149 ff., Creuzer III, 592, Welcker Aesch. Trilogie p. 128, Pott, Etym. Forsch. 1. Ausg. I, 99) — die Erklärung des Wortes Janus ab eundo ist analog der Ableitung des Wortes Sonne von sinnan = gehen bei Grimm (D. Gramm. III, 351, II, 35) wie nach Fleischer — zu Levy's W. B. II, 579 a — die Sonne als grösster Wandelstern den Namen שמשא führt. Ebenso waren die Saturnalien nach Buttmann (Mythologus II, 55; Abhdlg. d. berl. Akad. 1814 p. 167) mit dem Julfeste identisch, Solstitialfeste zur Feier der neugebornen Sonne (Creuzer IV, 764), wie auch Preller (p. 413) einzelne Ceremonien, die während der Saturnalien stattfanden, mit der Nähe der Sonnenwende und des kürzesten Tages in Verbindung bringt; nach der Ansicht Lassen's (I. A. K. I, 899 2. A.) ist Saturnus aus Savitar zusammengezogen und bezeichnet demnach den Sonnengott.

Ein nachtalmudischer Autor, R. Jomtob b. Abraham (abbrevirt ריטבא) genannt, der zu dem Tr. Abodah Zarah sog. Novellen (חדושים) geschrieben, findet diese Stelle höchst seltsam — zunächst desshalb, weil sie im Widerspruch stehe mit anderen hagadischen Stellen, in denen Adam — אדם הראשון, wie er im Talmud stets genannt wird — nicht nur als der erste Mensch, sondern auch — adjectivisch — als der Erste aller Menschen dargestellt wird, alle Spätgebornen an körperlichen wie an geistigen Eigenschaften weit überragend [80]). In der That hat diese Stelle etwas an die Urzeit erinnerndes. Sie ist wie ein Klang aus jener Zeit, in welcher, wie

Max Müller sagt (Oxford Essays 1856 p. 58. Chips I, 94. Essays Uebers. II, 84), der Mensch, einem verlornen Kinde gleich, mit athemloser Spannung das Auge gen Osten wandte und angstvoll fragte: Wird die Sonne aufgehen? Wird die Morgenröthe zurückkehren? — eine Anschauung, wie sie heutigen Tages nur noch zuweilen bei Naturkindern vorkommt, wie z. B. bei jenem Hirtenmädchen in Südfrankreich, von welchem Arago erzählt, dass es während einer Sonnenfinsterniss ganz traurig geworden sei, dann aber der wieder erschienenen Sonne froh die Hände entgegengestreckt habe, mit dem Ausrufe: O beou Soleou!

Die Vorstellung, dass man ein Mal ängstlich besorgt gewesen, ob auch die Sonne wiederkehren werde, scheint übrigens auch eine römische Sage gewesen zu sein, auf die sich die Stelle des Lucrez (V, 975 ed. Bernays) bezieht:

> A parvis quod enim consuerant cernere semper
> Alterno tenebras et lucem tempore gigni,
> Non erat ut fieri posset mirarier umquam
> Nec diffidere, ne terras aeterna teneret
> Nox in perpetuum detracto lumine solis.

Derselbe ängstliche Zweifel, aber mit Bezug auf den Sonnenuntergang, findet sich auch in anderen halachisch-hagadischen Stellen, die mit den angeführten Variationen eines und desselben Grundgedankens sind, und wenn auch in Einzelheiten divergirend doch im Ganzen übereinstimmen.

Als Grund dafür, dass beim Ausgange des Sabbath eine Benediction über Feuer und Licht gesprochen wird, wird erzählt (T. Jerus. Berachoth VIII, 6. T. bab. Pesachim 54a. Beresch. R. sect. 11 und 12. Jalkut Ps. § 888): Das am ersten Schöpfungstage erschaffene Licht leuchtete von Adams Schöpfung — am sechsten Tage — an 36 Stunden hindurch, 12 Stunden am 6. Tage und 24 Stunden am Sabbath. Bei diesem ununterbrochenen Lichte war die ganze Schöpfung voll Sang (mit Bezug auf Hiob 37, 3). Mit dem Ausgang des Sabbath ward aber das Dunkel dichter und dichter. Da fürchtete sich Adam und er sprach: Sollte er, von dem gesagt wurde ואתה תשופנו עקב, sollte er kommen mich anzugreifen? Was that der Allmächtige? Er liess Adam zwei Steine finden (זמן לו, bescherte ihm), er schlug sie gegeneinander, es sprang Feuer heraus, und er sprach den Segensspruch, den lobpreisend, der die Lichter des Feuers (מאורי האש) geschaffen (unter Anführung von Ps. 139, 11). Im babylon. Talmud wird gesagt, Gott habe dem Adam Einsicht verliehen, wie sie die Himmlischen besitzen (דעה מעין דוגמא של מעלה) und er habe zwei Steine aneinandergeschlagen, bis Feuer heraussprang. Darum — heisst es weiter — sagen wir beim Ausgang des Sabbath den Segensspruch über die Schöpfung des leuchtenden Feuers (בורא מאורי האש), und zwar ist diese Benediction nur über ein solches Licht (Feuer)

auszusprechen, das aus Hölzern oder Steinen frisch erzeugt — nicht angezündet — worden.

In den Pirke R. Eliezer (c. 20) ist die Darstellung etwas verschieden. Den ersten Sabbath — wird erzählt — feierte Gott in der Höhe und auf Erden feierte ihn Adam. Der Sabbath beschützte ihn gegen alles Böse und tröstete ihn über alle Kümmerniss. Als aber die Dämmerung hereinbrach, ward Adam bange; er fürchtete die Wiederkehr der Schlange. Da sandte Gott ihm eine Feuersäule, ihm zu leuchten und vor dem Bösen Schutz zu gewähren, und als er sie sah, freute er sich und sprach: Jetzt weiss ich, dass Gott mit mir ist! Und er streckte die Hände gegen die Feuersäule aus, und pries Gott, den Schöpfer des leuchtenden Feuers (בורא מאורי האש).

Eine auffallende Aehnlichkeit haben diese Darstellungen mit der Erzählung in Firdusi's Schahnameh (ed. Mohl I, 38), wie Hoscheng gegen die Schlange, welche die Welt verbrennen will, einen Stein schleudert, wie aus dem Zusammenprallen dieses Steines mit einem andren Funken entspringen, und Hoscheng den Schöpfer preist, der ihm den Funken gegeben, und anordnet, dass man gegen das Feuer sich wendend sage: Das ist der von Gott uns gegebene Funken. Dass sie ferner in der darauffolgenden Nacht ein berghohes Feuer angezündet und ein Fest gefeiert, das سده genannt und noch jetzt zur Erinnerung an jenes Ereigniss gefeiert wird.

Das ist also dasselbe Fest das unter dem Namen سدق von Abulfidâ (Hist. anteisl. p. 152) und als السدق الجديد und عيد نوسده von Ḳazwînî (I, ٨٣) erwähnt wird.

Hyde führt (De vet. rel. Pers. p. 256) die verschiedenen Sagen über den Ursprung dieses Sadahfestes an und bemerkt schliesslich, es sei wohl ein Solstitialfest gewesen, um die Freude über das Längerwerden der Tage auszudrücken, und dass wohl aus demselben Grunde die Twelve Nights in England mit Freudenfeuern gefeiert werden. In der That lässt sich aber die Vergleichung noch viel weiter ausdehnen. So bemerkt Preller (Röm. Myth. p. 415) mit Bezug auf die Saturnalien, dass der Gebrauch der Lichter oder des Feuers um die Weihnachtszeit, d. h. um die Zeit des kürzesten Tages, gewiss nichts Anderes als Freude und die Erneuerung des Lichts bedeuten solle. Mit Bezug auf das germanische Alterthum sagt Mannhardt (Die Götter der deutschen und nordischen Völker p. 140. German. Myth. p. 469, 520): „In der letzten Woche vor dem Wintersolstitium, wenn immer dunkler die Nacht hereinbrach . . . und die Erde zu begraben dachte, dachte man sich das Lichtreich der Seligen geschlossen . . . . Am 21. und 22. December begann ein Fest dem Freyr, Herrn des Lichtlandes . . . . Dann öffnete sich der Himmel, in welchem Wôdan mit seinem Heere schläft . . . Auf den Bergen loderten heilige Feuer . . . Die Christ-

nacht ist an die Stelle der alten Wintersonnenwende getreten“[81]). Andererseits hat Jablonski nachgewiesen (Opp. ed. Te Water, III, 320 ff.), dass erst im 4. Jahrhundert das Weihnachtsfest auf den 25. December verlegt ward, nämlich auf den von den Römern unter grossem Volksjubel gefeierten Dies natalis Solis, und es liegt wohl eine ähnliche Parallele zu Grunde wenn v. Bohlen sagt: Der vorzoroastrische Mithradienst . . . . feierte die Geburt des Sonnenkindes am Wintersolstitium, den 24. December (Das alte Indien I, 140) — eine Parallele, die übrigens von Dupuis (Origine de tous les cultes III, 45 ff. 82 ff.) noch viel weiter geführt wird.

Wenn in der Hagada dem Adam — also gleichsam dem Menschen überhaupt — die Feier der Solstitialfeste zugeschrieben wird, so liegt dem eine Wahrheit zu Grunde. Denn universell wie das Sonnenlicht sind auch die Sonnenwendfeste. Wenn an trüben Wintertagen das Sonnenlicht immer schwächer und die Tage immer kürzer werden, ist es in der That als klage die ganze Schöpfung um den hingegangenen Adonis und das Aliusque et idem nasceris, mit dem Horaz den Sonnengott begrüsst, ist insofern wahr, als es der alte Sonnengott ist, dessen Sieg über die Mächte der Finsterniss bei der Sonnenwende gefeiert wird[82]).

Mit Bezug auf das jüdische Fest der Tempelweihe sagt Ewald (Gesch. d. Volkes Israel 2. Ausg. IV, 357 N.): „Dass man besonders auch Lichter an ihm anzündete und es selbst das Fest der Lichter τὰ φῶτα nannte, wie Jos. arch. 12, 7, 7 erwähnt, weist deutlich auf seinen weltlichen und daher dauerndsten Grund zurück, wonach es ja auch in der Christenheit zu dem bekannten grossen Feste endlich umgebildet ist. Ursprünglich war es das Fest der Sonnenwende . . . .“ Die auch von Ewald erwähnte Darstellung des Ursprunges in Megillath Antiochos (zu Ende) hat jedenfalls etwas Schwankendes. Im Talmud (Sabb. 21 b) wird dieses Wunder — im Gegensatz zu anderen ähnlichen Ereignissen — nur flüchtig erwähnt (wofür zwar Geiger Urschrift p. 203 einen besonderen Grund angibt); abgesehen davon, dass bei Abulfidâ (Histor. anteisl. p. 160) der Ursprung dieses عيد المظلّة das, wie auch bei Makrîzî in der von Ewald angeführten Stelle, mit التنظيف erklärt wird, in ganz eigenthümlicher, an die Geschichte der Judith anklingender Weise erzählt wird, so wird in Megillath Taanith (cap. 9 unter Kislev) als Ursprung dieser Feier auch angeführt, dass man bei der Wiedereinweihung des Tempels genöthigt gewesen sei, zum Anzünden der Lichter sich eiserner, mit Holz belegter Spiesse — 7 an der Zahl — zu bedienen. Man kann also um so eher annehmen, dass der Grund, warum der Sieg der Makkabäer mit angezündeten Lichtern gefeiert wird, derselbe ist, warum auch das Epiphanienfest — mit dem man auch sonst schon das Chanukkafest in Verbindung gebracht hat (Creuzer IV, 744) — mit Freudenfeuern gefeiert ward; das Epiphanienfest (neugr. φῶτα) war ursprüng-

lich ein Sonnenfest (A. Maury, la magie et l'astrol. p. 165), und wie bei allen Solstitialfesten Feuer und Licht eine hervorragende Rolle spielen, so wurde das auch hier mit berücksichtigt. Ein solches Fest war vielleicht auch das Lampenfest zu Sais, das De Wette (Hebr. jüd. Archäol. § 241) und Winer (s. v. Kirchweihfest) als Parallele anführen. Der Monat Thebeth, dessen erste Tage noch der Chanukkafeier angehören, entspricht dem ägyptischen Tybi (Ges. thes. s. v. טבת), in welchem das Osirisfest gefeiert ward (Jablonski opp. III, 361. Voc. Aeg. I, 352). Eine Bezugnahme auf die Jahreszeit liegt wohl auch in dem — auch von Abulfidâ erwähnten — Gebrauch, die Lichter in arithmetischer Progression anzuzünden (was zwar im Talmud als Controverse zwischen Hillel und Schammai dargestellt wird), denn mit der Sonnenwende ist auch das Tageslicht im Zunehmen [83]).

In Verbindung mit den Solstitialfesten kommt auch oft — wie aus A. Kuhns Schrift zu ersehen — die solenne Feuererzeugung vor, die religiöse Erneuerung des Feuers. In den verschiedenen hagadischen Darstellungen wird an dieselbe Erscheinung die Einsetzung der Solstitialfeste so wie die Feuererzeugung geknüpft, und beide werden auf Adam zurückgeführt. Diese Hagada gilt aber, merkwürdiger Weise, zugleich als Grund und Ursprung des halachischen Brauches, jeden Sabbathabend das Feuer oder Licht neu zu erzeugen, und Gott als dem Geber desselben zu danken. Um an den himmlischen Ursprung zu erinnern, soll es wie das erste Feuer — nicht angezündet, sondern neu hervorgebracht werden. Das ist denn durchaus analog der Erzeugung des heiligen Feuers bei Griechen, Römern, Germanen und den Ureinwohnern von America (Hartung Rel. d. Römer II, 115. Preller Röm. Mythol. p. 542. Grimm D. M. p. 575 ff. A. Kuhn p. 40 ff. Ewald, Alterthümer 2. Ausg. p. 31 N. Lazar Geiger, Die Entdeckung des Feuers, Vorträge p. 96). Derselbe Gedanke des Ursprünglichen und der Naturheiligkeit liegt auch zu Grunde, wenn das im Pentateuch erwähnte Reinigungswasser stets lebendiges Wasser — מַיִם חַיִּים — sein muss, wie denn in der That auch Grimm (D. M. p. 569) das frisch geschöpfte Heilwasser mit dem „wilden Feuer“ und Preller (Röm. Mythol. p. 542) das Feuer der Vesta mit dem zum Culte der Vesta gebrauchten Wasser in Parallele bringt.

Obschon die Erzeugung des Feuers aus Holz in mehreren halachischen Stellen vorkommt (z. B. Bezah 32 b), sind es in dieser Hagada Steine (אבנים, רעפים), denen Adam Feuer entlockt. Jedenfalls hat der aus dem Stein plötzlich hervorspringende Funke mehr Wunderbares, als wenn in Folge längerer Reibung das Holz allmählig in Brand geräth. Auch die Römer kannten beide Arten der Feuergewinnung (Seneca quaest. nat. II, 22. Plinius XVI, 77. II, 111), dennoch ist es bei Virgil (Georg. I, 135) der Silex, dem das erste Feuer entlockt wird. Im Kiesel — bemerkt J. H. Voss z. St. — schlummerte der Same des Feuers, besonders im

lebendigen Feuerstein, im Pyrites — quos vivos appellamus, wie Plinius sich ausdrückt (36, 30). Auch in der Erzählung von Hoscheng ist es das im Stein verborgene Feuer, das durch den Zusammenstoss mit dem andern Stein geweckt wird und herausspringt [84]) (بسنگ اندر آتش ازو شد پدید). Bemerkenswerth ist, dass bei Plinius (VII, 57) Pyrodes, Sohn des Cilex, als derjenige genannt wird, der die Erzeugung des Feuers aus dem Silex erfunden — oder entdeckt — habe, während Prometheus das Aufbewahren mittelst der Ferula erfand. Diese Namen, die, ähnlich wie der gleichzeitig genannte Buzyges, deutlich an *Πῦρ* und Silex anklingen, erinnern lebhaft an *Φῶς*, *Πῦρ* und *Φλόξ*, wie bei Sanchuniathon (ed. Orelli p. 16) die Erfinder der Feuererzeugung, aber durch Hölzer, genannt werden. Diese Eigenschaft des Silex als Feuerstein war wohl auch der Grund, dass er Symbol des Blitzes, sogar Jupiter's selbst, war (Hartung Rel. d. Römer II, 10. Grimm D. M. 1171). Aehnlich berichtet Brinton (The myths of the new world p. 146. 151 ff.) von den Eingebornen America's, dass der dem Kieselstein entspringende Funke als Beweis für dessen himmlischen Ursprung angesehen wird, und dass bei den Quiché's der Gott Tohil, der das Feuer verliehen, in Gestalt eines Flintsteins dargestellt wird; von einem roth angestrichenen Donnersteine leiten die Dacotas den Ursprung ihrer Race ab, zugleich mit Bezug auf die, auch sonst vorkommende Identificirung des Feuers mit der Erzeugung und dem Leben des Menschen, wie denn der mexicanische Feuergott zugleich als Liebesgott betrachtet wird.

Eine ähnliche Vorstellung liegt nun wohl auch dem Gebrauch der Lappländer zu Grunde, bei der Trauung eines Brautpaares aus Stein und Stahl Feuer zu schlagen (Mone, Gesch. d. Heidenthums im nördl. Europa I, 38). Auch in den Asiat. Researches (II, 60) wird von der indischen Secte der Sagnicas berichtet, dass sie beim Beginn einer priesterlichen Laufbahn mit Hölzern aus dem Semi genannten harten Holze ein Feuer entzünden, das während des ganzen Lebens unterhalten und bei Hochzeits- und anderen Ceremonien so wie bei der Verbrennung der Todten gebraucht wird. Mit dem Holze Semi ist ohne Zweifel Çami gemeint, nach Wilson (824 b, 830 a, 830 b) eine zu verschiedenen Ceremonien gebrauchte Acacien- oder Mimosenart, von welcher ein Brahmane so wie auch Agni Çamigarbha (Kuhn l. c. p. 72) genannt wird. Hier wird das Feuer nun durch Hölzer erzeugt, wie denn auch Purúravas als derjenige genannt wird, der zuerst aus den Typen des Feuers, Açvatha und Çami, durch Reibung Feuer hervorbrachte (Wilson, The Vishnu-Purana p. 396). Von Feuersteinen ist nirgends die Rede. In der That wird es von Emile Burnouf (Essai sur le Véda p. 351) als interessante Eigenthümlichkeit hervorgehoben, dass im Rig-Veda nirgends die Feuererzeugung aus Stahl und Stein, sondern stets nur die aus den beiden Hölzern erwähnt wird, woran die Bemerkung

geknüpft wird, dass diese Entstehung, Zu- und Abnahme der Flamme grosse Aehnlichkeit mit dem menschlichen Lebensprocesse habe. Von den Chinesen berichtet Martini (Sinic. hist. Decas prima p. 19 Ausg. in 8°), dass Kaiser Sui als derjenige gilt, der zuerst durch die Reibung zweier Hölzer Feuer erzeugte, und dass die Chinesen, zur Erinnerung hieran, noch jetzt auf diese Weise Feuer erzeugen, obschon ihnen die andere Art der Feuererzeugung nicht unbekannt ist. Dasselbe wird auch von Grimm (D. Myth. p. 1220), nach Kanne, erwähnt, wie zugleich auch die arabische Benennung der beiden Holzarten مرج und عفار. Diesen beiden entsprechen die Benennungen زند und زندة für das obere und untere der beiden Hölzer (E. W. Lane s. v. زند), die nicht nur in vielen Sprichwörtern vorkommen (Lane l. c. Freytag Arabb. Provv. I, 585. III, 30), sondern sich auch, in der übertragenen Bedeutung, im mittelalterlichen Focilia, Radius und Ulna des Armes, lange erhalten haben (Th. Hunt De antiq. eleg. utilit. L. arab. p. 42). Im Ḳorân (Sur. 36, 80. 56, 71) wird es hervorgehoben, dass Gott aus dem grünen Holze — من الشجر الاخضر — Feuer hervorkommen lässt. Bemerkenswerth aber ist, dass während persisch زند und پازند dem arab. زند und زندة entsprechen, زند auch die Bezeichnung des zum Feuerschlagen gebrauchten Stahls ist. So gehen Stahl und Stein und das Hölzerpaar als Feuererzeuger neben einander her, während im modernen Culturleben der primitive Stahl und Stein erst in der jüngsten Zeit durch das, allerdings wesentlich verschiedene, Reibholz verdrängt wurde.

In der Hagada ist es einerseits das Sonnenlicht, andererseits das Feuer, die den erfreulichen Gegensatz zu den Dämonen der Finsterniss bilden, und so wird in dem betreffenden Segensspruche Gott als der Schöpfer der Lichter des Feuers oder des leuchtenden Feuers (מאורי האש) gepriesen. Es ist ein Anklang an die altpersische Vorstellung von den Daêvas, dass zur Zeit des Sadahfestes der Winter aus der Hölle in die Welt komme, welche Volkssage von Ḳazwînî (I, ٨f) und von Hyde (Hist. vet. rel. Pers. p. 256 ed. 1700) erwähnt wird. Wenn das bei Chardin (II, 259) und Richardson (Dict. s. v. ماه) dahin modificirt erscheint, dass man mit den Feuern dem Teufel die Hölle heiss machen, d. h. ihn zurücktreiben wolle, so ist das ein volksthümlicher, allerdings etwas frostiger Witz. Es liegt dem dieselbe Vorstellung zu Grunde, die auch sonst vielfach wiederkehrt. „Der emporlodernde Glanz des Feuers verscheucht die bösen Geister der Finsterniss, Agni ist ein Bringer des Lichts, der die Rakshasa vertreibt; die Arya sahen dankbar empor zum Lichte der Morgenröthe, sie dankten dem Feuer, das die Nacht erhellt, Thiere und böse Geister ferne

hält“ sagt Duncker mit Bezug auf die indische und iranische Feuerverehrung (Gesch. d. Alterth. 2. Ausg. II, 24. 353. 3. Ausg. II, 20, 26, 432). So wird denn auch dem Teufel seine Kraft geraubt, wenn man zwei Hölzer so lange reibt, bis Feuer herauskommt (Grimm D. M. p. 573); und bei Saxo Grammaticus (l. VIII p. 254 bei Wolf Beiträge II, 376) heisst es: Extusum silicibus ignem, opportunum contra daemones tutamentum, in aditu jussit accendi.

Wenn in den Clementinen und auch in anderen orientalischen Theosophien, wie Neander sagt (Genet. Entwicklung d. gnost. Syst. p. 325. 419), das Feuer im Gegensatz zum himmlischen Lichte, als das Wesen der bösen Geister und als das Medium aller Täuschungskünste dargestellt wird, so ist das jedenfalls eine vereinzelt dastehende Ansicht, die vielleicht aus der Vorliebe für die Syzygien (Clem. hom. III, 22, ed. Schwegler p. 95) hervorgegangen, vielleicht auch in Zusammenhang steht mit der zerstörenden Kraft des Feuers, auch des himmlischen — آتش اسمان (Ges. thes. s. v. אש) — oder dem Feuer *κατ᾽ ἐξοχήν* — النار — dem höllischen Feuer. Vielleicht auch liegt der Gedanke „Quod nascitur opus Dei est, quod fingitur est Diaboli negotium“ (Tertull. de cultu fem. c. 4. Clemens Al. Paed. III, 2) insofern zu Grunde, als alle Künste der täuschenden Verschönerung erst durch das Feuer ermöglicht wurden. Sonst aber gelten Feuer und Licht als identisch oder als in inniger Wechselbeziehung stehend. So wie Ush — wovon nach Bopp (gloss. 59 b) Ushas und Aurora gebildet sind — sowohl urere als lucere bedeutet, so zeigt sich derselbe Begriffsübergang in نهار, نار, نور, נהור, אור, אור. So nennt denn auch Ǵelaleddîn Rûmî (ed. Rosenzweig p. 78) Gott den Herrn des Feuers und des Lichts (خداوند نور ونار), und so ist bei Ḳazwînî (I, ٨١) Ardibeheschts der Engel des Feuers und des Lichts (ملك النار والنور). Wie das Licht verehrt wird, wird auch das Feuer verehrt, und namentlich das Opferfeuer ist der Bote der Menschen zu den Göttern, wie das Feuer im Strahl des Blitzes und der Sonne ein Bote der Götter ist (Rapp in Z. D. M. G. XIX, 73. Duncker 2. Ausg. II, 25. 3. A. II, 27. Lazar Geiger l. c. p. 101 ff.); wie mit Bezug hierauf auch Ewald (Alterth. p. 31) bemerkt, dass das Feuer mit seinem wunderbaren Wesen das beste Mittel zu sein schien, die irdische Gabe zum Himmel zu geleiten.

Auch Porphyrius (De Abstin. II c. 5, c. 36 p. 108 und 168 ed. Rhoer) führt als Grund des Opferfeuers an, dass das Feuer gleicher Art (*συγγενές*) mit den Himmelskörpern sei, wie auch Plutarch (Quaest. Rom. c. 75 p. 282 A. Quaest. Symp. VII, 4 p. 702 D) die Verwandtschaft des irdischen mit dem unsterblichen Feuer als muthmasslichen Grund für die römische Sitte, kein Licht

auszulöschen, anführt — was auch in der That der wahre Grund gewesen zu sein scheint. Auch die Scheu der alten Perser vor dem Ausblasen des Feuers (Rapp Ztschr. l. c.), und sogar vor dem Entzünden desselben durch Anfachen (Muradgea d'Ohsson, Rink's Uebers. p. 56) hat sich auch heute noch insofern erhalten, als die Parsen kein Licht ausblasen (Duncker II, 354. 2. A. 484. 3. A. Max Müller Essays Uebers. I, 152. Spiegel, Eranische Alterthumskunde I, 339). Aus derselben altpersischen Anschauung ist es auch herzuleiten, wenn im Pend-Nâmeh (ed. De Sacy p. ١١١; ed. Calcutta p. ١٠١) unter den Haus- und Lebensregeln auch d i e ist, kein Licht auszublasen. Auch in dem Sammelwerke כל בו wird es als Sünde bezeichnet, ein Licht mit dem Munde auszublasen (ed. Venet. p. 136. Cap. 118). In Zingerle's Sitten und Bräuchen des Tyroler Volkes (p. 38) heisst es: Es ist eine Sünde, in das Feuer zu spucken, und wenn man des Nachts in den Spiegel sieht, so schaut der Teufel heraus. Letzteres entspricht nun der ebenfalls im Pend-Nâmeh (l. c.) gegebenen Lehre, bei Nacht nicht in den Spiegel zu sehen, wie andererseits das Verbot, Vater und Mutter bei ihren Namen zu nennen, auch im Talmud vorkommt (Kidduschin 31 b).

Auch manche der mit den Solstitialfesten in Verbindung stehenden Anschauungen haben sich aus dem Heidenthum auch jetzt noch bei den Pagani, d. h. den Landbewohnern, erhalten. Abgesehen von der Stabilität und der starren Anhänglichkeit an das Alte tritt bei diesen Pagani auch noch der Umstand hinzu, dass sie dem Naturleben näher stehen als der Städter. So hat sich denn auch der Drache der alten Mythe in der Sage erhalten, dass zur Zeit der Sommersonnenwende ein Drache die Brunnen vergifte — wenn er nicht durch die Juden ersetzt wurde, wie J. W. Wolf hinzusetzt, mit Bezug darauf, dass man zuweilen auch den Juden die Brunnenvergiftung zuschrieb (J. W. Wolf, Beiträge zur Deutschen Mythol. I, 387. Schwartz Ursprung d. Mythol. p. 52. 74. Kuhn Herabholg. d. F. p. 52). Die Besiegung der Dämonen durch Mithras und Indra hat sich in der Vorstellung erhalten, dass sowohl das Johannisfeuer als auch das in aller Zeit der Sonne geheiligte Hieracium die Teufel vertreibe, wie letzteres denn auch, ausser dem Namen Johanniskraut, auch Fuga Daemonum und Jageteufel genannt wird (Maury p. 165. Ad. Wuttke p. 100. Kuhn Westf. Sagen II, 29). Die Vorstellung von der Vergiftung der Brunnen durch einen Drachen hat sich — wie gewöhnlich etwas modificirt — auch in einem Aberglauben erhalten, den man schon oft als einen specifisch jüdischen bezeichnet hat, dass nämlich zu Anfang einer jeden Jahreszeit — תקופה — ein giftiger Tropfen oder ein Blutstropfen herabfalle und die Brunnen vergifte (Wolf Bibl. Hebr. III. p. 908 No. 1810. M. Brück Rabbinische Ceremonialgebräuche p. 40 ff.). Dass dieser erst in sehr später Zeit vorkommende Glaube n i c h t jüdischen Ursprungs ist, vielmehr mit den erwähnten Vorstellungen zusammenhängt, zeigt sich namentlich auch darin, dass

zum Schutz gegen den giftigen Tropfen ein Stück Eisen in's Wasser gelegt wird. Als Grund wird angegeben, weil ברזל die Initialen der Namen Bilha, Rachel, Silpah, Leah enthalte; der wahre — nur vergessene — Grund ist aber ohne Zweifel der, dass Stahl und Eisen dämonischen Einflüssen gegenüber abwehrende Kraft besitzt (Grimm D. Myth. p. 465. 1057. Liebrecht zu Gervasius p. 101. Wuttke p. 92), eine Vorstellung, die auch dem oben angeführten حديد يا ميشوم zu Grunde liegt. Auch manche der in der 1. Ausgabe von Grimm's Deutscher Mythologie (p. XXIX ff.) angeführten abergläubischen Vorstellungen haben, in später Zeit, Aufnahme in jüdischen Kreisen gefunden [85]; in die Kategorie dieser Entlehnungen gehört nun auch der Tekufatropfen.

Vielleicht auch steht dieser Tropfen in Zusammenhang mit dem was Sonnini (Voyage dans la haute et basse Egypte T. II c. 22) von den Kopten berichtet, dass sie nämlich vom 17. Juni „alten Styls" angefangen (notre ancien mois de Juin — das Buch datirt vom 7. Jahr der Republik), 40 Tage lang kein Nilwasser trinken. An diesem Tage, der auch der Tag des h. Michael ist, lässt nämlich der Erzengel Michael einen Tropfen in den Nil fallen, der ihn steigen macht; das Wasser wird alsdann für schädlich gehalten. Bei E. W. Lane (Manners and customs II, 254) heisst von diesem Tropfen die Nacht des 17. Juni ليلة النقطة, nach Berggren — s. v. Nil — heisst die mit dem 19. Juni anfangende Jahreszeit des steigenden Nil نقطة. In der von Liebrecht zu Gervasius (p. 57) angeführten Stelle ist der Johannistag der Tag der Nuḳṭah; mit dieser نقطة ist nun vielleicht der Tropfen der תקופה verwandt [86].

Zu den Berührungspuncten zwischen den um die Prometheussage sich gruppirenden Vorstellungen und einzelnen Talmudstellen gehört auch das Drehen eines Keils im Sonnenrade, was, mit Bezug auf eine Stelle in Sachs' Beiträgen (I, 50), von Lazarus mit den entsprechenden Stellen bei A. Kuhn verglichen wird (Zeitschr. für Völkerpsychologie II, 127). Dass die Sonne am Himmel säge (נסר), kommt auch im jerus. Talmud (Berachoth I, 1) und im Midr. Samuel (sect. 9) vor; an letzterer Stelle wird die Sonne mit einer Säge verglichen — כמסר, also ähnlich der von Sachs (II, 193) gegebenen Berichtigung כמשור.

Ein anderes oft mit der Sonne in Verbindung gebrachtes Wort ist נרתק. Mit Bezug auf das Ps. 19, 5 erwähnte Zelt der Sonne wird gesagt: Die Sonnenscheibe hat einen Narthex — גלגל חמה יש לו נרתק (Ber. R. s. 6. Midr. Kohel. 1, 6. Jalkut Maleachi § 593) und um es — mit Bezug auf Gen. 18, 1 — anschaulich zu machen, wie gross die Sonnenhitze damals war, oder — mit Bezug auf Maleachi 3, 19 — wie gross sie dereinst sein werde,

wird der Ausdruck gebraucht, Gott habe die Sonne aus ihrer Scheide — נרתיק — herausgezogen, oder werde sie herausziehen (B. Mezia 86 b, Nedarim 8 b, Abodah Zarah 3 b). נרתיק ist schwerlich *ναρθήκιον* (das überhaupt eine sehr specielle Bedeutung hat), wie es Buxtorf und Levy s. v. erklären; es ist vielmehr *νάρθηξ*, entsprechend der in der Volkssprache gewöhnlichen Vertauschung des Nominativs mit dem Casus obliquus, und wie neugriechisch die Ferula auch *νάρθηκας* und wie auf Cyprus die noch jetzt als Feuerzeug dienende Ferulstaude *νάρθηκα* genannt wird (Welcker Aesch. Trilogie p. 8). Das Wort גלגל, das bei Maimonides (Hilch. Jesode ha-Thora III, 1), R. Jehuda Halevi (Kuzari II, 6), Gabirol (Keter Malchuth) und anderen Autoren dem arabischen فلک entspricht, wie denn auch zuweilen מלך in diesem Sinne vorkommt, hat im Talmud die Bedeutung Rad, Scheibe, und so entspräche גלגל חמה dem *ἡλίου κύκλος* und ähnlichen von Kuhn (p. 54 ff.) angeführten Ausdrücken. Der Narthex der Sonne erinnert unwillkürlich an den Narthex, der in der Prometheussage eine so grosse Rolle spielt — darauf beschränkt sich aber auch wahrscheinlich die ganze Aehnlichkeit; viel grösser aber ist die Analogie zwischen dem talmudischen Sonnenfutteral und dem Rohre (Tenbouché, wahrscheinlich تنپکی, forma fundendi aurifabri oder تنبکی, arca vel cista chirurgi), in welchem, nach der Vorstellung der Perser, Gott die Sonne eingeschlossen, und dessen Klappe, wenn die Menschen bestraft werden sollen, vom Engel Gabriel geschlossen wird, worauf Sonnenfinsterniss eintritt (Chardin Voyage en Perse VII, 31). Bei Sprenger (das Leben und die Lehre des Moḥammad I, 111. II, 340) wird eine zu demselben Zwecke dienende Scheide des Mondes erwähnt, Sahur genannt. Sprenger hält dieses Sahur für nicht arabischen Ursprungs; vielleicht ist es identisch mit סֹהַר in בֵּית הַסֹּהַר (Ges. Thes. s. v.), mit dem talmudischen סהר, Einfassung, Umhegung und bezeichnet so das runde Gehäuse des Mondes (סהרא), ähnlich wie der den Körper bedeckende und schützende Schild סְחֵרָה genannt wird.

Jedenfalls scheint Aug. Stöber nicht Unrecht zu haben, wenn er sagt: (Wolf's Zeitschrift für deutsche Mythol. I, 400 N.) „Für vergleichende Mythologie gibt der Talmud eine reichere Ausbeute, als sich's erwarten liesse“; nur ist allerdings das von ihm ausschliesslich benutzte Buch Eisenmenger's eine ebenso unlautere als unzureichende Quelle [87].

Anmerkungen.

1) Die beiden Formen אגדה und הגדה werden von El. Levita (Thischbi s. v.) insofern unterschieden, als er ersteres — wie De' Rossi — vom aramäischen נגד ableitet, mit Bezug auf den anziehenden Inhalt; הגדה dagegen vom hebr. הגיד, נגד, erzählen und zwar mit Bezug auf die Erzählung des Auszugs aus Aegypten, die „Hagada" *κατ' ἐξοχήν* (Buxtorf s. v. נגד p. 1295. Zunz G. V. p. 126) und das darauf bezogene וְהִגַּדְתָּ (Exod. 13, 8). Die Ableitung vom aramäischen נגד, das dem hebr. משך entspricht, lag um so näher, als die, auch von Buxtorf angeführte, Bezeichnung der Hagada als die Herzen anziehend (משכים את הלב) oft im Talmud vorkommt. Für die Bedeutung des Wortes הגדה besonders charakteristisch ist der Synh. 99 b gebrauchte Ausdruck הגדות של דופי, schmähende oder spottende Hagada, die Art und Weise wie Menasseh spöttische Glossen über die ganz überflüssige und gleichgültige Kunde machte, dass Thimnah Lotan's Schwester war (Gen. 36, 22), während die rechte Hagada nachweist, dass in dieser anscheinend überflüssigen Genealogie eine moralische Nutzanwendung enthalten ist.

2) Mit הלכה vergleicht Aruch s. v. das ar. سيرة, welches Wort auch Gesenius (Thes. p. 353) nebst مذهب, منهج (מנהג bezeichnet in jüd. Schriften vorherrschend religiöse Gebräuche) und anderen Ausdrücken als Analogie zu דרך anführt. Aehnlich ist auch der von W. v. Humboldt (Kawisprache I, 98) angeführte Gebrauch des Wortes âgama, von gam, gehen, wie auch in anderen daselbst erwähnten Ausdrücken eine Lehre mit einem Gang, den man vornimmt, verglichen wird. Auch dem lat. „Ritus" liegt der Begriff „gehen" zu Grunde, wie Benfey (Glossar zu Sâma-Veda 35 b) und vermuthungsweise Bopp (Gloss. 62 a) annehmen.

3) Die Vergleichung des Vocals mit der Seele — „Consonanten scheinen gleichsam den Leib, Vocale die Seele herzugeben" sagt J. Grimm (D. Gramm. 3. A. I, 30); auch den griechischen Grammatikern war diese Vergleichung geläufig (Steinthal Gesch. d. Sprachwissenschaft bei d. Griechen und Römern p. 566 N.) — kommt mehrfach in jüdischen, sowohl grammatischen als kabbalistischen Schriften vor. Insbesondere führt R. Azaria De' Rossi (Meor Enajim p. 472 ed. Cassel) aus Sohar und Bahir Stellen an, in denen die Vocale zu den Buchstaben der Thora mit den Seelen in den Körpern der Menschen verglichen werden; dieselbe Vergleichung kommt auch im Ziuni vor (ed. Cremona p. 18 b).

4) Z. D. M. G. XXI, 595 N. 616 N. Im Jalkut Num. § 768 wird das הֵן Num. 23, 9 mit ἕν identificirt und zugleich das Alleinstehen der Buchstaben ה und נ im Alphabeth אטבח angeführt. Andere Beispiele von der Erklärung des Wortes הן als ἕν werden in den Noten zu Buber's Ausgabe der Pesikta des R. Kahna (p. 158)

gegeben, darunter eine halachische Stelle, die auch von Buxtorf (s. v. הן p. 622) angeführt wird, nämlich die Deutung von אֶתְהֶן (Lev. 20, 14) als Eine von ihnen (Synh. 76 b). Es ist überhaupt bemerkenswerth, dass der Talmud kein Wort hat, das dem biblischen לעז, dem arab. علج, عجم, dem griech. *βάρβαρος* u. s. w. entspräche. לועז bezeichnet einfach den Ausländer, ohne verächtlichen Nebenbegriff, und auch sonst gibt sich die Achtung vor den anderen Sprachen vielfach kund. So wird die Verwandtschaft zwischen dem hebräischen und dem ägyptischen Pronomen zu dem Ausspruche benutzt, dass das erste Wort des Dekalogs, אָנֹכִי, ein ägyptisches gewesen sei (Pesikta ed. Buber p. 109), während anderswo (Sabbath 88 b) gesagt wird, die Zehngebote seien gleichzeitig in allen 70 Sprachen verkündet worden. So hat auch Moses die Thora in 70 Sprachen erklärt, und der Plural שֵׁמוֹת (Gen. 2, 20) soll besagen, dass Adam die Thiere in allen 70 Sprachen benannte (M. Tanchuma zu Deut. 1, 5. Mischnah Sotah VII, 2). Ebenso wird der Name בִּלְשָׁן auf Mordechai wegen seiner Kenntniss der 70 Sprachen bezogen (Zedner, Auswahl histor. Stücke p. 11, woselbst auf eine ähnliche Erklärung in Gesenius' Handwörterb. verwiesen wird), und dass auch Joseph alle 70 Sprachen verstand, wird sehr hübsch aus dem Verse (Ps. 81, 6) עֵדוּת בִּיהוֹסֵף ... שְׂפַת לֹא יָדַעְתִּי אֶשְׁמָע hergeleitet, dessen erster und letzter Buchstabe ein ע (70) ist (Pesikta p. 34 und an anderen dort angeführten Stellen).

5) So wird z. B. יום אֶחָד (Gen. 1, 5 — statt יום ראשון), *ἡμέρα μία* bei den LXX — welche Eigenthümlichkeit auch von Philo (De mundi opif. p. 3) und Josephus (Ant. 1, 1) hervorgehoben wird — mit „Tag des Einen" erklärt, d. h. Gottes, weil die Engel noch nicht erschaffen waren, oder „Tag der Einzelnen" (חדים, so in den Handschriften statt des sinnlosen הרים in den gedruckten Ausgaben), weil am ersten Tage nur vereinzelte Dinge, Himmel, Erde, Licht erschaffen wurden. — צְבָאָם (Gen. 2, 1), das sonst nur in Verbindung mit שָׁמַיִם vorkommt, wird als Schönheit צבי, צביון gedeutet, wie es auch die LXX und Philo (leg. all. I, 43) als *κόσμος* auffassen. — Das ganz überflüssige בְּדֹרֹתָיו (Gen. 6, 3) soll besagen, dass Noah nur in Vergleich mit seinen Zeitgenossen, oder auch, dass er trotz der Verderbtheit seiner Zeitgenossen fromm und gerecht war; erstere Erklärung gibt auch Philo (De Abr. II, 6) und Hieronymus in den Quaestiones hebr. — הַחֲמֻדוֹת (Gen. 27, 15 statt הַנֶּחְמָדוֹת) wird als Part. pass. aufgefasst und dahin gedeutet, dass Esau nach Nimrod's Jagdgewand Gelüste trug und um in dessen Besitz zu gelangen, den Nimrod tödtete. — וַיִּחַדְּ (Ex. 18, 19 statt וַיִּשְׂמַח) soll besagen dass Jethro's Freude mit Schmerz (חדוד) über den Untergang der Aegypter gemischt war. Bei dem im Talmud vorherrschenden Streben nach gedrängter Kürze wird in der Regel auch hier der Notariconstyl angewandt und der Unterschied zwischen der gewöhnlichen und ungewöhnlichen Ausdrucksweise weiter nicht auseinandergesetzt.

6) Anknüpfend an die Namensänderung von Abram und Sarai heisst es (Rosch haschana 16b, Pesikta p. 191 und an anderen Stellen), dass ebenso, wie die Aenderung des Lebenswandels, so auch die Aenderung des Namens das über einen Menschen verhängte Schicksal ändere (zerreisse — nach der Vorstellung eines geschriebenen Urtheilspruches), was Maimonides (Mischneh Thora, H. Teschubah II, 4) damit erklärt, dass, wer einen andern Namen annimmt, damit zu erkennen gibt, dass er fortan ein Anderer sein wolle. Menasse b. Israel erwähnt (Conciliador II p. 154) mit Bezugnahme hierauf den Gebrauch, einem Schwererkrankten einen anderen Namen — gewöhnlich den Namen חַיִּים — beizulegen; an einer anderen, von Zunz (Namen der Juden p. 51) angeführten Stelle (De termino vitae p. 108) werden auch die Namen Raphael und Joseph beigelegt. So wie חיים Leben, so drückt רפאל die Heilung und יוסף die Lebensverlängerung aus. Aehnlichkeit hiermit hat der von Grimm (D. Mythol. 1. Ausg. p. CXXIII No. 58), sowie der von Pott (Z. D. M. G. XXIV, 124) erwähnte Gebrauch. Auch Chardin (Voyage en Perse X, 92) erzählt von einem unglücklichen König, den man dadurch in einen anderen Menschen verwandelte, dass man ihm den Namen Soliman gab.

7) So sagt auch Philo (II, 597) mit Bezug auf Moses, er, als der Erste unter den Propheten, sei ein *πολυώνυμος*, dem je nach den verschiedenen Seiten seines Wirkens verschiedene Epitheta beigelegt werden. Obschon nun einzelne Philonische Namendeutungen mit denen der Hagada übereinstimmen, so unterscheiden sie sich doch im Allgemeinen von letzteren darin, dass das Individuelle in allgemeine Abstraction verwandelt wird, wie denn Philo auch die Götternamen: Uranos, Poseidon, Demeter, Here, Hephaestos, Ares, Hermes, Pandora — dieselben, die auch von Plato etymologisch erklärt werden (Kratylos 396 B. 402 E. 404 B. C. 407 C. D. 408 A. Menexenos 238 B.) — verallgemeinernd als Appellativa deutet, nach der Weise der Stoiker, die mit Bezug auf Chaos (II, 490) auch namentlich erwähnt werden. Sowie übrigens die Philonischen Ideen sehr oft stillschweigend benützt werden, werden auch seine Namendeutungen, als wären es Uebersetzungen — was sie doch keineswegs sein sollten — gewissermassen als Ergänzung zur Uebersetzung der LXX unzählige Male angeführt und zu ähnlichen Erklärungen und weiteren Ausführungen benutzt. Philo's Erklärung des Namens הבל *Ἄβελ* mit *πενθῶν* (I, 447), oder vielmehr die Erklärung des Josephus (Ant. 1, 2) mit *πένθος* wird bei Hesychius geradezu als Erklärung des Wortes *Ἄβελ* angeführt und keineswegs ist darunter das אֵבֶל Gen. 50, 10 zu verstehen, wie in der Note z. St. bemerkt wird. Ebenso wird *Νῶε* mit *ἀνάπαυσις*, *Ἄβραμ* mit *περάτης ἢ πατὴρ μετέωρος* übersetzt, nur dass allerdings, wie Bentley sagt (Hesychius ed. Schmidt IV, 2. p. VII), alle diese Namenserklärungen sich schon dadurch als spätere Zusätze zu erkennen geben, dass sie nicht am rechten Orte stehen.

Das *πενθῶν* wird nun von Philo darauf bezogen, dass Abel das Sterbliche beklage, das Unsterbliche preise; bei Eusebius, den Mangey z. St. anführt, wird *πένθος* darauf bezogen, dass Abel seinen Eltern Trauer verursachte. Ganz ähnlich spricht Savary in seiner Uebersetzung des Ḳorân (Sur. 5. p. 105) die Vermuthung aus, Habîl sei so mit Bezug auf das Ztw. هبل genannt worden. So wird ferner Philo's Erklärung des Namens יששכר mit *μισθός* (I, 59. 349) von Hieronymus adoptirt, zugleich aber vom Namen Iscarioth bemerkt, dass dieser Name, Issacharioth gelesen, Merces ejus bedeuten könne (P. de Lagarde Onomast. sacra p. 7. 62. 80). Letztere Erklärung wird — neben der gewöhnlichen — ohne Weiteres von Isidor (Orig. 7, 9, 20) angenommen, und zwar wird dieses „Merces“ als vorbedeutend für die That des Iscarioth dargestellt. Wenn wiederum Isidor den Namen Maria mit Stella maris übersetzt und letzteres auch als Epitheton gebraucht (Orig. 7, 10, 1. De ortu et obitu patrum VII, 1285 ed. Migne), so ist dieses allerdings aus Hieronymus genommen, aber zugleich ein Zeugniss für das hohe Alter einer falschen Lesart; denn das Stella maris bei Hieronymus (Onom. sacra p. 14. 62) ist ohne Zweifel Stilla maris (מר ים) zu lesen, wie auch die anderen Erklärungen: Smyrna maris, Amarum mare deutlich zeigen, dass Hieronymus die verschiedenen Bedeutungen von מר im Sinne hatte, darunter auch מַר, Tropfen. Diese Erklärung des Namens Mirjam stammt nun nicht von Philo — Philo erklärt (I, 78) מרים, wahrscheinlich von ראה im Sinne von צפה exspecto, mit *Ἐλπίς* — allein sie ist nach der Art und Weise Philo's, der z. B. auch עמלק als *λαὸς ἐκλειχῶν* deutet (I, 458. 527. 124) also עם לק, welche Deutung auch in der Hagada vorkommt (Pesikta d. R. K. sect. 3. p. 26). Trotzdem aber, dass Philo oft einen und denselben Namen verschiedentlich erklärt und schon damit zu erkennen gibt, dass es nicht sowohl Uebersetzungen als vielmehr Deutungen sein sollen, sind aber doch einzelne derselben stereotyp und traditionell geworden. So ist es gekommen, dass eine Philonische Namendeutung sich auch bei Dante findet — die der Namen Leah und Rachel. Leah wird von Philo (De migr. Abr. 458. De nom. mut. 617) mit *κοπιῶσα* oder *ἀνανευομένη καὶ κοπιῶσα* erklärt — also mit Bezug auf לא und לָאָה; ferner wird Leah mit *λεία* in Verbindung gebracht und der Name Rachel mit *ὅρασις βεβηλώσεως* (חל, ראה) erklärt (De migr. Abr. 523). Diese Erklärungen haben nun auch in den Onomasticis Aufnahme gefunden, daneben noch andere nach diesem Vorgang neugeschaffene wie *πνοὴ ἰσχυρά* (רוח, חיל), Videns Deum (ראה, אל), Videns principium (ראה, הֵחֵל). Die Deutung von Leah als laboriosa, von Rachel als Videns principium wird nun von Augustin (Contra Faust. XXII c. 52 ed. Maur. VIII, 391) und von Gregor d. Gr. (II. hom. in Ez. ed. Paris 1705, I, 1324) dahin erweitert, dass Leah die practische Werkthätigkeit, Rachel dagegen die auf das Ewige gerichtete Contemplation repräsentirt, bei Gregor d. Gr. zu-

gleich in Parallele mit den neutestamentlichen Martha und Maria. Isidor, welcher, ohne Kenntniss des Ursprunges, die Benennung Leah's als laboriosa darauf bezieht, dass sie häufiger als Rachel Geburtswehen hatte (Orig. VII, 6, 36) und Rachel mit ovis übersetzt, hat an anderen Stellen auch diese allegorische Deutung (Sententt. III c. 15. Different. l. II c. 34. Append. XIV ed. Migne VII, 1243), wie sie sich auch bei Rabanus Maurus findet (Comment. zu I. Chron. c. 2. p. 289 ed. Migne). Diese ursprünglich von Philo herrührende Contrastirung von לאה und ראה, der Geschäftigkeit und der Beschaulichkeit findet nun ihren Ausdruck in einer Stelle Dante's (Purgat. XXVII, 100—108), in welcher Leah sich selbst und ihre Schwester schildert und mit den Worten schliesst:

Lei lo vedere e me l'ovrare appaga.

8) Auch geographische Benennungen werden häufig in der Hagada etymologisch gedeutet. So wird z. B. חֲצַרְמָוֶת (atrium mortis) Gen. 10, 26 zugleich als Name eines Ortes erklärt, dessen Bewohner sich von Lauch nähren, Kleider aus Papyrus tragen und jeden Tag den Tod erwarten, — also gleichsam im Vorhofe des Todes leben (Ber. R. s. 37 Ende) — was einigermassen an die Atarantes oder Atlantes bei Herodot (IV, 184) und Plinius (V, 8) erinnert, welche die Sonne verfluchen, auch keine Namen hatten, was Gleichgültigkeit gegen das Leben voraussetzt. Die hagadische Erklärung des חִדֶּקֶל als reissend schnell (חד וקל) und des פרת wegen der steigenden Zunahme oder Fruchtbarkeit der Wasser — פרה — (Berachoth 59 b) findet sich ähnlich bei Josephus (Ant. 1, 1, 3) und Philo (I, 58). Wie bei Personen findet auch hier die Namendeutung besonders da statt, wo ein Ort mehrere Namen hat, oder verschiedene Benennungen auf eine Localität bezogen werden. So werden (Ber. s. 58 und s. 84) die vier Namen von חברון gedeutet, worunter die als חבר נאה, lieblicher Freund, als Bezeichnung Abraham's an الخليل als Name Hebron's erinnert. So ist בבל identisch mit שנער, welches letztere von נער abgeleitet wird (ibid. s. 37), ähnlich bei Philo Ἐκτιναγμός (I, 415). Dasselbe geschieht bei nichtbiblischen Namen wie בורסיף und טבריא (Buxtorf s. v.). Aber auch wenn sonst Dinge verschiedene Benennungen haben, was bei den Synonymen der Fall ist, werden die einzelnen Namen erklärt. Ausser den von Delitzsch (Jesurun p. 55) angeführten werden, als Parallele zu den sieben Himmeln, die sieben Namen der Erde erklärt (Aboth d. R. Nathan c. 37), anderswo vier oder zehn Namen (Buxtorf s. v. ארקא p. 230). Ebenso werden angeführt: die sechs Namen Salomon's, des Löwen, der Schlange, die zehn Benennungen der Freude, der Prophetie und der Propheten (Aboth d. R. N. c. 34, c. 39). Die hier nur flüchtig erwähnten Namen des Löwen werden in einer Münchener Handschrift der Aboth d. R. Nathan (Cod. 222 f. 105) einzeln erklärt. Einzeln erklärt werden ferner (Ber. R. s. 13) die verschiedenen Namen der Wolken, ebenso

die Benennungen des Ochsenstachels (Pesikta d. R. K. p. 153. Buxtorf s. v. מרדע, מלמד, דרבן), sowie die sieben verschiedenen Bezeichnungen des Armen und Dürftigen (Wajikra R. s. 34. Jalkut Num. § 665. Aruch s. v. אביון). Während aber hier die Verschiedenheit der einzelnen Wörter dargelegt wird, werden (Bamidbar R. s. 22. Midr. Tanchuma zu Num. 32, 1) die — nachbiblischen — verschiedenen Benennungen von Geld und Gut (נכסים, מעות, ממון, זוזים) in witziger Weise auf den gemeinsamen Begriff des Wechsels und der Unbeständigkeit zurückgeführt, ähnlich wie in dem hübschen, von Sir Will. Jones (Poes. As. Comm. p. 199) angeführten, Sprichwort المال مايل والذهب ذاهب.

9) Mit Bezug auf Bezalel heisst es im Midr. Tanchuma zu Exod. 35, 30: Dreierlei Namen hat der Mensch: einen den ihm Vater und Mutter geben, einen mit dem ihn die Leute benennen und einen den er sich erwirbt. Im Midr. Koheleth (7, 1) zu טוב שֵׁם מִשֶּׁמֶן טוב ist der dritte Name derjenige, der im himmlischen Buche der Geburten und Genealogien (ספר תולדות ברייתו) eingetragen ist. Es ist übrigens wahrscheinlich der talmudischen Vorliebe für Antithesen und dualistische Gruppirungen zuzuschreiben, wenn (Synh. 94 a) auch dem Sanherib acht Namen beigelegt werden: Gott habe gesagt, Möge Hiskiah kommen, der acht Namen hat (die Jes. 9, 5. 6. vorkommenden Epitheta) und über Sanherib siegen, der ebenfalls acht Namen hat. Diese gleichzeitig angeführten Namen sind übrigens in den gedruckten Ausgaben entstellt; die richtige Lesart hat die Talmudhandschrift der Münchener Hof- und Staatsbibliothek (Cod. 95), nämlich: תגלת פלאסר פלמנאסר שלמנאסר פול סרגון אסנפר רבא ויקירא, also Namen und Epitheta assyrischer Könige, die in der Bibel vorkommen. Diese Hagada war auch dem Hieronymus bekannt, der zu Jes. 20, 1 (ed. Mart. IV. p. 211) bemerkt: Sargon, rex Assyriae, qui septem nominibus appellabatur.

10) So auch werden in der Mischnah (Sabbath VI, 9 f. 67 a) heidnische Gebräuche „Sitten der Emoriter" (דרכי האמורי) genannt, was um so merkwürdiger ist, als dieser Ausdruck nicht, wie so viele andere, der Bibel entnommen ist, und nur darin seinen Grund hat, dass die Emoriter auch in der Bibel als (maxima) pars pro toto auch ganz Kenaan umfassen. Aber auch כנען wird im Talmud in umfassenderem Sinne gebraucht. Jeder Sclave nichtjüdischer Abstammung heisst — im Gegensatz zum עבד עברי — ein עבד כנעני, was Raschi (Kidduschin 22 b) damit erklärt, dass כנען, weil Knecht der Knechte genannt (Gen. 9, 25), die Bezeichnung für alle Dienende geworden sei. Es ist das also zugleich ein — allerdings zufälliges — Zurückgehen auf das Etymon כנע. Zur Bibelstelle selbst bemerkt Raschi, dass auch im Exil noch die Nachkommen des Kenaan denen des Sem dienstbar sind. So sagt auch Benjamin v. Tudela (ed. Asher p. 111), das Land Sclavonien (אשקלבוניא) werde von den dort wohnenden Juden ארץ כנען genannt, weil die

Bewohner desselben ihre Kinder an andere Völker verkaufen. In der That wird auch صقلب — ähnlich wie Sclave, Schiavo, Sclavus (Diez s. v.) — von den arabischen Schriftstellern in einem allgemeineren Sinne gebraucht (Reinaud, Invasion des Sarrazins en France p. 237. Gayangos Moham. dynasties in Spain I, 387). Josippon (I, 1. p. 8 ed. Breithaupt) führt die Meinung an, dass die סקלבי von Kenaan abstammen. Jedenfalls ist in jüdischen Schriften späterer Zeit כנען die Benennung der slavischen Länder, was in den Noten zu Benjamin v. Tudela (p. 226), besonders ausführlich aber von Harkavy in seiner (hebr.) Schrift „die Juden und die slavischen Sprachen" nachgewiesen wird. כנען wird aber auch schon in der Bibel in appellativem Sinne für „Kaufmann" gebraucht. Ebenfalls appellativisch, aber in malam partem — wie das bei den meisten dieser Völkernamen der Fall ist, wovon A. Fuchs (Die romanischen Sprachen u. s. w. p. 212 ff.) viele Beispiele anführt — ist *φοίνιξ* in *φοινικίζω*, das ähnliche Bedeutung hat wie *λεσβιάζω*, *κορινθιάζω*, sowie in *φοινικελίκτης*, das Hesychius und Suidas mit *ἀπατηλός* erklären, wie denn auch in den von Erasmus (Adagia s. v. Diffidentia, impostura, versutia) angeführten Stellen „phönizisch" so viel ist wie betrügerisch.

11) Das Wort כושי ist im Talmud öfter die Bezeichnung eines schwarzen Menschen überhaupt (Mischnah Negaim II, 1. Bechoroth VII, 8 f. 45 b, Sachs Beiträge II, 108), wie dasselbe כושי in יין כושי, אתרוג כושי die dunkle Farbe ausdrückt (Buxtorf p. 479 und 1027). Es wäre möglich, dass sich in diesen Ausdrücken die ursprüngliche Bedeutung — „schwarz, dunkel" — erhalten habe, wovon der Name des Volkes bei E. Meier (Wurzellexicon p. 729) abgeleitet wird, wie ja auch *Αἰθίοψ*, Sudan und andere von Knobel (Völkertafel p. 12, 135 ff.) angeführte Benennungen, zu denen das p. 137 aus dem Kuzari angeführte „der Weisse und der Schwarze" insofern gehört, als ohne Zweifel dieser unhebräische Ausdruck die allzuwörtliche Uebersetzung von الاحمر والاسود im Original ist. In einer Talmudstelle (Berachoth 58 b) wird neben dem Riesen, dem Zwerge und ähnlichen abnormen Menschen auch der כושי erwähnt, und diese Vorstellung des Absonderlichen, Aussergewöhnlichen liegt auch der hagadischen Deutung des biblischen כושי zu Grunde. So werden (Moed Katon 16 b, Sifri zu Num. 12, 2, Jalkut I, § 738) die verschiedenen Bibelstellen aufgezählt, in denen כושי mit Bezug auf Saul die aussergewöhnliche Grösse, mit Bezug auf die Israeliten deren sie von Anderen unterscheidende Religionsgebräuche, mit Bezug auf Zidkiah dessen ausserordentliche Frömmigkeit, und mit Bezug auf Zipporah deren aussergewöhnliche Schönheit und seltenen Charakter ausdrücken soll. An das persische خوش — wie Z. D. M. G. XX, 447 Perles annimmt — hat man dabei gewiss nicht gedacht. Zudem werden alle derartigen fremdsprachlichen Vergleichungen stets

ausdrücklich als solche bezeichnet; das ist nicht nur der Fall bei dem als Analogie zu خوش = כוש angeführten אלון בכות, das deutlich als das griech. *ἄλλον* bezeichnet wird (Sachs Beiträge I, 21), sondern überhaupt bei allen Vergleichungen mit arabischen, griechischen und sonst fremden Wörtern. (Dass ein persisches Wort zur Deutung eines biblischen Wortes angewandt wird, findet sich — ausser der obenerwähnten Erklärung des persischen Namens אסתר mit dem persischen אסתהר ستاره — nirgends sonst; in den von Goldziher — Studien über Tanchum jerusch. p. 11 — angeführten Stellen werden persische Wörter aus dem Hebräischen erklärt, nicht umgekehrt.)

Die Deutung des כֻּשִׁית Num. 12, 2 auf Zipporah, die — wie der Aethiopier sich durch seine Farbe von allen Menschen unterscheidet — sich durch ihre Schönheit und Gesinnung von allen Frauen auszeichnete, findet sich auch im 2. jerus. Targum z. St. und Levy hat entschieden Unrecht, wenn er (s. v. כושייא I, 359) Buxtorf eines Irrthums beschuldigt. Das von Buxtorf erwähnte Targum Hierosolymitani ist das 2. jerus. Targum, das man früher ausschliesslich Targum Jeruschalmi nannte, wie dieselbe Bezeichnung auch jetzt noch in den gedruckten Pentateuchausgaben — im Gegensatz zum T. Jonathan — gebräuchlich ist.

12) Die Erklärung des Namens נֹחַ von ناح planxit (Mouradgea d'Ohsson, Tableau gén. de l'emp. Ottom. I, 27. Goldziher in Z. D. M. G. XXIV, 209) findet sich auch bei Moḳaddesi (ed. Garcin de Tassy p. ٨٣) und zwar ist es der Rabe, der — ein غراب النوح insofern als er selbst beständig klagt — von Noah sagt: وهو يبكى وينوح على دار ليس بها احد مستريح, wobei denn der zweite Satz — wenn auch wohl zufällig — an die anderweitige Erklärung anklingt, wonach Noah im allgemeinen Gebraus und Getümmel der einzige Ruhige ist, wie das namentlich Philo hervorhebt. Als Klagender — was die Aehnlichkeit zwischen נח und אנח, גנח besonders nahe legte — kommt übrigens Noah auch in der Hagada vor, aber nicht mit Bezug auf seinen Namen — das אַךְ-נֹחַ (Gen. 7, 23) wird darauf bezogen, dass Noah gestöhnt und geseufzt habe in Folge der durch die Thiere verursachten Leiden und Schmerzen (Ber. R. s. 32). Aber auch das von Delitzsch (Genesis 3. A. p. 240) erwähnte Anagramm חֵן — נֹחַ in der Stelle Gen. 6, 8 ist nicht unbeachtet geblieben. Im Sohar z. St. (ed. Mant. p. 58b) wird zunächst der Name נח darauf bezogen, dass er die Ackergeräthe erfunden habe — mit Bezug auf Gen. 5, 29, wie auch M. Tanchuma und Raschi z. St. die Beruhigung wie die Tröstung (נחם, נח) auf die Erfindung der Ackergeräthe gründen; ferner wird bemerkt, dass חן dieselben Buchstaben, nur umgekehrt, wie נח enthalte, und

zugleich wird dieses חן ... נח dem Contraste in רע ... ער (Gen. 38, 7) gegenübergestellt. Anderswo (Jalkut Sam. § 134) wird ähnlich Nabal palindromisch mit Laban verglichen.

Unter den Erklärungen der jüdischen Exegeten, auf welche Goldziher a. a. O. verweist, ist die des Ibn Ezra deshalb bemerkenswerth, weil sie mit der, von Gesenius s. v. נח angeführten, in Simonis Onomast. übereinstimmt: Die Hebräer achten auf den Sinn der Worte, nicht auf die Wörter; zudem — fügt I. Ezra hinzu — ist auch die Tröstung — נחמה — eine Beruhigung — מנוחה — des Herzens. Letzteres wird viel entschiedener von S. D. Luzzatto (Prolegomena ad una gramm. rag. p. 82) ausgesprochen: נחם sei identisch mit נח, nur dass durch den Hinzutritt des מ die Bedeutung des Ruhens die specielle Bedeutung der Seelenruhe erlangt habe, was dann im Einzelnen dargelegt wird. Luzzatto's Ansicht, dass das Aramäische die ältere Sprache sei, und dass die Namen פֶּלֶג, שֵׁת, בָּבֶל eher aramäischen als hebräischen Ursprungs seien, findet sich auch bei Abulfarağ ausgesprochen, der auch z. B. den Namen Ruben nach der syrischen Form mit عظيم الله (רב — אל) erklärt, und so auch den Namen Noah's vom syr. ܢܘܚ — also wiederum vom Ruhen — ableitet (Chron. Syr. p. 5, 9. Hist. dyn. p. 9, 16, 24).

Während so der Name Noah's die verschiedensten Erklärungen gefunden, wird der Name Nimrod's allgemein mit מריד in Verbindung gebracht, trotzdem dass das in der Genesis berichtete durchaus keinen Anlass zu dieser Deutung gibt. Eine Ausnahme von der gewöhnlichen Ansicht bilden nur Ibn Ezra (zu Gen. 10, 8) und Ephraem Syrus (Opp. I, 153), welche die auf Nimrod bezügliche Stelle in günstigem Sinne auffassen, und zwar mit Rücksicht auf den Ausdruck „vor Gott" (vs. 9) — ܢܚܫܝܪܢܐ ܩܕܡ ܡܪܝܐ ܕܫܒܝܚ. Das Wort ܢܚܫܝܪܢܐ, das Ephraem S. für ein persisches Wort erklärt — und von dem Michaelis (Lex. Syr. p. 546) sagt, dass es ihm unbekannt sei, wie auch Levy (s. v. נחשירכן I, 103) dasselbe unerklärt lässt — ist nach Lorsbach (Archiv II, 297) das persische نخچیر, die Jagd und was man auf der Jagd fängt, mit syrischer Endung. Lorsbach vergleicht damit das נחשרכן des Onkelos zu Gen. 25, 27. Letzteres ist wahrscheinlich نخچیرگان bei Vullers s. v., das — ähnlich wie بازرگان mercator von بازار — genau dem יוֹדֵעַ צַיִד des Textes entspricht.

13) Auch Hieronymus erklärt (in den Quaestiones in Genesin) den Namen Noah's mit Requies, quod sub illo omnia retro opera quieverunt per diluvium. Obschon nun Hieronymus der griechischen Uebersetzung in der Erklärung des Namens folgt (Iste requiescere nos facit), so wäre es doch möglich, dass die zweite Erklärung hagadischen Ursprungs sei, wie auch andere seiner Interpretationen

als Ergänzungen zu den anderweitig bekannten Hagadas angesehen werden können. Wenn z. B. Hieronymus zur Sage von Abraham und Nimrod — die er allerdings für eine Fabel erklärt — (zu Gen. 11, 28) den Vers Gen. 15, 7 anführt, in dem von einem Herausführen aus Ur Kasdim die Rede ist, so ist daraus ersichtlich, dass — abgesehen von dem Etymon des Wortes אור — dieser Ausdruck selbst die Sage insofern unterstützte als das הוצאתיך — ähnlich wie in der Verbindung mit ארץ מצרים (Exod. 20, 2) — eine Befreiung und Erlösung ausdrückt. Zu קטורה (Gen. 25, 1) führt Hieronymus die jüdische Deutung dieses Namens auf Hagar an, und knüpft daran eine Apologie Abraham's, der also keine zweite Frau genommen, sondern die Verstossene wieder aufgenommen habe. Zu dem Namen selbst bemerkt H.: Hebraico sermone copulata interpretatur aut vincta, wozu P. de Lagarde in seiner Ausgabe der Quaestiones (p. 39) das syrische ܩܛܪ anführt. Mit Zugrundelegung desselben קטר (מן קטר wird ausdrücklich hinzugesetzt) aber dennoch verschieden wird in Jalkut und Ber, R. z. St. (sect. 61) Keturah auf Hagar bezogen: Wie Jemand, der das an seine Schatzkammer gelegte Siegel später unerbrochen vorfindet (מוצאה בחותמה קשורה), oder wie Raschi z. St. in demselben Sinne sagt: Hagar hatte seit ihrer Trennung von Abraham vor Jedem anderen ihre Thüre verschlossen — קשרה פתחה in ähnlicher Verbindung wie auch אגד vorkommt (Fleischer zu Levy's W. B. I, 417). Dem copulata aut vincta entspricht durchaus die Paraphrase der beiden jerus. Targumim: Das ist Hagar, die mit ihm von früher her verbunden war, היא הגר דקטירא (אסירא) ליה מן שירויא. In Raschi und Midrasch wird übrigens gleichzeitig der Name Kethura mit קְטֹרֶת in Verbindung gebracht, also ähnlich dem $\vartheta\upsilon\mu\iota\tilde{\omega}\sigma\alpha$ bei Philo (I, 170) und im Onomasticon des Hieronymus. Ganz eigenthümlich ist, dass Hieronymus (Quaestt. p. 53) den Namen שָׁלֵם damit erklärt, dass die Stadt diesen Namen desshalb erhalten habe, weil Jakob dort gesund und wohlbehalten ankam. Es ist das eine Combination der talmudischen Auffassung von שָׁלֵם als sanus et salvus, und der Erklärung als Ortsname, wie bei den LXX und den Samaritanern, die das שלם in tendenziösem Sinne als Ortsname auffassen (Z. D. M. G. XII, 134. XVI, 392. XXIII, 631 cf. XXVIII, 146), wie übrigens auch im B. der Jubiläen (Ewald's Jahrb. III, 36) ähnlich erzählt wird, Jakob sei nach Salem in Frieden gekommen.

Bemerkenswerth ist, dass die arabische Localsage, dass bei Damaskus der Ort sei, wo Kain seinen Bruder erschlug (Abulfidâ Geogr. p. ٢٥٣, Ḳazwînî I, ١٧٠, II, ١٣٩. Z. D. M. G. XII, 500. XVIII, 456) von Hieronymus (zu Ezech. 27, 18 ed. Vall. V, 316) und zwar in Verbindung mit der philonischen Deutung (Quis rer. div. I, 478, 480) von דַם שַׁק und — mit Bezug auf מֶשֶׁק Gen. 15, 2 — von נשק ($\varphi\acute{\iota}\lambda\eta\mu\alpha$), als traditio Hebraeorum angeführt wird, zugleich mit der Deutung von דמשק als Compositum von דם

und שקה. Diese Sage findet sich in keiner der jetzt vorhandenen jüdischen Schriften hagadischen Inhalts, wie jedenfalls die Sage, dass Adam bei Damaskus gewohnt, oder aus dem rothen Thon des Ager Damascenus erschaffen worden (Ztschr. ll. cc. Gervasius ed. Liebrecht p. 54), wobei wohl אֹדֶם, אָדָם, דַם berücksichtigt wurde, so wie die, dass Hiob in der Nähe von Damaskus gewohnt (Jâkût M. B. II, ٦٢٥ s. v. دير ايوب, Kazwînî II, ١٣٦), wobei wohl auch die Identität von الغوطة mit עוץ (Ges. Thes. s. v.) vorausgesetzt ward — nicht in jüdischen Schriften vorkommt, während allerdings die Sage, dass Dimaśk, nämlich Elieser, ein Geschenk Nimrod's gewesen sei (Z. D. M. G. XVI, 701. 702. XVIII, 456) auch in den Pirke R. Elieser (c. 16) erzählt wird. — Die Erklärung des Namens Nazareth mit „Blume" (Neubauer Geogr. d. T. p. 190) steht wahrscheinlich in Zusammenhang mit der Erklärung des נצר Jes. 11, 1, das Hieronymus z. St. mit Matth. 2, 23 in Verbindung bringt (ed. Vall. IV, 155).

14) Ausser בתיה, der Tochter Pharao's, werden (Jalkut Gen. § 76, Ex. § 367) noch acht Personen erwähnt, die lebend in's Paradies eingingen, darunter auch סרח, die Enkelin Jakob's (שֶׂרַח Gen. 46, 17), von welcher an anderen Stellen (Ber. R. s. 94, Midr. Kohel. 9, 18. Zedner Auswahl hist. Stücke p. 6) erzählt wird, dass sie ein sehr hohes Alter erreicht habe, und dass die 2 Sam. 20, 16 ff. erwähnte weise Frau eben diese Serach gewesen sei. Mit dieser סרח identisch ist ohne Zweifel die wegen ihres hohen Alters bei den Arabern sprichwörtlich gewordene Ṣariḥ, die Enkelin Jakob's (Freytag Prov. Arabb. II p. 384, No. 223). Im Targum jerus. zu Gen. 46, 17 ist ihr hohes Alter der Lohn dafür, dass sie es war, die zuerst dem Jakob die Botschaft brachte, dass Joseph noch lebe. Wahrscheinlich liegt dieser Sage auch die Bedeutung des Wortes סרח, das Hinausgehen über das gewöhnliche Mass, zu Grunde.

15) So ist bei den Arabern Hâmân der Vezir Pharaoh's (Sur. 28; Abulfidâ hist. anteisl. p. 100; Weil Bibl. Legenden p. 128), während die Hagada (Sota 11 a, Schemoth R. s. 1) das וַיֹּאמֶר אֶל עַמּוֹ (Ex. 1, 9) dahin individualisirt, dass Pharaoh sich mit seinen drei Ministern berathen habe — nämlich mit Jethro, Hiob und Bileam, deren spätere Schicksale als Lohn oder Strafe für ihr damaliges Verhalten dargestellt werden. Im Gegensatze zum abmahnenden Jethro wie zum neutral bleibenden Hiob ist es Bileam, der den verderblichen Rath ertheilt. Nicht durch die That — wie Pharaoh, Amalek und Andere — sondern durch seinen Rath ist Bileam verderblich, wie er ja auch Num. 31, 16 als intellectueller Urheber der Verführung durch die Töchter Moab's genannt wird, was in der Hagada — zugleich mit Anknüpfung an das אִיעָצְךָ Num. 24, 14 — sehr umständlich erzählt wird (Synh. 106 a, T. jerus. ibid. X, 2. Bamidbar R. und Targum Jerus. z. St. auch bei Josephus Antt. 4, 6, 6 ff.). Bileam ist eine geistige Grösse, und

bildet so den Gegensatz zu Moses. Beide sind Propheten, allein Moses ist ein Wunderthäter, Bileam ein Zauberer — „das Wunder — sagt J. Grimm — ist göttlich, der Zauber ist dämonisch“ — und als geistige Macht um so verderblicher. Und so wird denn auch, wie der Name עמלק mit עם und לק gedeutet wird, als Blutleckender (Jalkut Ex. § 262) auch der Name בלעם mit בלה עם oder mit בלע עם erklärt (letztere, von Buxtorf s. v. בלעם angeführte Erklärung ist, wie Mussafia zu Aruch s. v. bemerkt, die Lesart des letzteren statt בלה עם). Und so wie im Talmud die Person Jesu durch Bileam bezeichnet wird (Geiger's Zeitschrift VI, 34), so liegt derselbe Gegensatz zu Grunde, wenn der Name Bileam auf Simon den Magier übertragen wird, wie das Gfrörer (Jahrhundert des Heils II, 405) nachweist, unter gleichzeitiger Anführung der Erklärung von ארמילוס (Zunz G. V. p. 282, Buxtorf col. 224) als *Ἑρημόλαος*, *Νικόλαος*, בלעם. Gfrörer findet sogar die berühmte Zahl 666 in Bileam's Namen.

Bileam ist so eine eigenthümliche Erscheinung, eben deshalb aber auch eine typische Gestalt, und während Origenes (I, 374. II, 321 ed. Delarue, Gfrörer p. 359) die Magier aus dem Morgenlande Bileam's Schüler nennt, wird von Bar Ali Bileam mit Zoroaster identificirt (Payne Smith s. v. ܒܠܥܡ).

16) In der Talmudstelle, die auch von Bochart (II, 818) angeführt wird, heisst der Phönix אורשינא. Im Jalkut zu Hiob (§ 917), in der editio princeps auch Gen. § 59 findet sich die Lesart חורשינא. ܘܪܫܢܐ oder ܘܪܫܢܐ wird von Bar Ali und Bar Bahlul mit ورشن erklärt (Payne Smith s. v.). Mit ورشن, columba silvatica, vergleicht Vullers s. v. den Vogel Varasha, wie auch Spiegel (Windischmann Zoroastrische Studien p. 80 N.) Vâresha mit neup. ورش Turtle-dove vergleicht. Das talmudische Wort hat zugleich Aehnlichkeit mit Eorosch, der nach Creuzer (Symbol. u. Mythol. III, 643. IV, 221) Bild der Zeit ist; auch dem Worte חול in der Bedeutung Phönix liegt — wie Bochart bemerkt — die Beziehung auf den Kreislauf der Zeiten (احوال) zu Grunde.

17) An einer anderen Stelle (Synh. 105 b) wird die Genealogie Ruth's bis auf Balak, König der Moabiter, zurückgeführt. Eglon ist der Sohnessohn von Balak, der für die von ihm dargebrachten Opfer (Num. cap. 23) belohnt wird. Diese talmudische Maxime, derzufolge auch Heiden einen ihrer Handlungsweise entsprechenden Lohn erhalten, findet ihren Ausdruck in dem — von Buxtorf s. v. מדד p. 1171 angeführten — Spruch: במדה שאדם מודד בה מודדין לו, welchem — wie Buxtorf s. v. כיל p. 1020 bemerkt — die Stelle des jerus. Targum zu Gen. 38, 26 entspricht: במכילא דאנש מכיל בה מכילין ליה. Fast mit denselben Worten findet sich letztere Sentenz in der Syrischen Version des N. T. (Matth. 7, 2): ܘܒܟܝܠܬܐ ܕܟܝܠܝܢ ܐܢܬܘܢ ܡܬܟܝܠ ܠܟܘܢ. In der ersten von Buxtorf er-

wähnten Stelle (Sotah 8 b, 9 b, Wagenseil Sotah p. 52) wird die Aehnlichkeit zwischen der Handlungsweise und dem Schicksale im Leben Simson's, Absalom's, Joseph's und Miriam's nachgewiesen. Die Paraphrase des jerus. Targum zu Gen. 38, 26 bezieht sich auf die hagadische Vergleichung des הַכֶּר־נָא an letzterer Stelle mit dem הַכֶּר־נָא Gen. 27, 32, das Judah sagte, denn Judah repräsentirt die Brüder, die ihn als Oberhaupt betrachten und seinen Rath befolgen, und so ist das beschämende Geständniss, das mit dem zweiten הכר נא verbunden war, die Strafe für das erste הכר נא (Sotah 10 b, Ber. R. s. 84, Jalkut Gen. § 142); es ist also unrichtig, wenn Levy (W. B. s. v. מכילא II, 35) das Targum auf die Beurtheilung Anderer bezieht. Dieser Assimilation der beiden הכר־נא ganz analog ist die Parallelisirung des הָבָה נֵרְדָה (Gen. 11, 7) mit dem vorhergehenden (vs. 4) הָבָה נִבְנֶה (M. Tanchuma und Raschi z. St. Buxtorf s. v. מדה). Die Ironie, die an und für sich schon in dem הבה נרדה — wie das v. Bohlen z. St. hervorhebt — enthalten ist, wird durch den gleichsam parodirenden Gleichklang noch verstärkt. Bemerkenswerth ist, dass der Humor, der in dieser Aehnlichkeit des Gethanen mit dem Erlittenen liegt, von der Hagada selbst hervorgehoben wird. So wird (Ber. R. s. 85. Jalkut Gen. § 145) mit Bezug auf den Ziegenbock, der sowohl beim Verkaufe Joseph's als auch bei dem Begegnisse mit Thamar eine Rolle spielt (Gen. 37, 31. 38, 17 ff.), die Stelle über die Weisheit (Prov. 8, 31. 32) angeführt: מְשַׂחֶקֶת לְפָנָיו בְּכָל־עֵת מְשַׂחֶקֶת בְּתֵבֵל אַרְצוֹ וְשַׁעֲשֻׁעַי אֶת־בְּנֵי אָדָם mit der Erklärung: Damit ist die Thora gemeint, die der Geschöpfe spottet (משחקת על הבריות); Gott sagte zu Judah: Du hast deinen Vater mit Hülfe eines Ziegenbockes hintergangen — bei deinem Leben! auch dich wird Thamar mit einem Ziegenbocke täuschen.

18) Ein merkwürdiges Beispiel von der Wiederkehr derselben mythologischen Etymologien — mythologisch im weiteren Sinn des Wortes — bei ganz verschiedenen Völkern und in ganz verschiedenen Zeiten liefert die von Liebrecht (zu Dunlop p. 514 N. 474) erwähnte Fischersage von einer Ochsenhaut, die Wilhelm der Eroberer zerschnitten, woher der Name des Ortes Bulverhithe seinen Ursprung habe, so wie die andre Sage, derzufolge der berühmte Hydepark (Hidepark) in London einem ähnlichen Ereignisse seinen Namen verdankt. Es ist das ganz analog der Verwandlung des phönizischen בירתא, בירה in Byrsa mit der daran sich knüpfenden Sage von Dido's zerschnittener Kuhhaut. Auf hagadischem Gebiet ist eine der seltsamsten Sagen diejenige, welche den 2 Kön. 19, 37 und Jes. 37, 18 erwähnten Götzen נסרך — wegen des Anklanges an נסרא, נסר Brett und wohl auch mit Bezug auf Ararat im selben Verse — dahin erklärt, es sei das ein Brett von Noah's Arche gewesen (Synh. 96 a, Jalkut zu 2 Kön. 19, 37), was umständlicher im 2. Targum zu Jes. (Prophet. chald. ed. P. de Lagarde p. XXV) erzählt wird. Vielleicht steht diese Sage in Zusammenhang mit der Tra-

dition von einem Tempel auf dem Berge Ǵûdî (Masʿûdî, Sprenger's Uebersetzung I, 72. Ḳazwînî I, ١٥٩. Jâḳût s. v. الجودى. Sprenger, Leben und Lehre des Moh. I, 472) und anderen Sagen bei Fabricius Cod. Pseud. V. T. II, 61 ff.

19) In ganz ähnlicher Weise sagt Gregor. d. Gr. (l. II. hom. X. in Ez. I p. 1417) mit Bezug auf den mehrfachen Sinn der Schriftworte, dieselben seien mit Steinen zu vergleichen, denen man das in ihnen schlummernde Feuer durch den schlagenden Stahl entlockt. Ganz hagadisch ist auch die Deutung von Ps. 118, 129 (119, 129) dahin, dass das Wort Gottes wegen der Verschiedenheit des Gesagten von dem zu Verstehenden „wunderbar" genannt werde (ibid.), oder wenn (p. 1261) das „intus et foris" Ez. 2, 10 auf die verschiedene Auslegung der Bibelworte gedeutet wird. Auch Nicolaus de Lyra deutet in diesem Sinne das intus et foris der Apocalypse (5, 1), so wie das Deut. 33, 2 erwähnte Feuer des Gesetzes (אֵשׁ דָּת), während Walafried Strabo die verschiedenen Seiten der Schrifterklärung mit dem zehnsaitigen Nablium und mit der Lyra vergleicht (Wal. Strabo ed. Migne p. 34. 654). Rosenmüller (Hist. interpret. l. sacr. II, 30. III, 18) führt eine Stelle des Origenes an, derzufolge der dreifache Sinn der Schriftworte durch den Ausdruck: *τρισσῶς ἐν βουλῇ καὶ γνώσει* (Prov. 22, 21 in unsern Ausgg. *εἰς βουλὴν καὶ γνῶσιν*) angedeutet wird, wie nach einer von Tertullian angeführten Meinung das Quaerite et invenietis des N. T. darauf hinweist. — Sehr hübsch wird in dem kabbalistischen מדרש הנעלם (ed. Amsterd. p. 67 b) das גִּנַּת אֱגוֹז (Hohes Lied 6, 11) auf die Worte der Thora bezogen, die gleich einer Nuss eine äussere Hülle und einen inneren Kern besitzen. גנת ist ohnediess das Notaricon für die drei Arten kabbalistischer Auslegung: תמורה, נוטריקון, גמטריא (Buxtorf de abbrev. hebr. p. 62).

20) So wird z. B. Jakob's Demüthigung vor Esau, so wie Joseph's Mangel an Gottvertrauen — da er vom Mundschenk seine Befreiung erwartete — scharf getadelt unter gleichzeitiger Anführung entsprechender Sprüche aus den Proverbien (Ber. R. s. 75, s. 89). Mit Bezug darauf, dass Jakob an die Erfüllung seines Gelübdes gemahnt werden musste (Gen. 35, 1), wird das Volkssprichwort angeführt: „In der Bedrängniss geloben, im Glücke vergessen" sowie: „Auf das taube Sieb muss man klopfen" (Ber. R. s. 81. Buxtorf s. v. שטף; dessen Florilegium hebr. s. v. Votum). Auch sonst werden oft Volkssprichwörter angeführt: z. B. mit Bezug auf Noah (Gen. 6, 9) ein Sprichwort, das dem „Dans le royaume des aveugles le borgne est roi" sowie dem „*Ἐν τοῖς τόποις τῶν τυφλῶν λάμων βασιλεύει*" bei Erasmus entspricht (Levy W. B. s. v. כהור); mit Bezug auf Esau und Ismael (Gen. 27, 9): „Der Staar זרזיר (زرزور) gesellt sich zum Raben" und ein anderes ähnliches (Buxtorf s. v. זרזיר, s. v. שרך, Florileg. s. v. Similitudo); mit Bezug auf die Aegyptierin Hagar und Ismael's Frau aus Aegypten

(Gen. 21, 21), sowie mit Bezug auf Joseph, der schön war wie seine Mutter — יְפֵה־תֹאַר וִיפֵה מַרְאֶה (Gen. 29, 17. 39, 7) das Sprichwort: „Wirf den Stock in die Luft, er kehrt immer zu seinem Ursprung zurück" (Ber. R. s. 86 Buxtorf s. v. חטר); mit Bezug auf Jakob (Gen. 47, 31): „Bücke dich vor dem Fuchse in seiner Zeit", ähnlich dem ارقص للقرد فى دولته bei Burckhardt No. 87 (Buxtorf s. v. תעל, Flor. s. v. Adulatio); mit Bezug auf Abigail's Gedanken an die zukünftige Belohnung (1. Sam. 25, 31): „Während die Frau plaudert, spinnt sie", und: „Die Gans geht gebückt, aber ihre Augen schweifen umher" (Buxtorf s. v. אוז, s. v. פלך, Floril. s. v. Mulier). An einer Stelle (B. Kamma 92 b) werden — in mitunter sehr witziger Weise — Bibelstellen als Belege für Volkssprichwörter (מילתא דאמרי אינשי) angeführt. Diese Anwendung des Volkssprichwortes — das schon durch die epigrammatische Form wie durch die treffende Aehnlichkeit dem Gebiete des Witzes angehört — auf biblische Ereignisse entspricht der volksthümlichen Tendenz der Hagada sowie dem Bestreben Alles in der Bibel zu finden und Alles aus ihr zu deduciren. Die Bezeichnung mit משל הדיוט ist insofern sehr zutreffend, als das Volkssprichwort — im Gegensatz zum höheren Maschal, zum ethischen Spruche — doch immer, wie die Satire überhaupt, etwas Vulgäres hat. Es ist die Schwiegermutter Weisheit, der gemeine Menschenverstand, die gewitzigte Erfahrung, eine realistisch-pessimistische Anschauung, die sich darin ausspricht. Ein merkwürdiges Beispiel von dem Herabziehen biblischer Stoffe in die Sphäre der Alltäglichkeit ist eine Stelle (Ber. R. s. 60. Sachs, Beiträge I, 6), in welcher mit Bezug auf den Gen. 24, 60 ausgesprochenen Segenswunsch gesagt wird, die Verwandten der Rebekka seien knickerig und knauserig gewesen, die Mitgift habe bloss in Worten bestanden. Es ist das natürlich ein blosser Witz (denn von einer Mitgift konnte überhaupt keine Rede sein, da der Bräutigam stets der gebende Theil war), der die Geizigen geisseln soll, die nur mit schönen Worten verschwenderisch sind. Volksthümlich sind namentlich die Ausdrücke דווים ושפופים, von denen das erste dem englischen miser, dem franz. mesquin (مسكين), das zweite dem deutschen schäbig, engl. shabby — bei Shakespeare scab — entspricht, wie auch Sachs „armselig und schäbig" übersetzt. In diesem Sinne erklärt auch der Commentar Mathnoth Kehunna diese Ausdrücke; unrichtig hingegen ist eine andere von demselben gegebene Erklärung, die Levy (W. B. s. v. פרך II, 292) adoptirt hat, wonach „betrübt und gebeugt" gemeint wäre; so bezeichnet auch לסטים שפוף (Levy s. v. שפף II, 508) nicht einen hockenden, sondern einen armseligen Räuber, der eine so jämmerliche Figur ist, dass er einem ordentlichen Menschen gar nicht imponirt.

21) William Ouseley gibt in den Oriental Collections (I, 285) die Uebersetzung einer Schilderung des salomonischen Thrones, die

in einem persischen MS., بيت المقدس betitelt, gegeben wird. Abgesehen davon, dass Sahr als Verfertiger des Thrones genannt wird, hat die Schilderung eine überraschende Aehnlichkeit mit der des 2. Esthertargum (zu 1, 2). In letzterem hat der Thron sechs Stufen (nach 1. Kön. 10, 19), in der persischen Schilderung sieben Stufen, es werden aber dieselben Gegenstände erwähnt wie im Targum: Weinstöcke mit Trauben aus edlen Steinen, schrecklich anzusehende Löwen, überschattende Vögel, Gott lobpreisende Dämonen und Peri's, und wenn schlechte Menschen dem Throne nahten, brüllten die Löwen, sträubten die Vögel ihr Gefieder, und die Dämonen stiessen ein so fürchterliches Geheul aus, dass Keiner es wagte Unwahres zu sagen. Wenn dann Salomon die siebente Stufe erreicht hatte, setzten zwei „Kurgesses" eine goldne Krone auf sein Haupt. Vor dem Throne aber stand eine goldne Säule, auf deren Spitze eine goldne Taube, in ihrem Schnabel ein in Silber gebundenes Buch — das Buch der Psalmen, das sie dem König überreichte, der daraus den versammelten Israeliten vorlas. Im 2. Targum ist es statt des Psalters die Thora und statt des Geierpaars — كركس — ist es ein Adler, der dem König die Krone auf's Haupt setzt. An einer andern Stelle (II, 376) schliesst Ouseley aus einer Abbildung bei Ḳazwînî, dass unter كركس ein Falke — falco leucocephalus — zu verstehen sei. Allein Ḳazwînî selbst (I, ١٧٢; ٢٢٢) sagt, der نسر heisse auf persisch كركس; auch das Sternbild, zu welchem النسر الطاير gehört (Ges. Thes. p. 925 N.) heisst كركسان (Vullers s. v.), und so sind unter den Kurgesses wohl auch Geier zu verstehen. An einer andern Stelle der Orient. Collections (II, 64) wird übrigens der كركس als eine Art Phoenix geschildert, was vielleicht mit der Wiederverjüngung des Adlers (Bochart II, 167) zusammenhängt. Auch im 2. Esthertargum kommt ein Wundervogel vor, wenn nämlich die Annahme Levy's (s. v. אירנקא I, 43) richtig ist, dass unter אירנקא der Vogel ʻAnḳâ gemeint sei. Allein das ist sehr fraglich, denn abgesehen davon, dass es alsdann ענקא heissen müsste, so ist der beigebrachte Beweis eher ein Gegenbeweis. Die Lesart נשרא ist nämlich unrichtig, denn da auf der vierten Stufe ein נשרא vorkommt, und zwar einem Pfauen gegenüber, so ist es nicht denkbar, dass auch auf der dritten Stufe ein Adler gewesen sei; es muss vielmehr נמרא heissen, wie das schon längst bemerkt wurde (S. Cassel, Der goldne Thron Salomon's in den Erfurter wissensch. Berichten I, 62 N.) und wie auch eine Handschrift der Münchener Hof- und Staatsbibliothek (Cod. 222 fol. 50v) נמרא hat. Als Pendant zu einem Panther eignet sich aber ein Kameel jedenfalls besser als ein Vogel, und so verdient die von Buxtorf s. v. אנקא gegebene Erklärung den Vorzug.

22) Wie gewöhnlich ist die Tochter Pharao's die Repräsentantin aller ausländischen Frauen, und so ist sie es, die durch die von ihr veranstalteten Lustbarkeiten und Zerstreuungen Schuld daran ist, dass Salomon die religiösen Pflichten vernachlässigt (Sabbath 56 b, Wajikra R. s. 12, Jalkut Jerem. § 320). So wird denn auch (Schemoth R. s. 6. Jalkut Kohel. § 320) die Stelle כִּי הָעֹשֶׁק יְהוֹלֵל חָכָם (Kohel. 7, 7) darauf bezogen, dass die Beschäftigung (עסק) mit allzuvielen und unnützen Dingen den Weisen verwirre und dass dergleichen Allotria Schuld waren, dass Salomon die Gesetzeskunde vergass, die er früher allerdings besass, wie in diesem Sinne auch die Darstellung von Salomon's Wissen und Weisheit (1. Kön. 5, 12 f.) auf seine Gesetzeskunde gedeutet wird (Pesikta d. R. K. s. 4 p. 35 und an anderen dort angeführten Stellen).

23) כרך גדול של רומי, wie die Venetianer Ausgaben (Sabbath 56 b) haben, während in den übrigen Ausgg. die zwei letzten Worte fehlen. Nach der Meinung Rapoports (Erech Millin p. 45) ist Synhedr. 21 b ebenso zu lesen (und nicht שברומי das Buxtorf und Levy s. v. רומי anführen). Das Rohr (קנה) sowie der Wald (חורש) im jerus. Talmud (Aboda Zara 1, 3) und im Midrasch zum hohen Lied (1, 12) bezieht sich wohl darauf, dass sowohl חַיַּת קָנֶה als auch חֲזִיר מִיָּעַר (Ps. 68, 38. 80, 14) auf Edom = Rom bezogen wird.

Dass die Zerstörung des zweiten Tempels hier als Strafe für Salomon's Gesetzübertretung dargestellt wird, hat seinen Grund darin, dass Rom als der eigentliche Feind Judäa's betrachtet wird; alle anderen zeitweiligen Unterdrücker treten den Römern gegenüber in den Hintergrund. Rom bildet den Gegensatz zu Judäa, auch im freundlichen Sinne. So wird z. B. (Ber. R. s. 63) die Stelle שְׁנֵי גוֹיִם בְּבִטְנֵךְ (Gen. 25, 23) — im Keri גיים — auf die beiden stolzen Herrscher, Salomon und Kaiser Hadrian, bezogen; das folgende וּלְאֹם מִלְאֹם יֶאֱמָץ wird erklärt: Bis jetzt sagte man (ganz indifferent) סבתה ורעמה וסבתכא (Gen. 10, 7), von jetzt an wird man sagen יהודאי וארמאי — Juden und Heiden (oder Juden und Römer). Das ist die Identificirung von Edom und Rom, die allmählich ein so festes Gepräge erhielt, dass z. B. die Jes. 34, 9 erwähnten Gewässer im Jalkut und bei Abarbanel z. St. ohne Weiteres auf תיברוס ותוצינוס oder טיברוס וטארסינוס bezogen werden. Das erstere ist der Tiberstrom, den zweiten Namen erklärt Zunz (G. V. p. 287) mit Ticinus (Tessino) oder Trasimenus; es liegt aber wohl näher, das נְחָלֶיהָ im weiteren Sinne zu nehmen und טארסינוס auf das tyrrhenische Meer zu beziehen, das bei den Griechen, vielleicht auch in der römischen Volkssprache, das tyrsenische Meer hiess. Der Gegensatz zwischen Jakob und Esau, der an zwei verschiedenen Stellen (Gen. 25, 23. 27, 29. 40) scharf markirt hervortritt, konnte sich nur auf Rom und Judaea beziehen. Der Monotheismus auf der einen, das Heidenthum auf der anderen Seite, das ist Jakob und Esau. Es sind zwei Mächte, die sich feindselig

gegenüberstehen, und um so feindseliger, als der Antagonismus zugleich ein innerer, geistiger ist. Rom hatte das Erbe der anderen Weltmonarchien angetreten, Rom war der Orbis terrarum; das Schwert des Römers hatte den Erdkreis unterjocht — das ist Esau, zu dem gesagt ward (Gen. 27, 40): Von deinem Schwerte sollst du leben. Und so wird der Gegensatz zwischen der Hand Esau's und der Stimme Jakob's (Gen. 27, 22) von der Hagada, in den verschiedensten Variationen, darauf bezogen, dass gegenüber dem gewalthaberischen Esau Jakob's Waffe das Gebet ist. So wird z. B. auch das כִּלְחֹךְ הַשּׁוֹר (Num. 22, 4) im Midrasch z. St. (auch bei Origenes Hom. XIII. in Num. II. p. 319 ed. Delarue) dahin gedeutet, dass die Macht Israels in seiner Zunge liege, wesshalb der redegewaltige Bileam herbeigerufen wird. So wird auch „Schwert und Bogen" (Gen. 48, 22) von Onkelos und der Hagada metaphorisch als „Bitte und Gebet" aufgefasst (auch Ephraem Syrus opp. I, 105 erklärt diesen Ausdruck bildlich — als friedliche Erwerbung, und zwar mit Bezug auf die — Gen. 33, 19 — erwähnten hundert קְשִׂיטָה: (Ges. Thes. s. v.); ܣܒܪ ist wohl nicht *σάγαρι* wie Kirsch meint — Pentat. syr. — sondern Ausdauer صبر). So wird denn auch die Erzählung von Jakob und Esau in der That typisch aufgefasst, und sinnig bemerkt Nachmanides zu Gen. 32, 4, die von Jakob an Esau entsandten Boten mit Geschenken (welche Handlungsweise im Midrasch z. St. scharf gerügt wird) seien als Vorbild jener von den Juden an die Römer geschickten Gesandtschaft zu betrachten — jener Gesandtschaft also, durch welche — wie Winer s. v. Römer sagt — die Juden zu der gefährlichen Ehre gelangten, Amici et Socii populi Romani zu heissen. Dazu kommt, dass in einzelnen biblischen Stellen Edom mit der Zerstörung des Tempels in Zusammenhang gebracht wird (Ps. 137, 7. Obad. 11. Klagel. 4, 21), wie Edom in der That das Seinige zur Unterstützung der Feinde beitrug. Die Hoffnungen Edom's wurden durch Rom verwirklicht, der Hass Edom's hatte sich auf die Römer vererbt, und so konnten letztere mit dem ersteren identificirt werden. Ferner hatten die hagadischen Vorträge den Zweck, aus den Worten der Propheten Trost und Hoffnung zu schöpfen, den Druck der Gegenwart durch die Hinweisung auf die Prophezeiungen zu mildern. Die dereinstige Befreiung vom drückenden Römerjoch musste in den Prophetenworten enthalten sein, und das über Edom gesagte schien am geeignetsten um auf Rom bezogen zu werden.

Daran knüpfen sich nun die hagadischen Wortspiele. Nicht nur צֹר (Sachs Beiträge II, 137), sondern auch בָּצְרָה: wird appellativisch auf Rom bezogen, und ebenso מָצוֹר und מִבְצָר (Abarbanel l. c. Targum ed. Venet. zu Ps. 108, 11. Debarim R. s. 1. Hieronymus zu Jes. 34, 8). Da Rom und Heidenthum identische Begriffe waren, so lag es sehr nahe, die Benennung des Heiden, ארמאי, auch von Rom zu gebrauchen, wobei das Wortspiel mit רמאי, Be-

träger, nahe gelegt war. (Dass ארמי erst später für Heide gebraucht worden sei, wie Sachs l. c. p. 145 meint, ist unrichtig.) — Rom gilt als das vierte und letzte Weltreich, was mit ein Grund war um den Namen Edom auch auf die Christenheit auszudehnen, denn sonst wäre ja Edom = Rom nicht das letzte Weltreich. Dass das vierte Thier in Daniel nicht näher bezeichnet wird, war ein Grund mehr, darunter das römische Reich zu verstehen. Das Dunkle ist immer schreckenvoller als das klar Erkannte. So führt auch Hieronymus (Comm. in Dan. 7, 7) als Grund dieser Namenlosigkeit an, ut quidquid ferocius in bestiis cogitaverimus, hic Romanos intelligamus. Quod hic tacitum, in Psalmo LXXIX, XIV dictum putant Hebraei, wie denn diese negative Eigenschaft des 4. Thieres auch in den jüdischen Schriften betont wird (Sachs p. 142. Bechaj zu Gen. p. 46 ed. Ven.), und so wird auch sonst das nicht näher Bezeichnete auf Rom bezogen. Das Gold, Silber und Kupfer Exod. 25, 3 bedeutet die drei Weltreiche, das nicht genannte Eisen ist Rom (Schemoth R. s. 35). Dasselbe ist der Fall mit den drei Körben Gen. 40, 16, wobei der 4. Korb Rom bedeutet. Da die Unterdrückung durch die Römer und also auch die Hoffnung dereinstiger Befreiung eine brennende Tagesfrage und damit ein stehendes Thema hagadischer Behandlung war, so kehrt denn auch diese Deutung fast überall wieder, wo vier Gegenstände aufgezählt werden, die denn — im Midrasch z. St. — auf die 4 Weltreiche bezogen werden, wobei zuweilen die ersteren drei, im Gegensatz zum vierten, gelobt werden. So bezieht sich, unter den Eigenschaften der rothen Kuh (Num. 39, 2) „roth“ auf Babel, „vollkommen“ auf Medien, „ohne Fehl“ auf Javan; „auf die kein Joch gekommen“ bezieht sich auf das störrige und hartnäckige Rom (Jalkut z. St. Pesikta d. R. K. p. 41). Ebenso wird תֹר וְגוֹזָל (Gen. 15, 9) auf Rom bezogen, das räuberisch ist (גוזל), sich aber fromm anstellt wie eine Taube (תור). Ferner werden auf Rom und die drei anderen Weltreiche bezogen: die vier Bezeichnungen der Angst in derselben Stelle (Vs. 12 — Schemoth R. s. 51); die vier Ströme Gen. 2, 11; die vier Ausdrücke Gen. 27, 3; die vier Arten des Aussatzes (Lev. 13, 2); die vier Strafen Deut. 32, 24 (Targum jerus. z. St.); die vier Vergleichungen im hohen Lied (6, 10. Schemoth R. s. 15); die vier Thiere Prov. 30, 28, wobei besonders שממית (wahrscheinlich mit Bezug auf שמם verwüsten) auf Rom bezogen wird; die vier in Verbindung mit Thieren vorkommenden Ausdrücke Jerem. 5, 6 und Amos 5, 19 (Midr. Esther 1, 1) und so auch die vier Ausdrücke der Befreiung Jerem. 30, 10 (Pesikta p. 151). Insbesondere aber wird — sowohl im Midrasch z. St. als auch sonst vielfach — das vierte der Lev. 11, 4—7 genannten Thiere auf Rom gedeutet. Die anderen Drei sind — mit Heine zu reden — doch wenigstens anständige Bestien, Rom aber ist das חֲזִיר מִיָּעַר (Ps. 80, 14). Die Vergleichung mit dem Schweine wird auch sonst im Einzelnen ausgeführt (Sachs p. 139, 142), und

namentlich wird חזיר mit dem Zeitwort החזיר — zurückerstatten — in Verbindung gebracht, aber die Hauptsache ist doch immer das Hauptwort, wie denn dieselbe Bezeichnung auch im B. Henoch vorkommt (89, 12 p. 57, 259). Es wäre wohl möglich, dass, wie Grätz (Monatsschrift VI, 394) mit Bezug auf חזיר מיער sagt, die nächste Veranlassung zu dieser Deutung der Umstand war, dass in früherer Zeit der Eber das allgemeine römische Feldzeichen, später das einzelner Legionen war, wie Plinius X, 4 berichtet. (Bei Festus, den Hardouin z. St. anführt, heisst es Porcus statt Aper.)

Das ע in חזיר מיער steht oberhalb der übrigen Buchstaben. Die von Levy (W. B. s. v. רומי) angegebene Ursache findet sich bereits bei Bechaj (Pentat. Comm. p. 46 und 151 ed. Ven. 1546), dass nämlich nach der Ausscheidung von ע das Wort רמי übrig bleibt, dass aber auch ferner durch die schwankende Stellung des ע die Lesart מעיר begünstigt wird, und also dieses Wort ebenso wie מעיר (Num. 24, 19) und עירם (Gen. 36, 43) auf die Stadt *κατ' ἐξοχήν*, auf Rom bezogen werden kann. Das schwebende ע kommt ausserdem zweimal bei dem Worte רְשָׁעִים vor (Hiob 38, 13. 15), welche schwebende Stellung auch im Talmud gedeutet wird (Geiger Urschrift p. 258, woselbst auch die Variante מיאר statt מיער in den Aboth d. R. Nathan erwähnt wird). Alle drei Stellen aber werden von Raymund Martin (Pugio fidei p. 539) in christlichem Sinne interpretirt und חזיר מיער auf Pontius Pilatus bezogen.

Diese vielfach wiederkehrenden Deutungen vergegenwärtigen die römische Tyrannei sowohl wie die römische Chicane, sowohl den Hass, der sich gerade in dem Odium humani generis des Tacitus (das sich in einer Stelle auf die Christen bezieht) so entschieden ausspricht, wie auch den Spott. Sowie Tertullian den spöttischen Vorwurf der Eselsanbetung mit scharfen Worten abweist, so ist die Deutung des חזיר מיער auf Rom gewissermassen die Replik auf das Judaeus porcinum numen adorat des Petronius sowie auf ähnliche Spöttereien, die mehrfach in den jüdischen Schriften, namentlich im Midrasch zu den Klageliedern, erwähnt werden. Dadurch aber, dass die Bibel selbst zur Trägerin dieser Aussprüche gemacht wird, erhalten diese Werth und Bedeutung nicht nur, sondern auch etwas Tröstliches und über alle Leiden Erhebendes.

Eine im Talmud nur flüchtig erwähnte derartige Deutung wird auch von Hieronymus angeführt, die des Namens דּוּמָה (Jes. 21, 11). Die LXX geben dieses דומה, vielleicht wegen des folgenden שֵׂעִיר, mit *Ἰδουμαία* wieder. Auch Raschi z. St. erklärt דומה mit אדום, und deutet das folgende לַיְל auf die Nacht des Exils. Eine Benutzung dieses Textes zu hagadischen Zwecken lag also nahe. Im jerus. Talmud (Taanith 1, 1) wird nun als eine der Randglossen des R. Meïr (Zunz G. V. p. 172; nach Rapoport — E. M. s. v. אגדה — hatten sie einen mnemonischen Zweck: kurz an Das zu erinnern, was im hagadischen Vortrag weiter ausgeführt werden sollte) angeführt, dass zu diesem דומה am Rande רומי notirt war;

gleichzeitig wird diese Bibelstelle, mit Bezug auf שעיר, auf Rom angewandt. Hieronymus (Comm. zu Jes. c. 21. c. 34, und zu Obadiah) führt die Meinung der Judaeorum magistri an, dass statt Duma, Roma zu lesen sei und erklärt das für nichtige Träumerei, wie überhaupt die Deutung Edom's auf Rom eine falsche sei; vielmehr sei, secundum leges tropologiae, Edom auf die Juden oder die Ketzer, Jakob auf die christliche Kirche zu beziehen. Diese, auch an einer anderen Stelle (zu Amos c. 1) wiederholte Deutung von Esau und Jakob kommt auch sonst häufig vor: bei Origenes (De recta in Deo fide, I p. 816), Tertullian (adv. Jud. c. 1), Ambrosius (Expos. in Ps. 118 II p. 669 ed. Maur.), Gregor d. Gr. (I p. 1213 ed. Par. 1705), Augustin (VI, 54. 949. VII, 30. IX, 587 ed. Maur. Ven. 1764), Isidor (Allegor. quaedam S. S. p. 103 ed. Migne), Ephraem Syrus (Opp. I, 176) und Jacob von Edessa (ib. I, 173).

24) Quia collegit sapientiam et legem übersetzt Buxtorf — nach Aruch — diese Stelle des M. Tanchuma (zu Exod. 6, 3), womit aber jedenfalls die darauf folgende Erklärung von בן יקא — dass er sie wieder von sich warf — zu verbinden ist, wie diese Verbindung auch in Schemoth R. z. St. vorkommt. אגר kann aber wie *ἀγείρω* — womit es Gesenius vergleicht — auch „verbinden“ bedeuten, so dass der Sinn wäre, Salomon wollte die göttliche Weisheit mit der menschlichen verbinden, sie ihr also gleich stellen.

25) Da Salomon statt des לא יַרְבֶּה ein אַרְבֶּה substituirte, so ist es das verdrängte Jod, das sich bei Gott beklagt und zugleich Salomon anklagt. Gottes Antwort darauf ist, dass eher Salomon und Tausend seines Gleichen zu Grunde gehen, ehe nur Ein Buchstabe der Thora zu Nichte würde, und wäre es auch das kleine Jod — also ähnlich wie Matth. 5, 18 das Iota (ܝܘܕ) den kleinsten Buchstaben repräsentirt; entsprechend dem daselbst vorkommenden *κεραία* ܩܪܢܬܐ sagt (Schemoth R. s. 6) bei derselben Anklage Gott zur Thora: Salomon und Tausend seines Gleichen werden eher von der Welt verschwinden, ehe auch nur ein Strichlein von dir (קוצה) zu Nichte gemacht wird; an anderen Stellen dient die Spitze des Jod (עוקצה של יוד) dazu, das Kleinste zu bezeichnen.

26) Wenn Steinschneider (Art. Jüd. Literatur p. 378, Jewish Lit. p. 46) sagt, dass das Studium der Gotteslehre von Juden und Muhammedanern der „Krieg der Lehre“ genannt werde, so ist das insofern ungenau, als an der dort angeführten Stelle der Kampf gegen die Unwissenheit mit dem gegen die Ungläubigen verglichen wird, welche mehr witzige und vereinzelte Vergleichung sehr verschieden ist von der stehenden Bezeichnung der talmudischen Debatten und Controversen als Kampf der Thora, oder — wie Kidduschin 30 b, Aboth V, 17 — als Streit und Zwiespalt, die aber in Friede und Eintracht endigen. Ein analoger Ausdruck kann auch gar

nicht vorhanden sein, da die Sache selbst durchaus eigenthümlich ist; das قيل وقال der Schulen, von dem zuweilen die Rede ist, ist doch sehr verschieden von den Meinungskämpfen, ohne welche der Talmud gar nicht der Talmud wäre.

27) Ein frappantes Beispiel von dem Gebrauch des Praeteritum zur Negirung der Gegenwart ist das sprichwörtliche *Πάλαι ποτ' ἦσαν ἄλκιμοι Μιλήσιοι* des Aristophanes (Plut. 999), das nebst dem Fuimus Troes und ähnlichen Ausdrücken in den Adagiis des Erasmus unter „Fuerunt, non sunt" angeführt wird (ed. Frankf. 1646 p. 274); bei Hesychius (IV p. 180 ed. M. Schmidt) *ἦσάν ποτ' ἦσαν ἄλκιμοι Μιλήσιοι*.

28) Dass der Schamir und die anderen wunderbaren Dinge in der Dämmerung des letzten Schöpfungstages erschaffen wurden, steht in Zusammenhang mit der talmudischen Ansicht, dass die biblischen Wunder keine improvisirten Schöpfungen des Augenblicks, sondern im ursprünglichen Schöpfungsplan mit einbegriffen waren, wie das von Maimonides im letzten der Acht Capitel ثمانية فصول des Näheren dargelegt wird (Pococke Porta Mosis p. 240, M. Wolf Mose b. Maimun's Acht Capitel p. 62). Wolf führt (p. 96) eine entsprechende Stelle — nach Munk Guide des égarés I, 296 (cf. II, 224) — aus Maimonides' Commentar zu den Pirke Aboth an, so wie eine Midraschstelle (Ber. R. s. 5), woselbst gesagt wird, Gott habe im Urbeginn an das Meer die Bedingung gestellt, dass es sich seiner Zeit spalten müsse, und dasselbe sei auch bei anderen Schöpfungswerken geschehen.

29) Mit Bezug auf die unbehauenen Altarsteine (Exod. 20, 22) bemerkt Comestor z. St. (Hist. l. Exodi cap. 41): Quasi diceret: Nolo quod cum instrumento effusionis sanguinum aedifices mihi sanctum. Es ist das eine hagadische Interpretation, — der Plural in effusio sanguinum entspricht dem talmudischen שפיכות דמים — die auch von Raschi und Jalkut z. St. angeführt wird, und die mit der Sage vom Schamir insofern zusammenhängt, als bei Beiden die Vermeidung des Eisens hervorgehoben wird. In ähnlicher Weise gibt Comestor auch sonst Erklärungen, die hagadischen Ursprunges sind, abgesehen von denen, die er als jüdische Traditionen bezeichnet, welche letzteren zumeist aus Hieronymus oder Josephus oder Wal. Strabo geschöpft sind. Dass es z. B. beim zweiten Schöpfungstage nicht heisst „Und Gott sah, dass Alles gut war", wird (hist. l. Gen. c. IV. p. 6 ed. Venet.) damit erklärt, dass, nach der Tradition der Hebräer, an diesem Tage der Engel Sathanael oder Lucifer erschaffen worden sei. Nach der Tradition der Sancti ist der Grund, weil die Zweizahl verabscheuenswerth (infamis) ist, weil sich von der Einheit trennend; Gott aber ist die Einheit, und er hasst Trennung und Zwiespalt — Prov. VI. Als dritter Grund wird — ohne Quellenangabe — angeführt, weil das Schöpfungs-

werk des zweiten Tages erst am dritten vollendet ward. Der erste und dritte Grund ist hagadisch (Pesachim 54 a. Ber. R. s. 4, auch in den Noten zu Origenes I p. 938 Delarue), nur wird nicht Sathanael sondern das Gehinnom erwähnt; ausserdem wird im Midrasch noch als Grund angeführt, weil am zweiten Tage der erste Zwiespalt stattfand (מחלוקת) — die Scheidung der Gewässer. Der zweite von Comestor angeführte Grund (auch bei Wal. Strabo zu Gen. 1, 5) findet sich bei Hieronymus, der diese Eigenschaft des binarius numerus als Argument gegen Jovinian anführt (Adv. Jovin. I c. 16 II, 266 ed. Vall.) und mehrfach darauf zurückkommt (ed. Vall. I, 108. 231. II, 764. III, 421. VI, 782); und so wie Hieronymus es mit dieser Eigenschaft der Zweizahl in Verbindung bringt, dass nur die unreinen Thiere paarweise in die Arche gingen, so wird von Ambrosius (De Noe et arca I c. 12) die Heiligkeit der Erstgebornen mit dem Vorzug der ersten Zahl in Zusammenhang gebracht. Mit der Hagada steht das nicht in Verbindung; es ist vielmehr der auch von Philo (De spec. legg. II, 329) ausgesprochene Gedanke, dass die Monas das Abbild (*εἰκών*) der ersten Ursache, die Dyas das der Materie sei, oder wie Origenes sagt (Philos. c. 2. I. p. 878): die Monas ist Gott und das Gute, die Dyas ist das Böse und der *δαίμων*. Aehnliches findet sich auch unter den — allerdings etwas divergirenden — Stellen über die Zahlen bei Plutarch (besonders Quaestt. roman. c. 25 p. 269 E und Wyttenbach z. St. De *EI* apud Delph. c. 9. c. 20); an einer Stelle (De Is. et Os. c. 75) wird sogar die Dyas *Ἔρις* und *Τόλμα* genannt, während die Monas Apollo heisst (auch De *EI* delph. c. 20. Lobeck Aglaoph. p. 716) — eine pythagoräische Vorstellung, mit der wohl auch das Numero Deus impare gaudet in Zusammenhang steht (Meursius Denar. Pyth. c. II, III. Zeller, Philos. der Griechen III, 515 ff. 709. Röth, Gesch. uns. abendl. Philos. II, 496. 640. 917), und die vielleicht auch zu Grunde liegt, wenn in der 21. Abhandlung der lauteren Brüder (تحفة اخوان الصفاء p. ٢١١) der Grieche sagt, Gott habe vor der formgestalteten Materie existirt, wie die Einzahl den Zahlen vorangeht كان قبل الهيولى ذات الصور كالواحد قبل الاعداد (ähnlich Śahrastânî ed. Cureton p. ٣٦٥). Zu den hagadischen Deutungen gehört die in der Additio zu cap. XIX (p. 22) gegebene Erklärung von Gen. 2, 21 dahin, dass damit zugleich das Verbot der Heirath unter Verwandten ausgesprochen sei, was der talmudischen Erklärung — hier eine halachische — (Synhedr. 57 b) entspricht. Hagadisch ist ferner, wenn zu dem עַמְּךָ in der Stelle: Dein Volk hat gesündigt (Exod. 32, 7) bemerkt wird: Peccavit populus tuus, quasi diceret, jam non meus (lib. Exod. c. 73. Jalkut z. St. Pesikta p. 128), ferner, dass Moses (Exod. 19, 3 ff.) zu dem Volke in milden Worten geredet (ibid. c. 39.

Jalkut z. St.), dass Hiob Dinah zur Frau gehabt (hist. lib. Gen. c. 93 p. 96. B. Bathra 15 b) und so noch Manches andere. Eine von Ed. Reuss (Beiträge zur theol. Wissensch. Bd. VI) des Näheren beschriebene altdeutsche Historienbibel hat auch hagadische Erklärungen, die nur zum Theil aus Comestor entlehnt sind. Das מְצַחֵק Gen. 21, 9 wird im Midrasch und Targum jer. auf Abgötterei bezogen, was auch Hieronymus in den Quaest. in Gen. anführt. Statt idola ludo fecit, hatte Comestor die Lesart luto vor sich (p. 62), und so heisst es hier (p. 25) Abgötteley aus Leymen. Hagadisch ist, dass Isaacs Erblinden Folge des Götzendienstes war, den Esau's Frauen trieben (p. 26; Raschi zu Gen. 27, 1), dass Moses mit Hülfe des Tetragrammaton den Sarg Joseph's aus dem Nil heraufbrachte (p. 33. Zedner Auswahl histor. Stücke p. 7. Z. D. M. G. XXIV, 539). Hagadisch ist auch, dass das Manna jeden beliebigen Geschmack angenommen habe (p. 32); im Sifri zu Num. 11, 8 und in Mechiltha sect. 6 zu Exod. 16, 22 (auch Jalkut Num. § 733) wird gesagt, das Manna habe auf Verlangen den Geschmack irgend welcher gekochten oder gebackenen Speise angenommen, eine Deutung, die auch Ephraem Syrus giebt (I, 218. 256. Lengerke de Ephraem Syr. arte hermen. p. 25); auch dass die Anbeter des goldnen Kalbes an ihren goldenen Bärten erkannt wurden (p. 36, auch bei Walafr. Strabo p. 287 ed. Migne) ist hagadischen Ursprunges (Pirke R. Eliezer c. 45). Diese goldenen Bärte haben übrigens eine gewisse Berühmtheit erlangt und figuriren sogar in einem von Selden (De diis Syr. I, 4. p. 156) mitgetheilten Gedichte. Nebst manchen anderen hagadischen Deutungen findet sich auch (p. 52), nach der Vulgata, die Deutung des אלחנן בן יערי ארגים (2 Sam. 21, 9) auf David. Letztere Namendeutung findet sich, wie noch viele andere, auch in den quaestiones hebr. in ll. reg. et paral., die man irrthümlich dem Hieronymus zuschreibt (Opp. ed. Vall. T. III p. 803), und die jedenfalls als theilweise Ergänzungen der anderweitig bekannten Hagadas betrachtet werden können. So z. B. die Erklärung des Wortes קַבְצְאֵל (2 Sam. 23, 20) als Congregatio Dei und des כְּרֵתִי וּפְלֵתִי als Occidentes et Vivificantes, also mit Bezug auf die Todesurtheile (כרת) oder die Freisprechung (פלט) von Seiten des Synedriums. Bemerkenswerth ist namentlich die hagadische Deutung des Ausdrucks . . כָּל־אֵלֶּה בְנֵי (1 Chron. 7, 40), die sich — wie die meisten anderen Erklärungen — auch im Commentar des Rab. Maurus (ed. Migne p. 313) findet, aber wie gewöhnlich sehr entstellt. Nur in den quaestt. findet sich die Erklärung zu dem Namen שֶׂרַח (ibid. vs. 30): Sara filia Asser dicitur prophetissa fuisse et meritorum praerogativis exuberasse, also ebenfalls mit Bezug auf סרח redundavit, das anderswo auf ihr über das gewöhnliche Mass verlängertes Leben bezogen wird.

Hagadische Deutungen finden sich auch in einer von Hermann Palm näher beschriebenen mittelhochdeutschen Historienbibel (Breslau 1867). So z. B. heisst es (p. 19), der Rabe Noah's sei deshalb

nicht zurückgekehrt, weil er, wie die Meister sagen, ein Aas gefunden — eine Sage die übrigens auch in anderen, von Grimm (D. Myth. p. 637) angeführten Schriften vorkommt.

30) Auch in Pfeifers Germania (VI, 103. 232) heisst es vom Wiedehopf: Die Hoppe zegt: Here, mich dunket das beste, Onreyn te zin bewiset min neste. Auch bei den Arabern gilt der Wiedehopf als unreinlich (Damîrî ed. Bulak II, ٤٤٣, Ḳazwînî I, ٤٢٠, ٤٢٥, Z. D. M. G. VIII, 515 No. 767), ebenso bei Hieronymus (Adv. Jovinian. II, c. 37. Comm. in Zach. 5, 9. 10. Boçhart II, 348), der, wie es scheint, den Namen Ἔποψ — ἐπόπτης in der bei Bochart p. 345 aus Aristoteles angeführten Stelle — damit in Zusammenhang bringt. Als den weitschauenden, scharfblickenden (انّه يرى الماء فى باطن الارض sagt auch Damîrî vom Hudhud) bezieht auch Sachs (Beiträge II, 89) das talmud. בר הדיא auf den Wiedehopf, ähnlich der talmudischen Erklärung des Vogelnamens ראה vom Ztw. ראה (Chullin 63 b, woselbst auch die von Hieronymus a. a. O. angeführte Erklärung von Asida, חסידה vorkommt).

31) Auch das Wort Hopfen leiten Einige von den haubenförmigen Blättern, Andere vom Schlängelnden und Hüpfenden der Pflanze ab (Adelung, Lexer u. A.). Dass der Wiedehopf seinen Namen vom Hüpfen habe, ist die Vermuthung von Benecke-Müller (Mhd. W. B. s. v.) und A. Kuhn (Ztschr. f. vrgl. Sprf. III, 69); dasselbe scheint auch bei den meisten der von C. Gessner — De avium nat. 775 — und Naumann (Natgesch. d. Vögel V, 437) angeführten Namen der Fall zu sein, obschon Naumann „Wiedehopf“ vom Rufe ableitet. Bei Frommann (D. Mundarten IV, 56) und Diez (s. v. Upupa) werden auch Hodhod und Wutwut angeführt, was an هدهد und وطواط anklingt, welche letztere Reduplication vielleicht das Hinundherhüpfen und -flattern nachahmen soll, wie auch sonst Namen der Fledermaus das Flattern ausdrücken (Pott in Steinthal's Ztschr. I, 347 ff.). هدهد kann allerdings auch onomatopoetisch sein, da, wie Bochart bemerkt (p. 348), die Auffassung der Töne verschieden ist. So sagt auch Wachter (Gloss. s. v. Gukuk): Sunt autem quibus bubo non bubare aut ululare sed ututare videtur, wie auch Lobeck (Aglaoph. I, 779) die Verschiedenheit der onomatopoetischen Wörter erwähnt.

32) Der Wiedehopf, den Hesychius (s. v. *Μακεσίκρανος*) *πολυώνυμος* nennt, hat auch bei den Arabern mehrere Benennungen, die Damîrî anführt: ابو الربيع, ابو الاخبار, ابو الروح, ابو عبادة, ابو سجادة. Dass er in der Sprache der Berberen طير ابابيل heisst (Bocthor s. v. Huppe), ist insofern merkwürdig, als sich damit die Vermuthung Bochart's bestätigt findet (II, 850), dass das spanische Abubilla mit طير ابابيل (Sur. 105, 3, auch bei Mas'ûdî

III, 261) identisch sei. Abubilla ist gleichzeitig eine Assimilation an die anderen Namen mit ابو, so wie an Upupa. Unter diesen Namen oder Beinamen des هدهد — die ebenso wie die Kunje des Hahnes und Raben seiner Bedeutsamkeit zuzuschreiben sind — scheint nur ابو الربيع sich auf die Zeit seines Erscheinens zu beziehen, während den übrigen das, was die Sage vom Wiedehopf erzählt, zu Grunde liegt. Entsprechend der Benennung ابو سجادة ist die Z. D. M. G. VIII, 515 No. 765 angeführte Redensart, so wie das اسجد من هدهد, worauf in den Noten z. St. verwiesen wird. So heisst es auch im تحفة اخوان الصفاء (p. ١٣٣) vom spähenden (جاسوس) Hudhud, dass er, den Burnus über den Kopf gezogen, gebückt dastehe, als wolle er sich zum Gebete niederwerfen (كانه يسجد ويركع), wobei übrigens die Bemerkung, dass er (obschon im Geruch der Heiligkeit stehend) ein stinkender Vogel sei, nicht unterdrückt wird. Auch in einer volksthümlichen Deutung der Vogelstimmen in Wolf's Beiträgen zur Mythologie (II, 431) heisst es: Der Wiedehopf ruft: Böck de Röck! d. i. Bück den Rücken, neige dich vor Gott! All diesem liegt ohne Zweifel die Thatsache zu Grunde, dass der Wiedehopf oft mit dem Kopfe nickt, sich verbeugt und zuweilen auch sich niederwirft, welches drollige Gebahren ihm wohl auch den mundartlichen Namen Giggas-Giggas (Frommann l. c.) und Halvermann (Adelung s. v.) zugezogen. Mit dem Rufe des Wiedehopfes hat das „Böck de Röck" jedenfalls weniger Aehnlichkeit als das suchende *που? που?* in der Tereussage, woran übrigens das *κου? κου?* des Kuckuks in der albanesischen Sage (Z. D. M. G. XVII, 663) lebhaft erinnert.

Während aber in der erwähnten Abhandlung der lauteren Brüder die Taube als Führerin zum rechten Weg (الهادى), die Lerche als خطيب, der Rabe als كاهن, das Haselhuhn — dessen Rücken vom vielen Niederknien zum Gebet ganz gekrümmt ist — als Ermahner zum Dankgebet geschildert wird, ist in der angeführten Stelle aus Wolf's Beiträgen von dem „Böck de Röck" des Wiedehopfes das „Sechs Paar Weck, Sechs Paar Weck!" der Wachtel sehr verschieden, wie überhaupt die anderen Rufe nichts weniger als gottesfürchtig klingen. Darin unterscheiden sich die orientalischen Deutungen der Vogelstimmen von den abendländischen, und es ist vielleicht in Erinnerung an die ersteren, wenn in einem Gedichte Fr. Rückert's der Wachtelruf mit „Danket Gott" und ähnlichem in die Menschensprache übersetzt wird. In diesem Sinne werden in Zamahšari's Commentar zu Sur. 27, 17 (II, ١٠١٩) alle

Vogelrufe gedeutet; bei Ǵelaleddîn Rûmî ist der Ruf des Wiedehopfes هو هو (ähnlich wie arab. هَوْ) eine Interjection der Aufmunterung und Ermahnung, und sehr hübsch wird das Geklapper des Storches لكلك mit dem Pronomen لك in Verbindung gebracht: لك لك الملك لك كنان لكى لك يا مستعان (ed. v. Rosenzweig p. 78, 174); bei Moḳaddesi (p. ٥٥) ruft der Uhu zum Preise Gottes fortwährend هو هو, und auch bei Ḥâfiz sind es nicht nur die Ṣufis, die هاى وهو ausrufen (I No. 45 p. 181), sondern auch der Vogel der Morgendämmerung (مرغ صبح) ruft zum Preise Gottes هو هو (III No. 514 p. 123. No. 562 p. 174).

33) Das שכוי, das in der von Bochart (II, 115) angeführten Stelle als Benennung des Hahns in קן כשריא erwähnt wird — und wovon nach Blau (Z. D. M. G. XXV, 550 N.) der Name *Σοχαιεὶς* gebildet ist — wird an einer anderen Stelle (Wajikra R. s. 25) als ein arabisches Wort angeführt: In Arabien nennen sie den Hahn שכווייא, sagt R. Levi. Derselbe R. Levy, der überhaupt oft arabische Wörter zur Erklärung hebräischer anführt, sagt an einer anderen Stelle (Wajikra R. s. 1), in welcher der Name אבי סוכו auf Moses als Propheten bezogen wird: In Arabien nennen sie einen Propheten סכיא. Aehnlich wird (Megilla 14 a, Synh. 69 b) der Name יִסְכָּה Gen. 11, 29 auf Sarah bezogen, die so als Seherin genannt worden, oder weil Alle sie ob ihrer Schönheit anschauten. Diese Deutung wird als eine syrische auch bei Payne-Smith (s. v. ܐܣܟܐ) angeführt, indem der Name mit ܚܙܝܬܐ erklärt wird, mit dem Zusatze: In jenem Lande nennt man den Sehenden ܣܟܝܐ. Für „Sehen“ haben die meisten Sprachen viele Synonyma, und so könnte in einem arabischen Dialekt auch ein an שכה und סכא anklingendes Wort existirt haben. Sehr unwahrscheinlich ist Cassels Annahme (Schamir p. 81), dass שכוי mit dem arab. ديك in Verbindung stehe.

34) Der Rabe Noah's, der bei Meidânî (ed. Schultens No. 62) nebst einem andern trägen Boten (der aber zuletzt seine Uebereilung verwünscht) genannt wird, ist als Rabe Apollo's auch bei den Griechen sprichwörtlich geworden, wie das von Bochart (II, 213) angeführte *Κόραξ ὑδρεύει* zeigt. G. Raudius in seinen Noten zu Solinus führt (p. 47) auch ein Sprichwort „Corvus nuntius“ an. Aus dieser Saumseligkeit und Procrastination des Raben ist es auch herzuleiten, wenn man den Ruf des Raben als „Cras! Cras!“ gedeutet, wovon Raudius ein Beispiel von Athanasius (Sozomenus hist. eccl. IV c. 9), ein anderes aus Augustin (ed. Maur. VI, 424. VII, 446) anführt, welches letztere sich entschieden auf den Raben Noah's

bezieht, und wovon das Cras-Cras des Teufels in Rabengestalt in Berthold's Predigten (Bei Rochholz Alemannisches Kinderlied p. 82) wahrscheinlich nur eine Wiederholung ist. Merkwürdig ist es jedenfalls, dass sowohl in der griechisch-römischen, als in der jüdischen Sage — mit welcher Weil (Bibl. Legenden p. 46) die arabische vergleicht — die Unenthaltsamkeit des Raben ihn an der rechtzeitigen Rückkehr verhindert. Aber auch was Plinius (X, 15) mit Bezugnahme auf Aristoteles (De gen. anim. I, 6 ed. Bekker p. 39) vom Raben sagt: Ore eos parere aut coire vulgus arbitratur — wie denn auch Martial (14, 74) den Raben ohne Weiteres fellator nennt — kommt in den jüdischen Schriften vor: ערב מזריע בפה (Midr. Tanchuma zu Gen. 9, 18) oder ערב רק (Buxtorf p. 2459 s. v. שמש), und zwar ist es die Strafe für des Raben Unenthaltsamkeit in der Arche, während die schwarze Farbe die Strafe Cham's ist. In der griechischen Sage (Bochart II, 213. Apollodor III, 10, 3. Lactant. Placidus Argumenta Metam. p. 798 ed. Van Staveren. Auch in der von Bochart angeführten Stelle Hygin's Poet. astr. II, 40 p. 492 wird zugleich die Schwärze des Raben als Strafe erwähnt) ist die schwarze Farbe des Raben die Strafe für seine Anklage der Koronis — eine Sage, in welcher das Odium gegen den Sykophanten sich kund gibt; die Schwärze des Raben ist der Lohn für sein Anschwärzen Anderer, wie auch die plauderhafte Krähe (inauspicatae garrulitatis ales bei Plinius X, 14) für eine ähnliche Angeberei bestraft wird (Lact. Placidus p. 799. Lambin. zu Lucrez VI, 579). Der Durst, den er erleiden muss (Plinius X, 15), ist die Strafe für seine Gefrässigkeit und Saumseligkeit (Bochart l. c. Jacobs zu Aelian I, 47. Eratosth. Cataster. ed. Schaubach p. XLIV). In einer von Zingerle (Sitten, Meinungen und Bräuche des Tyroler Volkes p. 86) erwähnten Sage sind die Raben desshalb schwarz, weil sie, als das göttliche Kind aus dem Bächlein trinken wollte, das Wasser trübten. Im Brachmonat trinken sie nicht, weil sie Elias gespeist haben (p. 87). Hier scheint die in die Augen fallende Farbe des Raben erst spätere Variante zu sein; der Zusammenhang lässt vermuthen, dass sie für ihr Trüben des Wassers mit Durst bestraft wurden. Bei A. Birlinger (Volksthümliches aus Schwaben p. 123) heisst es — abermals in seltsamer Mischung zweier Sagenkreise —: Um Sommerjohanni bei der Hitze strecken alle Raben die Schnäbel auf, zur Strafe dafür, dass Noah's Rabe Nichts ausrichtete. Dass der Rabe den kommenden Regen durch eigenthümliche Laute vorher verkünde, und dass er sogar das Tropfen des Regens nachahme (Plinius 18, 35. Aelian De nat. an. VI, 19. Aratus Phaenom. 965), scheint auf wirklicher Wahrnehmung zu beruhen, da, wie Naumann (II, 46) mittheilt, der Rabe bei bevorstehendem Regen allerlei sonderbare Töne ausstösst, die wie Klacklicklacke klingen. In der von Bochart (II, 198) aus Lucrez (V, 1082) angeführten Stelle heisst es: Aquas dicuntur et imbres Poscere, was ähnlich Virgil (Georg. I, 388) von der

Krähe sagt. Es entspräche das der Meinung, dass der Rabe das Feuchte liebt (Conr. Gessner de avium natura p. 340). Thatsache ist, dass — in Deutschland wenigstens — an regnerischen Herbsttagen die Raben besonders lustig umherfliegen und häufiger als sonst ihre Stimme hören lassen. In den Pirke R. Eliezer (c. 21. Jalkut Hiob § 925) heisst es, dass die Raben zu Gott um Regen rufen und dass Gott sie erhört und Regen schickt; es wird nämlich die Stelle (Ps. 147, 8), dass Gott Regen sendet, mit der darauf folgenden (Vs. 9), dass Gott die jungen Raben erhört, in Verbindung gebracht, und zwar ist das die Belohnung dafür, dass Adam von einem Raben das Begraben gelernt (wie nach Sur. 5, 34 Kain). In den germanischen Sagen ist es der Grünspecht, den es immer dürstet und der desshalb „Giet, Giet!" ruft, bis der liebe Gott sich erbarmt und Regen giesst (Grimm D. Mythol. 639. 1221. Kuhn, Herabholung d. Feuers p. 105). So wird in Baxters Noten zu Horaz (Od. III, 27, 1) vom Parra, Merops, Pivert, Specht gesagt: Haec auis etiam hodie vulgo nostro pluviarum praesaga creditur. Wie Amélie Bosquet (La Normandie etc. p. 217) mittheilt, heisst der Pivert auch Pleu-Pleu, à cause de l'harmonie imitative de son cri qui, dit-on, annonce la pluie. Im Talmud (Chullin 63 a, Bochart II, 297, Buxtorf und Levi s. v. שרקרקא) wird gesagt, der biblische רָחָם sei der Vogel שרקרק; רחם werde er aber desshalb genannt, weil mit seinem Kommen (und Rufen) die Gnade Gottes — nämlich der Regen רחמים, ähnlich رحمة Sur. 7, 55. 27, 64 — vom Himmel herabkommt. Bochart vermuthet, dass das ירקרקא des Onkelos identisch sei mit dem שרקרקא und ܫܪܩܪܩܐ der übrigen Uebersetzer, nur dass ersteres von der Farbe, letzteres vom Pfeifen (שרק) des Vogels hergenommen sei, und vergleicht damit den neugriechischen Namen der Elster (Pica) *χαράκαξα*, während شرقرق einen anderen Vogel bezeichne. Dass der ܫܪܩܪܩܐ fortwährend seine Stimme hören lässt, sagt auch Ephraem Syrus (I, 275; Physiologus Syrus p. 113), der ihn zugleich als einen die Einöde suchenden Vogel schildert. Nach der von Fleischer (zu Levy's W. B. II p. 580) angeführten Stelle aus Bocthor ist شرقراق der Grünspecht, Pivert. Die Talmudstelle würde alsdann mit den anderweitigen Vorstellungen vom Grünspecht bei Deutschen und Franzosen übereinstimmen.

35) נשר גדול היה לשלמה והיה רוכב עליו ובא לתרמוד ביום אחד שנאמר ויבן את תרמוד במדבר (Midr. Koheleth 2, 25. Jalkut Kön. § 195. Kohel. § 968). Selbstverständlich muss es hier immer תדמור statt תרמוד heissen. Dieselbe Verwechslung findet sich übrigens auch im Commentar מתנות כהונה zu Midr. Echa 2, 4, und im Sohar (zu Num. c. 25 ed. Mant. p. 238), woselbst das

תרמוד במדבר (2 Chron. 8, 4) als Aufenthalt der Lilith (מורדת) geschildert wird. Weniger in die Augen fallend als in diesen Stellen — in der Midraschstelle wird sogar der biblische Vers unrichtig angeführt — aber immerhin nachweislich findet sich dieselbe Verwechslung in mehreren Stellen die J. Derenbourg (Essai sur l'histoire et la géogr. de la Palestine p. 14) als Beispiel der incorrecten Wiedergebung der Eigennamen in den rabbinischen Schriften anführt. Neubauer (Géogr. du Talmud p. 30) sieht in תרמוד eine absichtliche Entstellung und führt als Beleg die Stelle Abodah Zarah 46 a an. Allein diese — auch in Fränkels Monatsschrift (XVI, 335) gegebene — Erklärung ist schwerlich richtig. In jener Talmudstelle ist von Orten die Rede, die dem Göttercultus geweiht sind; es wird mehr als Gebrauch denn als Gebot angeführt, dass man die Namen umgestaltet, wenn die Veränderung einen herabsetzenden Sinn gibt und eine leicht sich ergebende ist. In der Parallelstelle (T. jerus. Sabbath IX, 1. Aboda Z. III, 8. Ber. R. s. 39) wird als Beispiel das biblische בֵּית אָוֶן statt בֵּית אֵל angeführt. Weder aber gibt תרמוד einen Sinn, noch auch war Tadmor specieller Sitz der Götterverehrung. Wenn Neubauer's Ansicht richtig wäre, so wäre es sehr schwer gewesen, eine Géographie du Talmud zu schreiben, denn nach diesem Princip müssten unzählige andere Namen entstellt werden. Uebrigens kommt auch die richtige Form תדמור mehrfach vor (T. jerus. Kidduschin IV, 2. Jebamoth I, 4). Cassel behauptet (Ersch und Grubers Encyclop. II Sect. 27 Th. p. 20), תרמוד sei identisch mit dem von Stephanus Byz. angeführten Turmeda; in den oben angeführten Stellen ist aber entschieden von Tadmor die Rede. Das Wahrscheinlichste ist wohl, dass man in der Volkssprache — gemäss der so häufig vorkommenden Verschiebung des R — statt und neben Tadmor auch Tarmod sagte. Dafür spricht auch, dass in der Uebersetzung der LXX III. Kön. 10, 22 — entsprechend dem Texte 1. Kön. 9, 18 — das תמר oder תדמר mit *Ἰεθερμάθ* wiedergegeben wird, wie denn auch im Onomasticon des Eusebius und des Hieronymus (P. de Lagarde Onomastica sacra p. 43. 157. 262) statt Tadmor die Formen Thermad, Thermoth und *θερμοώθ* vorkommen.

36) Die Verse Nâbiġah's (الا سليمان اذ قال الاله له الخ) werden auch von Jâkût (M B. I, ٨٣٩ s. v. تدمر) als Zeugniss für die Volkssage angeführt, dass die Ǵinn Tadmor erbauten. Nach der Ansicht Nöldeke's (Beitr. z. Kenntniss der Poesie d. alten Araber p. XI) sind die Verse, welche die Superiorität Salomons zum Inhalte haben, späteren Ursprungs. — Bemerkenswerth ist, dass in einer Erzählung der 1001 Nacht, welche Salomons Macht über die Geister zum Thema hat, und in welcher Nâbiġah redend ingeführt wird (ed. Calcutta und London III, ٨٥; bei Habicht VI, ٣٢٩ fehlt dieser Passus), demselben ganz andere Verse in den Mund gelegt werden.

37) Romantisch abenteuerlich und eine seltsame Mischung jüdischer und arabischer Sage ist die Erzählung in dem kabbalistischen Buche עמק המלך (p. 14 und 108), die auch von Eisenmenger (I, 357) angeführt wird; insbesondere erinnert die Prinzessin Naamah an die, von den Erklärern zu Sur. 38 erwähnte, Amînah. Es scheint das eine in Palästina cursirende Localsage zu sein, die unter dem Einflusse arabischer Elemente sich in dieser Weise gestaltete. Der Verfasser des Emek hammelech lebte längere Zeit in Palästina, um den Unterricht eines berühmten Kabbalisten, R. Is. Luriah, zu geniessen. Auch an einer anderen Stelle (Vorr. p. 14) wird eine Localsage erzählt, die genau so von einem jüdischen Bewohner Jerusalems, der vor einigen Jahren in New-York „Lectures" über Palästina hielt, erzählt wurde. Einmal nämlich waren am Vorabend des Versöhnungstages die Juden zu Hebron in grosser Verlegenheit. Sie bestanden aus neun Personen, zur Abhaltung des Gottesdienstes müssen es aber zehn sein. Da in ihrer Noth erschien grade zur rechten Zeit ein Fremder in ihrer Mitte — man wusste nicht woher er kam. Doch schnell war seine Spur verloren, denn kaum dass der heilige Tag vorüber und der Gottesdienst beendigt war, war er verschwunden. Dieser Fremde war aber Niemand anders als der Erzvater Abraham, der (aus seinem Grab zu Hebron) gekommen war, um ihnen aus der Noth zu helfen, wie Abraham selbst Einem der Hebroniten, dem er die Nacht darauf im Traume erschien, mittheilte.

38) Gfrörer, welcher (Jahrhundert des Heils I, 414) diese ganze Erzählung — wie es scheint nach Eisenmenger I, 352 — mittheilt, bemerkt hierzu, daher schreibe sich auch das Hinken des Teufels, weil er bei dieser Gelegenheit sein Bein gebrochen, und dieser Beinbruch schlecht geheilt worden sei. Wenn aber je ein Vergleich hinkend war, so ist es dieser. Dieser Witz beruht auf einem Missverständnisse, zu welchem der Doppelsinn des deutschen „Bein" die Veranlassung war, ganz in derselben Weise wie der Doppelsinn des lateinischen „Os" in der Vulgata den persischen Bibelübersetzer dazu verleitete, das עָצְמִי Ps. 139, 15 statt mit „Gebein" mit „Mund" zu übersetzen (نم پوسید است دهان من ازتو Walton Prolegg. ed. 1779 p. 695). Eisenmenger übersetzt das איתבר ביה גרמא richtig mit „zerbrach er ein Bein". Gfrörer nahm dieses Bein im Sinne von „Fuss", während ein „Knochen" gemeint ist.

39) „Dieser Mann" — ההוא גברא, auch אותו האיש — kommt im Talmud (*δειχτιχῶς* wie die Scholiasten das nennen) sehr oft zur Bezeichnung sowohl der ersten als auch der zweiten Person vor — ein merkwürdiges Beispiel vom „Personenwechsel in der Rede" wie ein bekannter Aufsatz von J. Grimm überschrieben ist.

40) גונדא — bei Payne-Smith aus Cod. nas. ܓܘܢܕܐ — in der Bedeutung Schaar, Heer, das Aruch mit arab. جُنْد vergleicht, ist nach Sachs (Beiträge I, 95) einerseits mit dem spätgriechischen *γούνδα*, andererseits mit ܓܘܕܐ turma, congregatio identisch. Demnach liesse sich auch ܓܘܕܐ, Uter, utris mit גונד als irdenes Trinkgefäss, wie es Raschi erklärt, zusammenstellen; andererseits entspricht גונד auch dem pers. كَنْدُو, Vas figlinum frumento recondendo, das Vullers mit Skr. Kuṇḍa, urceus, urna, hydria vergleicht. Nach der anderen von Raschi angeführten Erklärung ist גונד ein Gewand (Skr. guṇḍ „verhüllen" lässt auch hier persischen Ursprung vermuthen). Hier bedeutet es nun ein sehr einfaches Kleid, und in dieser Bedeutung kommt גונדא auch in zwei anderen, von Aruch (und Buxtorf) angeführten Stellen vor. In der einen (Sabb. 119 a) heisst es, Rabbi Anan habe am Freitag einen גונדא angezogen, d. h. ein schwarzes Kleid, um diesen Tag in seiner Inferiorität dem Sabbath gegenüber als blossen Koch- und Rüsttag zu kennzeichnen. In der anderen Stelle (Sotah 22 b) sind „diejenigen, die sich in גונדי hüllen", die Scheinheiligen und פרושים, die also einfache schwarze Kleider als Zeichen der Frömmigkeit, Bescheidenheit und Prunkverachtung tragen. Ad. Brüll (Trachten der Juden p. 50) führt ausser diesen beiden Stellen noch die Form כנדי aus Aruch an und erklärt גונדא „für persischen Ursprungs, gleichbedeutend mit dem bei Xenophon vorkommenden *κάνδυς*, welches mit غُنْدَه, غُنْد zusammenhängt." Letzteres Wort kommt in dieser Bedeutung nirgends vor; *κάνδυς* aber bezeichnet jedenfalls — wie aus Stephan. Thesaurus s. v. zu ersehen — ein königliches Kleid, wie es denn auch in Weiss' Costümkunde, worauf verwiesen wird, unter der Rubrik Herrscherinsignien vorkommt. Ungenau ist der Ausdruck, R. Anan habe, um den Sabbath zu ehren, diesen גונדא angezogen, was den Eindruck macht, als sei darunter ein Feierkleid zu verstehen, während in allen Stellen gerade die Einfachheit des גונדא hervorgehoben wird. Höchst seltsam ist, dass A. Harkavy's Vergleichung des Wortes גונדא mit dem Slavischen hunê als irrthümlich bezeichnet wird; Harkavy (die Juden und die Slavischen Sprachen p. 49) weist nach, dass das bei einem nachtalmudischen Autor vorkommende גונא ein slavisches Wort ist, erwähnt aber das talmudische גונדא mit keiner Sylbe.

41) Mit diesen Hahnenfüssen der Schedim vergleicht Schwartz (Ursprung der Mythologie p. 218) die Gansfüssige Berchtha. Aehnlich haben auch die *ὀνοκένταυροι*, *ἐμποῦσαι* oder *ὀνοσκελίδαι* Eselsfüsse (Creuzer, Commentt. Herod. p. 268), ferner die Ġûl (Masʿûdî III, 315), wie nach dem Glauben der Griechen die Nereïden

Esels- oder Bocksfüsse haben (Bernh. Schmidt l. c. p. 105). Dass die Schedim Hahnenfüsse haben, ist allerdings eine talmudische Vorstellung (Berachoth 6 a), es könnte aber sein, dass dem Aschmedai Bocksfüsse zugeschrieben wurden wie den Satyrn. An einer Stelle (Berachoth 62 a) wird einem Sched Bocksgestalt beigelegt.

42) במוקין קאתי. Dass מוק nicht die Bedeutung Tänzerschuh hat, sondern, wie موق, Halbstiefel bezeichnet, wird von Fleischer in den Nachträgen zu Levy's W. B. (II, 567) bemerkt. Auch Aruch und Raschi führen das arabische Wort an. Ersterer sagt, es sei das arabische אלמוק, das italienische פלנולי. — פיינולי, das die meisten Ausgaben haben, und das auch Buxtorf (s. v. מוק) als Pianello anführt, ist wahrscheinlich eine Emendation Archevolti's; die Ausg. sowie eine HS. der Münchener Bibliothek von Pesaro haben — der früheren Schreibweise gemäss — פלנולי. In einer halachischen Stelle (Jebamoth 102 b), woselbst מוקי zweimal vorkommt, auch nicht als Tänzerschuh, sondern unter den Arten von Schuhen, die dem Deut. 25, 9. 10 erwähnten נַעַל entsprechen, bemerkt Raschi, es seien das harte Calzones, wie auch auf Arabisch die Schuhe אלמוק heissen, ferner מוק ist ein Calzon aus Filz (לבד, Fleischer zu Levy's W. B. I, 429; von *πῖλος* hat der in derselben Talmudstelle erwähnte אנפיליא den Namen, wie Buxtorf s. v. bemerkt), welcher hart ist und den Fuss schützt. Zu den מוקֵי des Aschmedai — bei denen es gerade nicht auf genaue Definition ankommt — bemerkt Raschi, es seien das אנפליאות französ. Calzones, welches Wort in der älteren Sprache — wie das ebenfalls von Calceus gebildete neufr. Chausson, ital. calzo, calza, calzarino, — Schuhe, Filzschuhe, Socken und Halbstiefel bezeichnete.

43) Geiger (in der oben angeführten Stelle, auch Urschrift 264) übersetzt שם הַמפורש mit „der ausdrückliche Namen Gottes"; allein in dieser wie in vielen anderen Stellen bezeichnet שם המפורש den Namen Gottes als *ἄῤῥητον* (welchen Ausdruck auch Dio Cassius 36, 36 gebraucht) in der zweifachen Bedeutung dieses Wortes: er darf nicht ausgesprochen werden und kann nicht ausgesprochen werden, da die Art wie er ausgesprochen wird, ein Geheimniss ist. Es liegt nun in der Natur der Sache, dass diese Haupteigenthümlichkeit des göttlichen Namens auch in der Bezeichnung desselben ausgedrückt wird — dass von der Geheimhaltung auch die Benennung hergenommen sei. Das ist nun in der That bei dem aram. שמא פרישא der Fall, das Bar Bahlul in diesem Sinne erklärt (Z. D. M. G. IV, 200). שמא פרישא heisst — der Bedeutung des aram. פרש gemäss — der geheime, verborgene Name, es kann auch den Begriff des Wunderbaren, Grossen (الاسم الاعظم) involviren. Von diesem aramäischen Ausdruck ist שם המפורש die Uebersetzung oder Nachbildung; auch letzteres bedeutet „der geheime, nicht auszusprechende Name". Das zeigt sich besonders deutlich bei dem Worte פלאי, das Jud. 13, 18 mit Bezug auf den Namen des Engels

vorkommt, und das — nach der Erklärung jüdischer Exegeten — „verborgen, geheim" bedeutet, wie auch Michaelis (Suppl. s. v. פלא), der Bedeutung „wunderbar" die des Verborgenseins zu Grunde legt. Dieses פלאי übersetzt der Chaldäer mit מפרש, also „verborgen, geheim", und dieselbe Bedeutung hat letzteres Wort in שם המפורש. Die Erklärung des letzteren Ausdruckes als des eigentlichen Namens, der das Sein, also das Wesen der Gottheit adäquat ausdrücke (Buxtorf p. 2433 ff. Munk Guide des égarés I p. 267), ist für einen so herkömmlichen und gewöhnlichen Ausdruck viel zu abstract; auch hat מפורש sonst nirgends diese Bedeutung.

44) Dem روی زرد ganz analog ist auch eine talmudische Bezeichnung des Beschämtseins mit einem von כרכם gebildeten Denominativ: נתכרכמו פניו, sein Gesicht ward safrangelb (Buxtorf und Levy s. v. כרכם); das Beschämen wird in einer, dem persischen Sprachgebrauch allerdings entgegengesetzten Weise — da سپید کردن „honorare" bedeutet — von der weissen Farbe hergenommen, „Einen erblassen machen" (Buxtorf s. v. לבן), wie auch der Wechsel der Gesichtsfarbe beim Beschämtsein an einer Stelle hervorgehoben wird (Buxtorf und Levy s. v. סמק), so dass in der That beinahe „weiss machen" so viel wie „schamroth machen" ist, wie Levy a. a. O. bemerkt. — Auch der Wein als أُمّ الخبائث, speciell als Veneris hortator et armiger (wie Appulejus im 2. Buch der Metamorphosen Liber nennt), kommt in dieser Eigenschaft sehr häufig im Talmud vor. So wird z. B. bei der sehr drastisch dargestellten Verführung durch die Moabiterinnen auch besonders der feurige Ammoniterwein erwähnt (Synh. 106 a, T. jer. ibid. X, 2. Jalkut, Midrasch und Sifri zu Num. c. 25), denn damals — wird hinzugefügt — war es noch nicht verboten vom Wein der Heiden zu trinken, was später — w e g e n dieser Eigenschaft des Weines — allerdings der Fall war (Sabbath 17 b). An die von Suhara gestellten drei Bedingungen, von denen der Wein acceptirt wird, erinnert insbesondere eine Erzählung in J. Luzzatto's כפתור ופרח (ed. Bas. 121 b), die auch von Buxtorf (De abbrev. hebr. p. 227) angeführt wird.

45) Hârût und Mârût haben eine solche Berühmtheit erlangt, dass ihr Name — wie Vullers s. v. هاروت bemerkt — metonymisch-appellativisch für „Zauberer" gebraucht wird, und dass sogar — nach den oft so seltsamen Metamorphosen auf dem Gebiete der Sage — wirkliche Zauberer diesen Namen führen. Mouradgea d'Ohsson (Tableau gen. de l'emp. Ottoman I, 111) erwähnt eine ganze Genealogie ägyptischer Zauberer, unter denen Kaftarim (ohne Zweifel die כַּפְתֹּרִים der Bibel) Sohnessohn des Missraim besonders berühmt war; berühmte Zauberer waren ferner Harut und Marut —

später Mehhle und Mehhalé genannt — die man als zwei der Hölle entstiegene Dämonen ansah.

46) Die von Buxtorf und Levy s. v. נפילא gegebene Erklärung dieses Wortes ist insofern unrichtig, als נפילא zunächst einen Riesen bezeichnet (Michaelis Suppl. s. v. כסיל). So wird auch Midr. Ruth s. 3 zu 2, 1 ein Sprichwort angeführt נפיל נסיב לנפילא מה הם מעמידין גבורי חיל — Wenn ein Riese eine Riesin zur Frau nimmt, so gehen aus dieser Ehe starke Männer hervor.

47) Das כחלן ופקסן des jerus. Targum will gewiss nicht besagen: „sie schminkten und kämmten sich", wie es Levy (s. v. פקס und כחל) übersetzt, da das Kämmen nicht zu den Verführungskünsten gehört; כחל bezieht sich — wie Fleischer in den Nachträgen I p. 428 zu diesem Worte bemerkt — auf den Gebrauch der Augenschminke; unter פקס ist Schminken zu verstehen. So bemerkt auch Mussafia (s. v. פקס), dass in der Verbindung כוחלת ופוקסת (welches Levy II, 284 mit „pommadisirt und kämmt" wiedergibt, trotzdem dass auch Raschi כחל mit Augenschminke erklärt) פקס von *φῦκος* gebildet sei, dass aber in der Verbindung mit פקס גודלת von *πέξις* herstamme (auch Sachs — Beitr. I, 5 — erklärt so פקס). Tosaphot (Sabb. 94 b, Moed Katon 9 b) erklärt פוקסת mit Schminken, zugleich mit Bezug auf eine Stelle des jerus. Talmud (Sabb. X, 7), woselbst die Handlung des פקס am Sabbath verboten wird, weil es ein Färben sei, womit also nur das Schminken gemeint sein kann. Dass פקס schminken bedeute, ergibt sich auch aus einer Stelle (Sabb. 94 b), wo es neben farbigen Kleidern und כחל vorkommt (welches letztere auch hier Raschi mit Augenschminke erklärt).

48) Die Erschaffung Adams wird in der That als „vollendete Thatsache" dargestellt. Das נעשה (Gen. 1, 26) wird nämlich zwiefach gedeutet: zunächst bedeutet der Plural die Berathung mit den Engeln; dann aber wird es (Ber. R. s. 8) wie נַעֲשָׂה gelesen: Während die Engel noch darüber debattirten, ob der Mensch erschaffen werden solle oder nicht, erschuf ihn Gott mittlerweile und sagte darauf zu den Engeln: Was streitet ihr miteinander? Adam ist erschaffen (כבר נעשה אדם).

49) בקשו לומר קדוש — d. h. die Engel wollten Adam zu Ehren das dreimalige „Heilig!" ausrufen, da liess Gott ihn in Schlaf fallen, und da erkannten sie, dass er kein göttliches Wesen sei. Es ist also ungenau, wenn es bei Levy (s. v. איפרכא, I, 56) heisst: Sie wollten ihm „Heiliger" (קדוש) zurufen, bis er aus dem Paradiese gestossen wurde. Diese Ungenauigkeit verleitete Schröter (Z. D. M. G. XXIV, 285) zu dem Irrthum, als sei die von Levy angeführte Stelle eine andere als die unmittelbar vorher angeführte. Ausserdem scheint דומינו — das allerdings auch Aruch anführt — eine falsche Lesart zu sein; es muss wahrscheinlich הימנון (Hymnus) heissen. הימנון hat die Handschrift der Münchener Bibliothek, ferner die Constantinopolitaner Ausgabe der Rabboth v. J. 1512

sowie Jalkut z. St. (Gen. § 23), auch Buxtorf (s. v. המנון p. 621) hatte diese Lesart vor sich. Der הימנון — welches Wort ausserdem Midr. Schirhaschirim 4, 3 und Jalkut zu Ps. 92 § 843 vorkommt — bietet eine bessere Vergleichung zum קדוש der Engel als Domino; ein Abschreiber hat wohl dem המנון das ihm geläufigere Domino substituirt, und zwar nach der volksthümlichen Form des Wortes statt Dominus.

50) מכחישין פמליא של מעלה. — פמליא של מעלה bezeichnet — ähnlich wie الملا الاعلى Sur. 37, 8. 38, 69 — den himmlischen Senat. Die im Texte gegebene Beziehung dieses Ausdruckes auf die Zauberer ist aus dem Talmud entlehnt, der (Synh. 67b) mit gewöhnlicher Anknüpfung der Definition an den Wortlaut das Wort מכשפים dahin erklärt שמכחישין פמליא של מעלה, sie negiren die höhere Weltordnung; indem sie eigenmächtig in die Gesetze des Weltenlaufes eingreifen und den gewöhnlichen Gang der Dinge ändern, werden die Beschlüsse des himmlischen Rathes Lügen gestraft (מכחיש kommt wie aus Buxtorf zu ersehen oft in der Bedeutung „refellere" vor). Diese „Familia" ist aber von Gott selbst zu trennen. So heisst es z. B. (Talmud jerus. Synh. I, 1. Wajikra R. s. 24) mit Bezug auf das verbindende ו in der Stelle: der Herr hat gegeben und der Herr hat genommen (Hiob 1, 21): Wenn Gott gibt, so thut er es allein; wenn er nimmt, beräth er sich zuvor mit dem himmlischen Senate. Es ist demnach ungenau, wenn Kohut (p. 91) die Talmudstelle dahin übersetzt, dass der Zauberer Gott verläugne, welchen Ausdruck allerdings auch Brecher (p. 125) gebraucht.

51) Die von Kohut (p. 39 N.) mit so grosser Entschiedenheit verworfene Erklärung von מטטרון mit *Μετὰ ϑρόνου* wird als eine wahrscheinliche auch von Munk (Palestine p. 522 N.) adoptirt. Mit Metator erklären das Wort auch Sachs (Beitr. 1, 108) und Herzfeld (Gesch. d. V. Isr. 2. Abth. II, 298. 345). Cassel (Hall. Enc. Sect. II. Th. 27 p. 41) weist insbesondre die Aehnlichkeit mit dem *λόγος* nach, wozu auch gehört, dass Philo (leg. alleg. III, 128) das „Bei seinem Namen sollst du schwören" (Deut. 6, 13) auf den *λόγος* bezieht, der gleichen Namen mit Gott führt, was der Talmudstelle (Synh. 38b) entspricht, das שְׁמִי Exod. 23, 21 beziehe sich auf Metatron, der denselben Namen habe wie Gott (שמו כשם רבו). In den kabbalistischen Schriften heisst Metatron zuweilen die Säule der Mitte עמודא דאמציעתא; andere Bezeichnungen sind פיסקון איטמון סיגרון (Schöttgen hor. hebr. I, 16. Cassel l. c. p. 168 N. 7). Ein Gott nahe stehender רוח פסקונית wird auch im Midr. Tanchuma zu Deut. 33, 1 erwähnt. Dieses פסקון erinnert an das *τομεῖ τῶν συμπάντων*, das Philo (Quis rer. div. haer. p. 491) vom *λόγος* gebraucht, womit Mangey das *λόγος τομώτερος* im Hebraeerbrief (4, 12) vergleicht; auch die Bezeichnung des *λόγος* (ibid. 501) als *μεϑόριστος στάς* erinnert an Metatron als Mittler.

52) Diese Stelle Recanate's ist die einzige, die an das Henoch-
uch anklingt. Allerdings wird (p. 30, 35) ein ספר חנוך erwähnt,
ind zwar sind diese Stellen Citate aus Sohar — dieselben, die
L. Lawrence (The book of Henoch 3 ed. p. XXIX) aus dem Sohar
nführt, allein dass das Buch Henoch benutzt worden sei, wie
. E. Grabe annimmt (Spicileg. SS. patr. p. 345, Dillmann p. LVII),
vird von Zunz G. V. p. 408 N. mit Bezug auf Recanate in Abrede
estellt, mit Bezug auf Sohar als unwahrscheinlich bezeichnet. Das
m Sohar mehrfach erwähnte Henochbuch ist allem Anschein nach
in Buch über himmlische Geheimnisse, das — wie ein ähnliches
lem Adam — dem Henoch übergeben wurde, wie auch bei Reland
De relig. Moham. p. 20 f.) derartige an Adam, Seth, Idrîs und
Abraham übergebene Bücher erwähnt werden, und wie auch Baidâwî
I, p. ٥٨٣ zu Sur. 19, 55) sagt, dass dem اخنوخ oder ادريس
30 Rollen — صحيفة — überliefert worden seien, im Uebrigen aber
erhält es sich mit diesem ס׳ חנוך wie mit dem Vogel Phönix,
on dem Dante sagt: Che si sia, ciascun lo sa — dove sia,
lissuno sa — man sprach davon, aber gesehen hat es Keiner.
Schilderungen des Himmels kommen allerdings häufig in den kabba-
istischen Schriften vor; in einer Handschrift der Münchener Biblio-
hek (Cod. h. 40) unterhält sich R. Ismael — der, wie Zunz p. 167
bemerkt, frühe schon Heros der Geheimlehre war — mit Metatron
und lässt sich von ihm über die himmlischen Dinge belehren, aber
liese Uranographie scheint mit dem B. Henoch nur eine sehr
lüchtige Aehnlichkeit zu haben.

Ein Anklang an das Henochbuch ist es allerdings auch wenn
bei Recanate (p. 41 b) die über die 70 Nationen gesetzten Engel
השומרים הסובבים בעיר (Hohes Lied 3, 3) genannt werden, wie
es scheint zugleich mit Bezug auf die עִירִין in Daniel (Ges. Thes. s. v.
Michaelis Lex. syr. s. v. ܥܝܪܐ), also die wachend umhergehenden
Wächter, was an die Engel als Wächter, Wachende und Bewachende
im B. Henoch wie im B. der Jubiläen erinnert (Henoch Uebers.
S. 12, 105. Ewald's Jahrb. II, 240, 248), allein diese Vorstellung,
lie auch dem Namen der Amesha-çpenta zu Grunde liegt (Z. D. M. G.
VI, 69. Bopp und Burnouf bei Herzfeld l. c. p. 343), liegt über-
haupt sehr nahe; so heisst auch Mithra der Schlaflose, Wachsame
Windischmann, Ueber Mithra p. 2 ff. Spiegel, Avesta Uebers. I, 274
II, 95), Plato (Polit. 271) nennt die *δαίμονες* Wächter, wie
andererseits die als *κληδοῦχοι* gedachten Götter (Welcker, Aesch.
Tril. p. 279; Böttiger, Ideen zu einer Kunstmythol. I, 248. 259)
an die Engel erinnern, denen nach talmudisch-kabbalistischer Vor-
stellung die Schlüssel des Regens, der Nahrung u. s. w. anvertraut
wurden. Ferner erinnert es an die Bezeichnung Henoch's als des
Siebenten (ep. Judae VI, 14. Dillmann p. L), wenn bei Recanate
p. 35 a) gesagt wird, Henoch habe der siebenten Generation an-

gehört; allein es ist ein sehr häufig vorkommender Ausspruch (Zunz G. V. p. 165, Pesikta d. R. K. p. 155 und oft), dass die Siebenten, darunter auch Henoch, Lieblinge Gottes sind, wie ähnlich Philo sagt (Leg. all. I, 45): *χαίρει δὲ ἡ φύσις ἑβδομάδι.*

53) Eine Aehnlichkeit, die das todte Meer mit den Straforten der Giganten hat, ist der aus demselben emporsteigende Rauch, der im B. d. Weisheit (10, 7), bei Philo (II, 21) und in anderen von Mangey z. St. angeführten Schriften erwähnt wird, und den auch spätere Reisende erwähnen (Oedmann, Verm. Sammlungen Uebers. III, 135. Winer II, 75). Bei Comestor (hist. l. Gen. c. 43 p. 49) heisst es vom todten Meere: Nunc dicitur Mare Diaboli, cujus suasu peccatum est ibi et multum aluminis ibi reperitur.

54) Ein dem Wort חויא ähnlich lautendes Wort scheint auch sonst im Gebrauch gewesen zu sein. So wird (Ber. R. s. 26) mit Bezug auf עורים bemerkt, die Galiläer sagen אוריא statt חויא. Auch Philo (I, 315) erwähnt die Schlange als ein Thier, das in der *πατρίῳ γλώττῃ Εὔα* genannt werde.

55) ויבן . . . . מלמד שקלעה הקב״ה לחוה, d. h. der Ausdruck וַיִּבֶן (Gen. 2, 22 — statt ויברא, וייצר) lehrt uns, dass Gott das Haar der Eva geflochten; aus dieser h a g a d i s c h e n Deutung wird (Sabb. 95a) die h a l a c h i s c h e Regel abgeleitet, dass das Flechten und Ordnen der Haare als ein Aufbauen zu betrachten, und also am Sabbath verboten sei, wobei aber noch erwähnt wird, dass man in manchen Orten die Haarflechterin בנייתא — von בנה — nenne. Ber. R. s. 8 und s. 18 wird aus derselben Ausdrucksweise der Schluss gezogen, Gott habe Eva geschmückt, wie man eine Braut schmückt, und der Spruch angeführt: Glücklich der Stadtbewohner, dessen Brautführer der König ist, mit Bezug darauf, dass Gott die so geschmückte Eva dem Adam zuführte, also Brautführer war — ein Ausdruck den auch Delitzsch gebraucht (Genesis 3. A. p. 161). Das einfache „Er brachte sie dem Adam" der Genesis erhält durch diese Ausschmückung eine höhere Weihe, andererseits gehört es mit zur Verherrlichung des Tages, an dem Adam erschaffen wurde, wie ja auch die Feier des sechsten Tages von den Arabern damit motivirt wird, dass es der Tag sei an dem die Engel Adam ihre Verehrung bezeugten (Reland de rel. Moh. p. 97). Es kann nun nicht zweifelhaft sein, dass Buxtorf's Uebersetzung obiger Stelle (s. v. קלע) „quod plicavit eam Deus benedictus" die richtige ist; unrichtig ist es hingegen, wenn Levy (s. v. קלע) „Gott hat die Eva gewirkt" übersetzt und קלע, wie רקם Ps. 139, 15, im Sinne von Schaffen, Bilden (Englisch to build, bauen) auffasst. Es wäre auch sehr sonderbar, wenn die Hagada als Etwas ganz neues (מלמד) erzählen wollte, dass Gott die Eva erschaffen und dem Adam zugeführt habe; das wusste man schon längst.

56) Wenn in Schickard's Jus regium (p. 244) und daraus bei Fabricius (Cod. ps. V. T. I, 1058 N.) als einer der Sprüche, die

am Salomonischen Thron ausgerufen wurden, auch erwähnt wird: Ne mactato bovem (לא תזבח שור), so macht das den Eindruck, als sei auch hier von einer Ausnahmestellung des Stiers die Rede. Allein aus den, auch von Buxtorf (s. v. שחר p. 2361) angeführten Originalstellen ist ersichtlich, dass hier das Deut. 17, 1 ausgesprochene Verbot gemeint ist — oder vielmehr, es ist nur eine Stelle — Debarim R. s. 5 — in welcher auf diesen Vers Bezug genommen wird, in den anderen werden nur solche Stellen erwähnt, die sich auf die Pflichten des Königs und Richters beziehen. Dasselbe ist auch der Fall in der Schilderung des Salomonischen Thrones im Sammelwerke כל בו (ed. Venet. p. 136 § 119), die auch sonst viel Eigenthümliches hat. So z. B. werden diese Sprüche nicht vom Herold ausgerufen, es waren vielmehr Devisen, welche die Thronlöwen in ihren Tatzen hielten, was jedenfalls hübscher und naturgemässer ist als das Ausrufen.

Ein ungenaues Citat ist es aber auch, wenn bei Böttiger (Ideen zur Kunst-Mythologie II, 265, 266. Kleine Schriften II, 317) nach Porphyrius de Abstin. IV, 22 als die drei Hauptsatzungen des Buzyges oder Triptolemos angeführt wird: Ehre die Eltern; Erfreue die Götter mit den Erstlingen der Früchte; Verletze den Pflugstier nicht. Die Stelle des Porphyrius (ed. Rhoer p. 378. ed. Hercher p. 85) lautet aber: *Γονεῖς τιμᾶν, ϑεοὺς καρποῖς ἀγάλλειν, Ζῶα μὴ σίνεσϑαι.* Veranlasst wurde diese Ungenauigkeit wohl dadurch, dass der Ursprung der p. 267 von Böttiger erwähnten *Διιπόλια* allerdings von Porphyrius erzählt wird, und zwar an zwei verschiedenen Stellen (II, 10. 29 p. 119, 154 ff. ed. Rhoer), deren Divergenz von Bernays in seiner Schrift über Theophrast (p. 122) des Näheren besprochen wird.

57) Im Chronicon paschale (p. 87 ed. Bonn) heisst es fast gleichlautend mit der Stelle des Cedrenus (ed. Bonn I, 81): *Ἑλληνισμὸς ἀπὸ τῶν χρόνων Σεροὺχ ἐπαρξάμενος διά τοι τῆς εἰδωλολατρείας* — letzteres im engeren Sinn des Wortes, als Verehrung der Bilder von Personen. Andere auf die Entstehung des Götzendienstes bezügliche Stellen werden von Lobeck (Aglaoph. 1001) angeführt, darunter auch die des Fulgentius (Mythol. 1, 1. p. 622 ed. Van Staveren), in welcher auch das Primus in orbe Deos fecit timor in Anwendung gebracht wird. Selden, der ebenfalls diese Stelle anführt (De Diis Syr. Proleg. c. 3. p. 42), vergleicht die dort gegebene Erklärung des Wortes *εἴδωλον* als *ὀδύνης εἶδος* mit dem biblischen עֲצַבִּים. Bemerkenswerth ist auch, was Hieronymus (Comment. in Ezech. 23, 12, in Hos. 2, 10) sagt: Ninus habe nach siegreichem Kampfe gegen den Magier Zoroaster (statt magnus ist wohl magus zu lesen) seinen Vater Belus unter die Götter versetzt, und das sei der Ursprung des Bel sowie des Sidonischen Baal. Von P. Comestor (l. hist. Gen. c. 39 ff.) wird das dahin erweitert, dass er erzählt, Ninus habe den Cham — auch Zoroaster genannt — Herrscher von Bactrien (statt Bractra ist wohl Bactria zu lesen)

besiegt und dessen Bücher verbrennen lassen. Nach dem Tode seines Vaters habe Ninus dessen Bild anfertigen lassen, dem die Unterthanen göttliche Ehre erwiesen, und das sei der Ursprung sowohl der Götzenbilder als auch von deren Benennung Bel, Beel, Baal, Baalim, Beelphegor, Belzebub. Der hier genannte Cham ist wahrscheinlich derselbe, der in der Stelle des Chron. Alexandr. — Z. D. M. G. XIX, 30 — Mesraim genannt wird. Abgesehen von der nahen Verwandtschaft des חם mit מצרים ist im Chron. paschale (p. 81), bei Syncellus (p. 21) u. A. Μεστραΐμ der Name eines Aegyptischen Königs.

58) Dass عزيز eine Gottheit der vorislamischen Zeit war, scheint auch aus einer Stelle des Miśkât almaṣâbîḥ (II, 420) hervorzugehen, in welcher عزيز als einer der Personennamen erwähnt wird, die Moḥammad missbilligte. Bei einem anderen Namen — حكم — wird (ibid. II, 419) der Grund der Missbilligung angegeben, weil diese Benennung nur Gott allein zukomme; dasselbe könnte auch bezüglich des Namens عزيز der Grund gewesen sein, da عزيز jedenfalls zu den „schönen" Namen Gottes gehört und so oft in Verbindung mit عبد vorkommt. Allein die anderen Namen, die gleichzeitig als missliebig bezeichnet werden, und unter denen ʻAas, ʻAtalah, Śaiṭan, Ġorâb, Hobal und Śahâb (wie wahrscheinlich statt Ḥubal und Śaḥab — H'ubal und Shah'ab nach der englischen Transscription — zu lesen ist) vorkommen, lassen vermuthen, dass auch عزيز religiöse Bedeutung gehabt habe, wofür auch der Umstand, dass der Name in Gebrauch war, zu sprechen scheint. So hat also wohl ʻAzîz denselben Ursprung wie die von M. A. Levy (Z. D. M. G. XVIII, 108) angeführten עזיזו und Azizus.

59) Wie bei den sympathetischen Mitteln das Similia similibus eine grosse Rolle spiele, wird namentlich von A. Kuhn (Ztschr. f. vrgl. Spr. XIII, 53 ff. 115 ff.) nachgewiesen. „Die Thiere, die als Heilmittel dienen, sollen" — wie Grimm sich ausdrückt (Ueber Marcellus Burdigalensis p. 28. Kleinere Schriften II, 146) — „gleichsam nur mitleidende sein. Alles ist voll geheimer Sympathie und wie die Spinne an ihren Fäden aufsteigt, soll die Geschwulst aufgehen". Auch Kopp bemerkt, dass die Vorstellung von der Wahlverwandtschaft, dem Zusammenhang und dem Parallelismus zwischen den Gegenständen der Natur zu Grunde liege, wenn bei den Heilmitteln die Aehnlichkeit berücksichtigt wird (Palaeogr. crit. III § 161. § 511 ff.). Für die Sprüche dieser Art ein klassisches Beispiel ist das Limus ut hic durescit, et haec ut cera liquescit Uno eodemque igni bei Virgil (Ecl. 8, 80), das sowohl von Kopp (§ 508) als auch von Grimm (D. Mythol. p. 1183) angeführt wird, wobei

also das Similia similibus nach zwei entgegengesetzten Richtungen angewandt wird, da Daphnis' Herz nach der einen Seite hin sich verhärten, nach der anderen in Zärtlichkeit zerfliessen soll. In diese Kategorie gehört auch der Aetites, bei den Arabern حجر العقاب, auch — ähnlich dem deutschen Namen Klapperstein — قلاقل genannt (Journ. asiat. 1854. Mars-Avr. p. 281). Von seiner Eigenschaft das Gebären zu erleichtern, heisst er auch ابوطاقيون d. h. εὐτόκιον (Bochart II, 304, 312, 316. Physiolog. Syrus p. 106) — in ähnlicher Weise wie auch ὑπὸ in ابو verwandelt wird (Fleischer in Z. D. M. G. VI, 59 N.) — neuarabisch حجر الولادة (Bocthor s. v. Aigle. Berggren s. v. Aetites p. 826). Brecher vermuthet (l. c. p. 210), dass der im Talmud vorkommende אבן תקומה, der ebenfalls das Gebären erleichtert, der Aetites sei. Zu den magischen Aehnlichkeitsapparaten der 8. Ecloge gehört auch der Iynx und ähnliche Zauberrollen, deren Drehung ebensowohl den Mond und die Sterne herabziehen, als auch den abwendigen Geliebten zurückführen kann (Voss zu Ecl. 8, 68 ff. Böttiger Kl. Schr. I, 183, Ideen zu einer Kunst-Mythol. I, 69. II, 261), wie auch von Proclus erzählt wird, dass er durch das Umdrehen eines Iynx genannten Globus die Regenwolken herbeiziehen gekonnt (Marinus Vita Procli c. 28 ed. Boissonade p. 165), und Aehnliches von Grimm (D. M. 606) erwähnt wird. Ein merkwürdiges Beispiel dieser Art ist auch die Abraxasgemme mit der Figur eines Elephanten sowie einer Ceder als Mittel gegen die Elephantiasis, die von Kopp (§ 687) nach Montfaucon erwähnt wird. Besonders häufig kommt als Mittel gegen den Schlangenbiss, und zwar als prophylaktisches Mittel, die Figur einer Schlange vor (Kopp § 512), wovon auch Reinaud mehrere Beispiele anführt (Description des monum. mus. du cabinet de Mr le duc de Blacas II, 344, 351); Reinaud sieht hierin eine Nachahmung der ehernen Schlange Num. 21, 9. Aehnlich dient der „Katzenauge" — عين الهرّ — genannte Stein (Onyx) als Mittel gegen den bösen Blick, wie auch d a z u, sich unsichtbar zu machen (ibid. I, 13). Im Talmud kommt nun sehr viel Aehnliches vor; so z. B. ein auf den Kopf gelegter Knochen, als Mittel gegen einen verschluckten Knochen (Sabbath 67 a), wozu Brecher (p. 198) — nach der Zeitschrift Zion — eine Parallelstelle aus Plinius (28, 12) anführt. Dasselbe Mittel wird übrigens auch von Marcellus Burdigalensis erwähnt (Grimm l. c. p. 445. Kl. Schriften II, 183). Bei Marcellus wird ausserdem für dieselbe Gelegenheit noch ein Spruch angeführt, ebenso im Talmud. In derselben Talmudstelle (Sabb. 66 b) werden auch Heilsprüche angeführt, die mit anderen „Segen" auch das gemein haben, dass, so

wie das und jenes vergeht, auch die Krankheit schwinden soll, wie dasselbe ja auch bei den überall vorkommenden Formeln der Fall ist, in denen eine Sylbe nach der anderen weggenommen wird. Sehr häufig aber wird die blosse Lautähnlichkeit berücksichtigt. Während z. B. bei Plinius (28, 8. 30, 7 und oft) der Zahn eines Thieres als Mittel gegen Zahnbeschwerden empfohlen wird, liegt die Lautähnlichkeit zwischen שֵׁן und שֵׁנָה zu Grunde, wenn im Talmud der Fuchszahn als Mittel für oder gegen den Schlaf gilt, wobei allerdings auch die innere Aehnlichkeit zwischen Wachen und Leben, Schlafen und Tod mit in Betracht gezogen wird (Buxtorf und Levy s. v. שנא, שן). Die Klangähnlichkeit wird auch vielfach bei Traumdeutungen berücksichtigt (Berachoth 56 b), und bei der Katze — שונרא — ist je nach der dialektischen Verschiedenheit auch die Deutung verschieden (Bochart I, 865. Brecher p. 118. Buxtorf und Levy s. v. שונרא), und wäre wohl noch verschiedenartiger, wenn sie, wie die arabische سنور ein *πολυώνυμος* wäre (Bochart 861).

Es ist also auch mit Bezug auf die Lautähnlichkeit, wenn in der oben angeführten Stelle der גירא der Lilith als Mittel gegen das גירא anempfohlen wird.

60) Eine genaue Bekanntschaft mit der Eigenthümlichkeit der Palme gibt sich in mehreren halachischen und hagadischen Stellen (auch Sprichwörtern) kund, in denen dieselbe vorkommt. Bemerkenswerth ist insbesondre eine Stelle (Ber. R. s. 41. Jalkut Ps. § 845), in welcher mit Bezug auf die biblische Vergleichung des Gerechten mit der Palme (Ps. 92, 13) gesagt wird: So wie die Palme (und die Ceder) Sehnsucht (תאוה) haben, so haben auch die Frommen Sehnsucht (nach Gott, mit Bezug auf Ps. 40, 2). Zur Erläuterung wird hierauf erzählt: Eine weibliche Palme (תמרה) stand in חמתן (wahrscheinlich das חמתן bei Neubauer p. 115, cf. Ritter Erdkunde XV, 300. 1031) und trug keine Früchte. Da ging ein Palmenkundiger (Palmenzüchter דקלי) vorüber, sah sie an und sprach: Diese Palme blickt sehnsuchtsvoll nach Jericho (צופה מיריחו, צפה im Sinne von ex-specto, Jericho als Palmenstadt wird auch im Talmud erwähnt, wie aus Buxtorf s. v. כתב p. 1108 ersichtlich ist). Nachdem man sie mit dem Palmbaum in Jericho in Verbindung gebracht hatte (כיון שהרכיבו אותה), trug sie Früchte. Dass hier — wie bei Heine der einsame Fichtenbaum in Norden — eine Palme es ist, die nach einem andern Palmbaum Sehnsucht empfindet, entspricht dem was Ḳazwînî (I, ٢٩٩) erzählt, und was De Sacy (Chrestom. arabe III, 481) aus der persischen Uebersetzung des Ḳazwînî mittheilt. Eine Palme, die regelmässig Früchte getragen, trägt zwei Jahre hindurch keine Frucht. Man consultirt einen Sachverständigen. Nachdem dieser den Baum untersucht, sagt er, an demselben sei keine Krankheit (علّة) zu entdecken, nur die Liebessehnsucht sei Schuld daran, dass er unfruchtbar sei (دیگر

نيست كه مانع حمل افتد الا عشق bei De Sacy); er sieht sich hierauf nach allen Seiten um, und entdeckt in der Nähe einen männlichen Palmbaum (فحل im arabischen Text) und sagt alsdann: Nach diesem Palmbaum trägt sie Verlangen (هى عاشقة لذلك الفحل). Mit dem Pollen des letzteren wird hierauf die Palme befruchtet (فلقحت منه), worauf sie wieder Früchte trägt. Dass in der hagadischen Erzählung die weibliche Palme in Chamthan, die männliche in Jericho steht — diese „Wirkung in die Ferne" ist allerdings poetische Ausschmückung, im Uebrigen aber entspricht — wie הרכיבו dem تلقيح, لقح — der Ausdruck תאוה dem arabischen عشق, nur dass der Gegenstand der Sehnsucht in der Regel nicht sehr weit entfernt ist, sondern in der Nähe weilt (Berggren s. v. Dattier p. 276).

Aehnlich werden auch in einer anderen Stelle (Megillah 14a) mit Bezug auf תֹּמֶר (Jud. 4, 5) die Israeliten zur Zeit Debora's mit einer Palme verglichen: So wie die Palme nur ein Herz (לב) hat, so hatte zu jener Zeit Israel nur Ein Herz dem Vater im Himmel zugewandt. Unter diesem לב ist keineswegs die Triebkraft der Palme zu verstehen, wie Levy (s. v. לבלב, I, 401) annimmt; Triebkraft besitzt jeder Baum, nur der Palme eigenthümlich ist das Herz. Dieses לב der Palme wird Pesachim 56a erwähnt, woselbst zur Erklärung des מרכיבין דקלים der Mischnah zwei verschiedene Arten der Verbindung oder Befruchtung der Palme erwähnt werden, deren eine der von Ritter (Erdkunde XIII, 827) angeführten entspricht. Zu diesem „Herz" (לבא) bemerkt Raschi, die Palme habe sowohl ein Herz als auch Mark (מוח, was auch Gehirn bedeutet). Auch Ḳazwînî (I, ٣١٨, bei De Sacy p. ١٧٥) erwähnt diese Markssubstanz im Haupt der Palme (الجمار الذى على راسها) mit dem Bemerken, dass, wenn diesem ein Unfall zustosse, die Palme absterbe wie ein Mensch, dessen Gehirn (مخّ) verletzt wird. Plinius, der ebenfalls die sexuellen Eigenthümlichkeiten der Palme hervorhebt (ebenso, poetisch ausgeschmückt, Campanella de sensu rerum et magia l. III. c. 14), erwähnt zugleich Dulcis medulla earum in cacumine quod cerebrum appellant (13, 9, 1); Theophrast hat den Ausdruck *ἐγκέφαλον*, Dioscorides dafür *ἐγκάρδιον* — ersteres auch bei Xenophon u. A. (Erkl. zu Plinius. Ritter l. c. p. 760. 770). Da dieses Mark im Innern der Palme ist, und ihr Leben von demselben bedingt ist, so ist die Bezeichnung mit לב ganz passend, wie sich auch bei Philo (Vita Mosis II, 111) die Vergleichung mit dem, Herzen (*καρδίας τρόπον*) findet. In derselben Weise übrigens, wie Philo die Palme als Symbol des Aufwärtsstrebens betrachtet

wird in der erwähnten Hagada (Ber. R. s. 41) die Vergleichung der Frommen mit der Palme auch darauf bezogen, dass, wie das Herz der Palme, so auch das Herz des Frommen nach Oben strebt.

61) Wie Grimm nachweist (D. Myth. p. 456. 955), wurde die Benennung Nix später auf das Crocodil und andere Seethiere übertragen. In ähnlicher Weise hat sich, wie es scheint, die Erinnerung an die Nephilim im Namen eines Seethier's בן נפילים erhalten, nach Bochart (I, 53. 1055) der Scincus, سقنقور bei Ḳazwînî (I, ١٣٦, ١٨٨) und Damîrî (II, ٢٨ ed. Bulak), der aus dem Samen des Crocodils entsteht. Ein anderer Anklang an die Nephilim ist der Name eines Dämons — בן נפילים (Brecher p. 178; M. A. Levy in Z. D. M. G. IX, 472, woselbst statt Berachoth, Bechoroth 44 b zu lesen ist). Brecher wie M. A. Levy lesen zwar Ben Nephalim, allein Raschi z. St. und Aruch (s. v. בן הנפל) haben deutlich בן נפילים, und so ist wohl auch das נפלים im Talmud — ähnlich wie das defective geschriebene נפלים der Genesis — Nephilim zu lesen. Es wird nämlich (Bechoroth 44 b) das in der Mischnah vorkommende רוח קצרה in der Gemara mit כאלא, und ferner mit רוח בן נפלים erklärt. Zu dem כאלא bemerkt Raschi: Der Geist des Wahnsinns, erzeugt durch einen Sched, das ist der Ben Nephilim כוייטרש (so in der Venetianer Ausgabe statt כוייטון). Das Wort כאלא, auf das sich Raschi bezieht, und das auch Aruch s. v. erklärt, fehlt in den gedruckten Ausgaben, findet sich aber in der Talmudhandschrift der Münchener Bibliothek (fol. 465 v.), die übrigens statt רוח בן נפלים, רוח נפלים hat. Brecher's Erklärung des רוח קצרה mit Asthma und des Dämonen mit Incubus ist in der That einleuchtend; seltsam aber ist es, wenn Kohut (l. c. p. 60) hier wiederum einen aus dem Parsismus „herbeistürzenden Daeva" erblickt, und noch weitaus seltsamer ist, dass das כוייטון bei Raschi ebenfalls ein parsischer Dev sein soll — dass also Raschi zur Erklärung eines talmudischen Ausdruckes ein Wort aus der Zendsprache anführt. Selbstverständlich ist כוייטון oder כוייטרש ein französisches Wort, wie auch das ähnlich klingende נוטירון, mit welchem Raschi (Meïlah 17 b) den Namen eines andern Sched wiedergibt, des בן תמליון (der hier eine ähnliche Rolle spielt wie der Dämon in Benfey's Pantschatantra I, 520); Tosaphoth z. St. bemerkt zu בן תמליון, es sei das derselbe, der auf französisch למטוך heisse; dieser habe das Aussehen eines Kindes und pflege die Frauen zu necken. Wahrscheinlich ist dieses למטוך die provinzielle Benennung eines der Lutins, die in der französischen Volkssage eine so grosse Rolle spielen (D. Monnier, Traditions populaires comparées p. 628. 639. 659 ff.), vielleicht ist ליטוך zu lesen, also Létiches, Letices, nach Am. Bosquet (La Normandie p. 214) Petits animaux très blanches et très agiles; aussi les prend-on pour des esprits doux et folâtres, les âmes des enfants morts sans baptême. So wird auch das Wort סורזיר in Tr. Jomah (54 b) von Tosaphoth z. St. — das einen Deutschen, M. Rothenburg, zum

Verfasser hat — dahin erklärt, es sei das ein Wassergeist, der auf Deutsch ניכסה heisse (so in der Venezianer Ausg., כינסה ist ein Druckfehler) — also der deutsche Nix. Man sieht, die Commentatoren theilten den Volksglauben und erklärten die talmudischen Wörter mit Wörtern aus der Volkssprache, nur dass jetzt in anderen Ländern und anderen Zeiten die erklärenden Wörter selbst der Erklärung bedürfen.

62) Nach Sprenger's Vermuthung verstand man sowohl unter dem guten als unter dem bösen Geist etwas Persönliches, eine Art Ǵinn. Die Benennung Ǵinn — von Ǵann bedecken — bezeichnet nach Sprenger (l. c. I, 221. II, 504) Umneblung, Bedrückung des Geistes, wie auch Schwermuth und Wahnsinn das Gemüth „bedecken", und ward so auf die Gespenster übertragen. Diese Erklärung des Wortes جنّ, die — im Gegensatze zu anderen Erklärungen, welche die Benennung جنّ im allgemeinsten Sinn des Wortes von der Unsichtbarkeit derselben ableiten (Flügel in Z. D. M. G. XX, 31. E. W. Lane s. v. جنّ) — dasselbe in malam partem auffasst, lässt sich vielleicht auch auf den Ausdruck מְגִנַּת־לֵב (Gesen. Thes. s. v. גנן) anwenden.

63) Gabriel und Michael werden, wie eine Art Dioscuren, oft zusammen erwähnt. So z. B. heisst es (Ber. R. s. 3), die Engel seien erst nach dem ersten Schöpfungstage erschaffen worden, damit Niemand sagen könne, dass bei der Ausspannung des Himmels Gabriel im Norden und Michael im Süden mitgeholfen habe — Gott allein hat die Himmel ausgespannt (mit Bezug auf Jes. 44, 24). Gabriel und Michael waren Adam's Braut- oder vielmehr Bräutigamsführer (שושבינין ibid. s. 8). Bei der Gesetzgebung auf Sinai — heisst es in einer wegen ihrer an Philo anklingenden Milde bemerkenswerthen Stelle (Debar. R. s. 2) — wählte Israel sich Gott zur Verehrung; von den anderen Völkern wählten die Einen Gabriel, die Anderen Michael. Um den Unterschied zwischen Gott und einem irdischen Beschützer (פטרון, patronus) darzulegen, heisst es (Talm. jer. Berachoth IX, 1): Der Mensch im Unglück wendet sich nicht an Gabriel und nicht an Michael, sondern an Gott selbst. Ferner wird מַלְכֵי צְבָאוֹת (Ps. 68, 13) auf die Könige der Engel, Gabriel und Michael, bezogen (Midr. Schir haschirim 8, 11). Gabriel und Michael berathen sich mit Gott (Jalkut Jes. § 296); auf Gabriel und Michael beziehen sich die Ausdrücke הַמְשֵׁל וָפַחַד (Hiob 25, 2) sowie כָּל־רֵעֶיהָ Klagel. 1, 2 (Midrasch und Jalkut z. St.). Nirgends findet sich eine Andeutung, dass Gabriel ein Feind Israels sei, wie das im Namen 'Abd Allah b. Salâms und Ibn Ṣûriâs bei Boḥarî (ed. Krehl III, ١٩٩), Baiḍâwî (I p. ٧۴) und Zamaḥśarî (Kaśśâf I p. ٩٢) angeführt wird. — Höchst seltsam ist die Be-

hauptung Wolfgang Menzel's (Christl. Symbolik I, 309), dass die Juden den Engel Gabriel „nicht leiden können" — und zwar desshalb nicht, weil er die Geburt Jesu vorher verkündigte.

64) Coccejus, den Winer (H, 720) anführt, übersetzt (p. 279) das talmudische אחיזת עינים mit delusio oculorum; auch das האוחז את העינים, womit der Talmud (Synhedr. 65 b, Coccejus p. 278) das biblische מְעוֹנֵן definirt, ist die Bezeichnung für Taschenspieler, Gaukler, Prestigiateur. So wird der Ausdruck auch von Raschi z. St. und von Maimonides (Mischneh Thora h. Abodah Zarah XI, 15) erklärt. In der Mischnah (Synh. 67 a) wird האוחז את העינים vom eigentlichen Zauberer unterschieden. In diesem Sinne erklärt bereits Buxtorf (s. v. חרר p. 834) die chaldäische Uebersetzung von מעונן. Die von Winer angeführte syrische Uebersetzung des מעונן mit ܚܐܪ ܒܥܝܢܐ bezieht sich ebenfalls auf die Sinnestäuschung durch den Prestigiateur, auf das Blendwerk des Gauklers, the Sleight of hand (Bernstein Lex. Syr. p. 120. 124 s. v. ܐܚܝ; Payne-Smith p. 120 s. v. ܐܚܝ), und es ist unbegreiflich, wie Levy (s. v. אחד I, 19) behaupten kann, diese Erklärung mit „praestigias egit" passe nicht zu אחז עין. Mit dem עין רע steht also die chaldäische, syrische und talmudische Erklärung des עָנַן und מְעוֹנֵן nicht in Zusammenhang. Wenn Winer ferner sagt, das עין רע sei im Targum des Pseudojonathan Gen. 42, 5 in die Patriarchengeschichte übertragen worden, so bezieht sich diese Paraphrase auf die im Midrasch z. St. gegebene Deutung des בְּתוֹךְ הַבָּאִים dahin, dass Jacob — aus Furcht vor dem bösen Blicke — seinen Söhnen gerathen habe, einzeln und zerstreut unter den übrigen Ankömmlingen zu verschiedenen Thoren einzugehen. Dasselbe erzählt auch Ṭabarî (trad. Zotenberg I p. 241) mit Bezugnahme auf Sur. 12, 67: لا تدخلوا من باب واحد وادخلوا من ابواب متفرقة. Auch in den Scholien zu Ḥarîrî (p. ١٢١) wird unter Anführung dieser Stelle bemerkt, dass Jacob's Absicht gewesen, den Einfluss des bösen Blickes abzuwehren, und dass er desshalb seinen Söhnen anempfohlen habe, durch verschiedene Thore ihren Einzug zu halten.

65) Das קטיפתא, קטף in der Bedeutung Abwehr entspricht der gewöhnlichen Bezeichnung des Amulets mit קמיע, welches Wort wohl mit قمع avertit, depulit etc. zusammenhängt. Das חומרתא דקטיפת׳ in der Gemara ist übrigens die Erklärung des in der Mischnah (57 a) erwähnten טוטפת, das also mit Amulet erklärt wird. טוטפות ist bekanntlich die biblische Benennung der Phylakterien, die im späteren Sprachgebrauche und auch, wie Buxtorf s. v. פלל und Winer II, 260 bemerken, in der Peschito תפלין heissen. Dass diese zugleich als Amulete betrachtet worden seien (Winer a. a. O. und I, 56, Grotefend in der hall.

Encycl. s. v. Amulet, Pauly's Reallexicon s. v. Fascinum, Schenkel's Bibellex. I, 17. 128), lässt sich nicht behaupten; die Stelle des Targum zu Cant. 8, 3, die von Winer, Grotefend und Schleussner s. v. *φυλακτήριον* angeführt wird, ist eine durchaus vereinzelte; die Phylakterien sind in der That „Denkzettel" — ܥܘܗܕܢܐ wie die Peschito Ex. 13, 16 übersetzt.— und auch Bartolocci (I, 556), der als Gewährsmann angeführt wird, erklärt *φυλακτήρια* mit Conservatoria sc. legis. Das biblische טוטפות scheint aber allerdings die Bedeutung Amulet gehabt zu haben. Die Totaphoth sollten dazu dienen, die Amulete zu verdrängen (Michaelis Suppl. No. 911 p. 1009. Mosaisches Recht IV, § 222. Munk Palestine p. 268), aber die Gestalt und Benennung der Amulete wurde wahrscheinlich beibehalten, und damit würde das טוטפת der Mischnah, das in der Gemara mit Amulet erklärt wird, übereinstimmen. Auch die beiden Araber übersetzen טוטפות Exod. 13, 16 mit منشرة, was hier im Sinne von نُشرة, Amuletum, zu nehmen ist (Michaelis l. c.), keineswegs aber die Bedeutung „Ausdehnung" hat, wie Kohut (in seiner kritischen Beleuchtung der pers. Pentat.-Uebers. p. 130) meint. Die talmudische Erklärung des biblischen Wortes טט, das auf Coptisch — כתפי — „zwei" bedeute (Drusius bei Buxtorf s. v. טט, Bartolocci I, 572, Neubauer Géogr. du Talmud p. 418), steht übrigens der von Gesenius (Thes p. 548) nach Jablonski gegebenen Vergleichung mit ⲧⲱⲧ manus vielleicht nicht sehr ferne. Wie Lauth nachweist (Sitzungsber. d. k. bayr. Akad. 1867 II, p. 117), erscheint oft die Hand (tot) auf den Hieroglyphen vor der Zahl 5 als phonetisches Zeichen; dass die Hand aber vielleicht auch die Zahl Zwei bezeichnet habe, ist umsomehr anzunehmen, als diese Bezeichnung auch anderswo vorkommt (W. v. Humboldt, Kawisprache I p. 20 und Note, p. 22, 29).

Nach einer anderen in der Gemara angeführten Meinung ist unter dem טוטפת der Mischnah nicht ein Amulet, sondern eine Stirnbinde zu verstehen (wie auch Maimonides im Mischnahcommentar z. St. das Wort erklärt); das würde alsdann der anderweitigen Ableitung des biblischen טוטפת von طاف (Michaelis Suppl. p. 1010) entsprechen.

66) Die Amulete zum Schutz der Wöchnerinnen und Neugebornen, deren Inhalt nebst der entsprechenden Figur im Sefer Rasiel (gegen Ende) und in kürzerer Fassung von Buxtorf (s. v. לילית) mitgetheilt wird, sind kabbalistischen Ursprunges. Aehnlich wie Lilith, Lamia, Mormo, Gello und andere Unholdinnen ist Putaná im Vishnu-Purana ed. Wilson (p. 507) eine kindertödtende Dämonin, gegen welche ein Rakhsa genanntes Amulet angewandt wird; von demselben Worte rakhsa, to preserve, wird anderswo (p. 41) der Name der Rákshasas abgeleitet.

67) Das oben von den Corsicanern bemerkte ist einem Aufsatze — Roba di Roma — des in Boston erscheinenden Atlantic Monthly (June 1860) entnommen, der ausführlich die Jettatura bespricht.

68) Bei Humbert (Guide de la convers. arabe p. 34) heisst la petite vérole جدرى, dagegen la vérole, Veneris malum مرض فرنجى, داء المبارك und مبارك. In einem Aufsatze über die alten Krankheitsnamen bei den Indogermanen (Kuhn's Ztschr. V, 321 ff.) gibt Pictet auch mehrere Namen der Fallsucht, darunter im Sanskrit Grahâmaya, das Uebel des Graha, eines bösen Koboldes; bei den Cymren gwialen Grist, Christus Ruthe, oder clefyd bendigaid, gesegnete Krankheit; den Armoricanern drouk sañt, heiliges Uebel, drouk sañt Jann, frz. mal de St. Jean (p. 353); Grimm (D. M. p. 1106 ff.) gibt ebenfalls viele Beispiele von euphemistischer Benennung der Krankheiten, die man als etwas Dämonisches betrachte. Abgesehen von der überall vorkommenden Scheu vor dem Aussprecher ominöser Worte, findet sich auch zuweilen, dass eine Handlung, die das Abominari zum Zweck hat, mehrfach vorkommt. Bei den Römern war es z. B. Sitte, dass man zur Abwehr eines bei Tische gehörten ominösen Wortes oder Klanges die auf dem Tische befindliche Flüssigkeit ausschüttete (Plinius 28, 5, 4. Petron. Satyr. c. 74). Aehnlich ist ein in jüdischen Kreisen herrschender Brauch, dass man nämlich bei der Recitation der Hagada *κατ' ἐξοχήν* — der hagadisch erweiterten Erzählung des Auszugs aus Aegypten — bei Erwähnung der zehn Plagen jedesmal ein wenig Wein aus dem Becher ausgiesst — ein Gebrauch, der übrigens nur in den Glossen zum Schulchan Aruch erwähnt wird, also wohl späten Urprunges ist.

69) Es ist wohl nicht des Euphemismus wegen, sondern blosses Spiel des Witzes, wenn (Ztschr. l. c. No. 316, 324) der Negersklave Vater des Ambra und der Wolf Vater des Lammes genannt wird. Auch D'Herbelot bemerkt s. v. Cafur, Jasmin, Nerkes, dass man, des Gegensatzes der Farbe wegen, oft den Sklaven diese Benennungen beilege; nach dem aber, was Fleischer (Ztschr. l. c. No. 316 N.) zu „Vater des Ambra" bemerkt, ist es wahrscheinlich, dass nicht der Gegensatz der Farbe, sondern der des Geruches zu Grunde liege. Dagegen scheint der Bezeichnung des Negers mit ابو البيضاء (Lane s. v. بيض p. 283 c) allerdings der Gegensatz der Farbe zu Grunde zu liegen, wenn es sich nicht vielleicht auf das G l ä n z e n d e der Hautfarbe beziehen soll.

70) Wie in diesen Erzählungen Satan, so wird in anderen der Todesengel geblendet. Im Miśkât al Maṣâbîḥ (II, 647) wird als Ueberlieferung erzählt: The angel of death came to Moses and said: God has sent me to take your soul, approve of his order. Then Moses gave him a slap over his eyes and blinded him. Dasselbe

erzählt eine Version des Ṭabarî (tr. Zotenberg I, 580). In einem Midrasch (Debarim R. s. 11) ist es nicht der Todesengel, sondern (wahrscheinlich mit Bezug auf סמא, blind) Sammael, der bei derselben Gelegenheit geblendet wird, und zwar durch den von Moses ausstrahlenden Glanz. Es ist das dieselbe Erzählung, die Kohut (p. 70 N.) die schöne Sage über die Sterbevorkehrungen Mosis nennt. „Schön“ ist diese Sage nun eben nicht; vielmehr ist die entsetzliche Angst, die Moses vor dem Tode hat, sowie die Anstrengungen ihm zu entgehen, höchst peinlich, läppisch und widerwärtig. Dieses, sowie die weibische Weitschweifigkeit der Erzählung, kennzeichnen diesen Midrasch als einen sehr späten, den man als Epilog dem Schluss des Pentateuchs hinzufügte. Gleichen Inhalts, aber noch ermüdender, weil noch länger, und noch breiter als lang ist der Midrasch vom Ableben Mosis in Jellineks Beth ha-Midrasch I p. 115—129. Einen angenehmen Gegensatz zu diesen langweiligen „Sterbevorkehrungen“ bildet die kurze und edle Darstellung im Midr. Tanchuma (zu Deut. cap. 33), woselbst Moses mit den Worten הַצּוּר תָּמִים פָּעֳלוֹ (Deut. 32, 4) seine Ergebung in den Willen Gottes ausspricht.

71) Als Erklärung des לֹא תְנַחֲשׁוּ (Lev. 19, 26) werden im Talmud (Synh. 66a) beispielsweise diejenigen erwähnt, welche die Bewegungen des Wiesels, der Vögel und Fische als Vorzeichen deuten. Im Sifra zu Lev. 19, 26 werden statt der Fische die Sterne genannt. Der Stelle Kimchi's im Sefer haschoraschim, welche in Gesen. Thes. s. v. נחש (auch von Sal. b. Melech Deut. 18, 10) angeführt wird, liegt letztere Lesart zu Grunde. Allein in den Zusammenhang passen Fische besser als Sterne, da die Thiere aufgezählt werden, die am Meisten augurale Bedeutung hatten. Ganz besonders galt das Wiesel als Augurium viale (*σύμβολον ἐνόδιον*); als solches figurirt es auch in Theophrast's Schilderung des Abergläubischen (Char. 16), wozu Casaubonus mehrere Parallelstellen anführt: Plautus Stichus 3, 2, 7. Aristophanes Eccles. 787, Artemidor Oneir. 3, 28. Andere Stellen werden von Böttiger (Kleine Schriften 1, 85) angeführt, welcher das geschäftige Wesen des Wiesels als die Hauptursache seiner Eigenschaft als *σύμβολον ἐνόδιον* betrachtet. Dass auch die Fische (die der Talmud statt der Sterne im Sifra anführt) augurale Bedeutung hatten, ergibt sich aus der Stelle des Plinius 32, 8. Abgesehen von der *Ἰχθυομαντεία* (Stephan. Thes. s. v. *Ἰχθυόμαντις*) galten auch eigenthümliche Bewegungen der Fische als vorbedeutend, wovon Bulenger De auguriis (in Graev. Thes. V, 503) mehrere Beispiele anführt. Unter den Vögeln, die im Talmud wie im Sifra mit unter den beobachteten Vorzeichen aufgezählt werden, ist natürlich die erste und wichtigste Zeichendeutung gemeint, das Auspicium im engeren Sinn des Wortes. Der Talmud nimmt also לא תנחשו im weitesten Sinn des Augurari, für Beobachtung der Vorzeichen überhaupt. Das *Οὐκ οἰωνιεῖσθε* der LXX, das Bochart (I c. 3. p. 20) als dem تطيروا des Saadias

sowie dem ܠܐ ܬܢܚܫܘܢ ܢܚܫܐ ܕܦܪܚܐ der Peschito entsprechend anführt, scheint aber ebenfalls diese allgemeine Bedeutung zu haben, während das unmittelbar darauf folgende hellenistische *οὐδὲ ὀρνιθοσκοπήσεσθε* — als Uebersetzung von ולא תעוננו — sich auf die *ὀρνιθοσκοπία* im engeren, eigentlichen Sinne bezieht. Wahrscheinlich hat *οἰωνιζόμενος* Deut. 18, 10, woselbst allerdings מעונן mit *κληδονιζόμενος* übersetzt wird, dieselbe allgemeine Bedeutung; die Peschito, die hier den Zusatz ܢܚܫܐ ܕܦܪܚܐ nicht hat, scheint מנחש ebenfalls für augurari in weiterer Bedeutung aufzufassen. Der talmudischen Erklärung entspricht auch das تستفلوا und مستفل des Arabs Erpen., das wahrscheinlich تستفالوا und مستفال zu lesen ist. So heisst auch נחש im Talmud, entsprechend dem biblischen נחש sowie dem syrischen ܢܚܫܐ (Ges. Thes. s. v. נחש), Vorzeichen, und so bedeutet das נחשין des Targum auguria, wie es Buxtorf s. v. נחש richtig übersetzt. Unrichtig ist hingegen Levy's Uebersetzung (s. v. נחשא) „die Schlangenbewegungen beobachten“; wenn Schlangen gemeint wären, würde es חיוין heissen; eben so unrichtig ist (s. v. נחש) die Erklärung der Talmudstelle dahin, unter נחש seien solche zu verstehen, die durch Bewegungen der Wiesel, Vögel und Fische zaubern.

Auffallend ist es übrigens, dass Sachs (Beiträge II, 117 — die Stelle findet sich ihrem ganzen Wortlaute nach auch bei Kohut p. 16), um die talmudische Abneigung gegen Deutung der Vorzeichen zu beweisen, eine mehr hagadische Deutung anführt, während die halachischen Stellen das viel schärfer und entschiedener ausdrücken.

72) Unter den Dingen, in Bezug auf welche eine Meinungsverschiedenheit herrscht, ob sie als Heilmittel oder als „Sitte der Emoriter“ zu betrachten seien, gehört auch der Nagel von einem Gekreuzigten (מסמר מן הצלוב), der auch von Maimonides (Moreh Neb. III c. 37. Guide des Egarés III p. 284; Chwolson Ssabier II, 470, 731) erwähnt wird. Dass ein Nagel, mit dem Jemand an's Kreuz geschlagen worden war, als ein Amulet gegen Fieber galt, was Maimonides auch im Commentar zur Mischnah (Sabb. VI, 10) erwähnt, wird von Jahn (Ueber den bösen Blick p. 107) aus Plinius (28, 4, 11) u. A. angeführt. צלב in der Bedeutung Kreuzigen kommt im babyl. Talmud seltener vor als im jerus. Talmud und im Midrasch, namentlich bei Gleichnissen. Zu diesen gehört auch die von Levy (s. v. צליבא II, 326) angeführte Stelle: Wie Jemand, der sein eigenes Kreuz auf der Schulter trägt, was sich aber natürlich n i c h t auf Abraham, sondern auf Isaac bezieht, der das zu seiner Opferung bestimmte Holz selbst tragen muss (Gen. 22, 6), wie denn in der That Tertullian (Adv. Jud. c. 10) diese Stelle typisch deutet.

73) Mit Bezug auf das Numero Deus impare gaudet führt J. H. Voss (zu Ecl. VIII, 75, 2. Ausg. p. 126) unter vielen anderen Beispielen auch aus Columella (VIII, 5) an: Den Hühnern wurden Eier in ungerader Zahl untergelegt. Dasselbe wird auch als Hausregel bei Zingerle (l. c. p. 83) erwähnt. Mit dieser weitverbreiteten Vorliebe für die ungerade Zahl scheint es im Widerspruch zu stehen, wenn bei den Arabern die geraden Zahlen ٨٦٤٢ als Talisman betrachtet werden (De Sacy Chrest. ar. III p. ١٣٥, p. 364 N. 110); allein diese Zahlen sollen ungerade Zahlen repräsentiren, 3, 5 und 15, auf welche sie Bezug haben. ٨٦٤٢ oder ب د و ح sind nämlich die Ecken eines magischen Quadrats, dessen Mittelzahl 5, dessen Gesammtsumme 15 ist, und das aus 3 Reihen besteht. Dieses Quadrat dient als Talisman, und heisst seiner segensreichen Wirkung wegen auch حرز مبارك (Reinaud, Monumens, II p. 240 ff. 252). Die Zahl 5, welche die Mitte bildet, und deren Symbol das Pentagon der Pythagoräer ist, ist eine heilige Zahl, wie denn *πεντάς*, dorisch *πεμπάς* mit *ἓν* und *πᾶς* erklärt wird (Plutarch de def. orac. c. 36 p. 429. de *EI* ap. Delph. c. 7. 8. p. 388. Lobeck Aglaoph. p. 720). 15 ist die Combination von 5 und der eben so heiligen Dreizahl. Vielleicht wird desshalb bei dem magischen دوح (Fleischer im Katalog der Leipz. Rathsbibl. p. 420) das ب weggelassen, um die Trias darzustellen. Von demselben magischen Quadrat sagt Ġazzâlî (bei Schmölders Essai sur les écoles phil. p. ٥٩ und 80), es werde als Talisman gebraucht, um das Gebären zu erleichtern; in der beigegebenen Figur desselben sind übrigens die Zahlen durch Zahlwörter — und zwar in persischer Sprache — ausgedrückt; daneben befindet sich, gleichsam als Uebersetzung in's Arabische, dieselbe Figur mit arabischen Zahlzeichen. Wahrscheinlich hielt man Wörter für wirksamer als blosse Ziffern oder Buchstaben. Dasselbe magische Quadrat kommt auch bei den Indern und Chinesen vor (v. Bohlen, d. alte Indien II, 226; Bunsen, Gott in der Geschichte III, 399). Reinaud (p. 249) verweist auf Knorr v. Rosenroth, der mehrere magische Quadrate mittheilt. Das mit 3, 5 und 15 hat aber in den kabbalistischen Schriften desshalb besonderen Werth, weil 15 — יה — als Gottesname eine heilige Zahl ist.

74) Auch Zingerle (l. c. p. 82) führt den Spruch an: Wenn eine Henne wie ein Hahn kräht, so bedeutet es Unglück, und gibt als Parallele die Stelle aus Grimm's D. M. p. 659 (1. Ausg. p. 1087 2. Ausg.) und anderen Schriften. Derselbe Glaube liegt auch der von Spiegel (Avesta Uebers. I, 232 N.) angeführten Stelle des Sadder zu Grunde. Das „interficere ominis causa", das auch in der oben erwähnten Talmudstelle (Sabb. 67 b) als heidnische Sitte bezeichnet wird, wird in einer von Wenrich (De poes. hebr. et

arab. orig. p. 50) angeführten Stelle in höchst ungalanter Weise auf eine Dichterin angewandt: اذا صاحت الدجاجة صياح الديك فلتذبح. So wie hier die Anwendung auf eine Frau gemacht wird, so scheint aber überhaupt die ursprüngliche Bedeutung des Aberglaubens eine figürliche gewesen zu sein, ähnlich wie im italienischen Sprichwort: In quella casa non è mai pace, dove la gallina canta ed il gallo tace. So wird auch in Martini Sinica historia (Decas prima p. 100) die Rede eines Kaisers angeführt, in welcher die Stelle vorkommt: Ihr wisst doch, dass ein Haus zu Grunde geht, in welchem die Henne statt des Hahnes kräht und auch sonst die Rolle des Hahnes spielt. Diese figürliche Bedeutung zeigt sich besonders deutlich in der Stelle bei Terenz (Phorm. 4, 4, 24), wo das Gallina cecinit zu den die Hochzeit vertagenden Vorbedeutungen gehört; das Krähen der Henne war für den Bräutigam ein böses Anzeichen, denn es bedeutete Superiorem marito esse uxorem, sagt Donat z. St. (Böttiger Ideen zur Kunst-Mythol. I, 97. Grimm D. Myth. p. 1087).

75) Viele talmudische Stellen, in denen vom siderischen Einflusse die Rede ist, werden theils von Brecher (p. 153 ff.), theils in der Zeitschrift Ben Chananjah (1863 No. 15, besonders ausführlich No. 24) angeführt. Unter den von Kohut (p. 91) flüchtig erwähnten Stellen ist in zweien (Sabb. 156 a, Moed katan 28 a) vom Einflusse des Planeten (מזל) die Rede; Pesachim 2 b heisst es nur, Hiob habe seinem Sterne (מזל) geflucht; in den übrigen vier Stellen ist von siderischen Einflüssen durchaus keine Rede.

76) Auch in den von Fleischer (Katalog der Leipziger Rathsbibl. p. 419 ff.) mitgetheilten Formeln ist jedenfalls mehr der Gleichklang als der Sinn der Worte berücksichtigt. Andere Beispiele dieser Art gibt Goldziher (Z. D. M. G. XXVI, 774 ff.). Das so häufige Vorkommen der Zaubersprüche und Zaubermittel, um Krankheiten zu vertreiben, hat, wie Pictet (A. Kuhn's Ztschr. V, 24) mit Bezugnahme auf eine Stelle in Grimm's D. Mythologie bemerkt, seinen Grund darin, dass die Krankheit selbst oft als etwas Dämonisches betrachtet wird, wie denn auch sprachlich an vielen Wörtern der Zusammenhang zwischen Beschwörungen, Zauberformeln und der Arzneikunst nachgewiesen wird. Die Ansichten über diese magischen Formeln sind nun allerdings verschieden. So spricht sich Grimm (D. Myth. 1183) mit Bezug auf den Verrenkungsspruch Cato's dahin aus, dass die Wörter ursprünglich einen Sinn gehabt, und vergleicht das Dissunapiter mit dem Phol und Wodan germanischer Sprüche sowie mit dem dei Jacob und Sebaoth in einer Formel bei Marcellus Empiricus, dessen Recepte in zwei Abhandlungen (1847 und 1855. Kleinere Schriften II, 114 ff.) einer sprachlichen Analyse unterzogen werden. Im Eingang zur zweiten Abhandlung (p. 52. Kl. Schriften II, 153) vergleicht Grimm die marcellischen Formeln mit der alten Luxationsformel bei Cato, die

keinen Unsinn enthalte, keine *ἄσημα* oder joculariter composita. Letzterer Ausdruck bezieht sich ohne Zweifel auf die Stelle Lobeck's (Aglaoph. 1332): illa autem Milesiorum litania e vocabulis asemis joculariter composita est ad exemplum carminum magicorum — und zwar mit Bezug auf das *Βέδυ, ζάμψ, χθών* etc., das früher schon Bentley (Bonner Ausg. des Malalas p. 715) für blosses Buchstabenspiel erklärt hatte. In ähnlicher Weise urtheilt Lobeck (p. 775 ff.) über die Erklärungen des berühmten — oder berüchtigten, wie Hermann Gottesd. Alterth. p. 287 N. 40 sich ausdrückt — *Κόγξ, Ὄμ, Πάξ*. Auch Kopp (Palaeogr. crit. III § 508) ist bemüht, das Huat hanat huat ista pista sista des Cato auf die ursprüngliche Form zurückzuführen, indem er der Ansicht ist, dass erst in Folge der Wiederholung, sowie der nachlässigen Aussprache der Rustici wie andererseits durch deren Vorliebe für assimilirende Klänge die Wörter abgeschliffen wurden. Allein der Reim gehört allem Anschein nach mit zu dem Charakter dieser Sprüche, die aus gebundenen feierlich gefassten Worten bestehen (Grimm D. M. 1173), wie denn auch Welcker (Epoden oder das Besprechen, Kl. Schriften III, 64 ff.) sie mit den den Kindern vorgesungenen Trost- und Heilsprüchen vergleicht. Man kann auch wohl annehmen, dass die Unverständlichkeit die Wirkung auf die Phantasie verstärkte, wie ja auch ein lateinisches Recept mehr imponirt als deutsche Benennungen es thun würden. Kopp erklärt auch mehrere der in griechischer Schrift geschriebenen Amulete der Gnostiker aus dem Hebräischen (§ 678 ff. § 687 ff.); allein diese Erklärungen sind im höchsten Grade erzwungen. Auf die meisten dieser Sprüche passt doch wohl das, was in einer von Kopp (§ 106) angeführten Stelle Hieronymus mit Bezug auf das Armagil, Barbelon und Leusibora der Gnostiker sagt: Magis portenta quam nomina esse, quae ad imperitorum et mulierculaum animos concitandos quasi de Hebraicis fontibus hausti sint, barbaro simplices quosque terrentes sono, ut quod non intelligerent plus mirarentur (ep. 29 ad Theodoram). Andere Sprüche werden übrigens auch von Kopp (§ 504 ff. § 519) für sinnlos erklärt. Auch Welcker (p. 78 l. c.) spricht sich dahin aus, dass wahrscheinlich die meisten dieser Wörter von jeher mystische, gekünstelt unverständliche Worte waren, andererseits (p. 80), dass der Aberglaube grosse dunkle Namen aus der Ferne zu Hülfe gerufen habe.

Eine in den Sitzungsberichten der k. bayr. Akad. d. Wiss. (1867. II, p. 1 ff.) mitgetheilte Beschwörungsformel, die mit den Worten endigt: Ich besuere dich vil sere bi dem miserere, bi dem laudem deus, bi dem voce meus, bi dem de profundis, bi dem baben cohountus u. s. w., die also mit Ausnahme des letzteren Wortes und eines andern — resalin — verständliche Wörter enthält, macht nur scheinbar eine Ausnahme. Dem Verfasser war es nur um den Klang zu thun, der Sinn der Wörter war ihm fremd.

Das Lateinische — das ja eine Zeit lang neben dem Griechischen

und Hebräischen als d i e Sprache galt, in der allein man beten dürfe — nimmt also als heilige Sprache hier die Stelle ein, die sonst das Hebräische einnimmt, das sich allerdings grauenhafte Verstümmelungen gefallen lassen muss, woven das Hakabah bei Horst (III, 146) — also הקב״ה, die Abbreviatur von הקדוש ברוך הוא — noch ein sehr mildes Beispiel ist. Diesem Vorherrschen des Hebräischen ist es wohl auch zuzuschreiben, wenn pierres d'Israel — wie aus L. de Laborde's Glossaire zu ersehen — die Bezeichnung derjenigen Steine ist, die unentzifferbare Charaktere tragen, was man sonst auch — mit einem hebräischen Wort — Kabbalistisch nennt. Dieses west-östliche Gepräge gibt sich auch sonst vielfach kund. Wie in den sogenannten Signis pantheis bildlich, macht sich der Syncretismus hier sprachlich geltend. So erwähnt Welcker (p. 82) einen magischen Nagel, auf welchem neben der Domna artemix auch in signu dei et signu Salomonis vorkommt. Den ausgedehntesten Gebrauch von dieser westöstlichen Amalgamirung machen aber die Gnostiker, bei denen z. B. *Σεμες* (שֶׁמֶשׁ) *εἴλαμψε* eine mehrfach vorkommende Formel ist (Montfaucon Ant. expl. II, 358. 367. Pl. 144. 158. 159), wie auch sonst *Σεμες* neben Jao Sabao und anderen dunklen Namen vorkommt (ibid. p. 369). Andere Beispiele von der Verbindung heterogener, ja feindseliger, Elemente auf diesem Gebiete gibt Grimm (Kl. Schriften II, 23. 115. D. Myth. 1. Ausg. p. CXLIX); die Verschmelzung orientalischer und occidentalischer Elemente kommt aber auch in einzelnen Wörtern vor. Amuletum wird gewöhnlich (auch bei V. Bohlen Symb. p. 42) von حمالة abgeleitet; näher läge die Form حمايل, nach Shakespear bei Vullers s. v. a small Kurân suspended to the neck as amulet. In diesem Sinne nennt auch Ḥâfiẓ (ed. Brockhaus II No. 365 p. 288) die den Hals des Geliebten umschlingenden Arme حمايل. Auch bei Bocthor s. v. Amulette ist حمايل Amulette suspendu au cou avec un cordon; bei Berggren (s. v. vêtement p. 809) ist حمايلة talisman porté en medaillon autour du cou; حمل relique de quelque Santon, porté en medaillon sur la poitrine. So ist Talisman jedenfalls طلسم, nur mehr in der modernen, allgemeineren Bedeutung des Wortes (E. W. Lane s. v.) als in der ursprünglichen Bedeutung, in welcher طلسم in den bei Hottinger (Hist. or. p. 288 ff.) angeführten Stellen, wie auch bei Maimonides vorkommt (Buxtorf s. v. טלסם p. 877. Chwolson Ssabier II, 484 ff. 737 ff. Munk Guide des Egarés I, 281 N. III, 291 N. Text p. ^{b} סב). طلسم ist der gewöhnlichen Annahme zufolge *τέλεσμα*, wie es auch von Maimonides als griechisches Wort erklärt wird. Griechischen Ursprunges scheint

aber auch das Wort قلفطريات zu sein. In der von Freytag s. v. angeführten Stelle der 1001 Nacht (ed. Habicht I, ٢٣٩) ist die Rede von einem Zauber, bei dem ein eisernes Messer figurirt, auf welchem der Name Gottes in hebräischer Schrift eingegraben ist; ferner heisst es mit Bezug auf den alsdann beschriebnen Zauberkreis ونقشت عليها اسما بالكوفى وقلفطريات. Bei dem letzteren Worte scheint nun eine Vertauschung der diakritischen Puncte stattgefunden zu haben; es muss wahrscheinlich heissen: فلقطريات, von *φυλακτήριον*, Phylakterienschrift.

77) Dieser Kampf des Leviathan wird in dem liturgischen Gedichte אקדמות (Delitzsch im Katalog der Leipz. Rathsbibl. p. 277. Fürst Perlenschnüre p. 59) geschildert und gleichzeitig die Leviathansmahlzeit (ארסטון) erwähnt. Letztere, die auch einen Streitpunct zwischen den Anhängern und den Gegnern des Maimonides bildete — ob die Mahlzeit nämlich wörtlich oder figürlich zu nehmen sei — hat überhaupt eine gewisse Berühmtheit erlangt; so ist es bei Boḫârî eine der von Moḥammad gegebenen Antworten, dass die اهل الجنّة von dem grossen Fische zuerst essen (ed. Krehl III, 196). Dass manches der Leviathansage Entlehnte sich auch bei persischen Dichtern findet, wird von De Sacy zu Pend-Nameh (p. XXXVI) erwähnt.

78) Für die Annahme, dass man in der Volkssprache Saturnaria statt Saturnalia gesagt habe, bieten sich auch sonst Analogien dar. Wie aus Wentrup's Beiträgen zur Kenntniss der neapolitanischen Mundart (p. 16 ff.) zu ersehen ist, hat diese Volkssprache eine besondere Vorliebe für die Einschiebung des R, dessen Wiederholung nicht nur nicht vermieden, sondern sogar gesucht wird. So kommen die lateinischen Wörter coelestis, fustis, memoria, thesaurus unter der Form celestro, frusta, marmoria, tresoro vor; so ferner corporente, adorterare, cardare, cordevare, Sarvatore, darfino statt toscanisch corpulento, adulterare, riscaldare (span. caldear), coltivare, salvatore, delfino. Andere Beispiele gibt Bartels (Briefe über Calabrien und Sicilien II, 465), wie cravaccar für cavalcare, Ingrisi für Inglesi u. a. m. Es steht das in Zusammenhang mit dem, was Gregorovius in den Sicilianen (Wanderungen in Sic. p. 287) bemerkt: Das Volk liebt Endungen die dem Ohr gefallen. Dem Darfino statt Delfino ganz analog ist das von Berggren s. v. Delphinus (p. 847) angeführte درفيل, wie auch sonst die Vorliebe für Einschaltung des R häufig vorkommt, nicht nur in den semitischen Sprachen (Ges. Thes. p. 1245. Krehl in Z. D. M. G. XXV, 682), sondern auch in den von Pott (Etym. Forsch. 1. Ausg. II, 92) angeführten perdrix, trésor, germandrie, bridegroom; sogar bei der berühmten Mitraille ist ohne Noth dem ursprünglichen mitaille ein R eingefügt worden.

Hierher gehört wohl auch das von Isidor (Orig. XVII, 7, 54) angeführte Lorandrum der Volkssprache statt Rhododendrum; ferner Tartaren statt Tataren. Nach Pott (Antikaulen p. 24) verdankt diese Form einem Witze ihren Ursprung; es lässt sich aber auch annehmen, dass die Reduplication — wie in تمتم, طرتل, talm. גמגם — spottende Nachahmung des Fremdländischen ist, wie denn dieses Spotten selbst reduplicirend mit לגלג, لقلق ausgedrückt wird, wie auch in Barbar, ברבר, welches letztere Dav. Cohen de Lara im W. B. Kether Kehunna mit בלבל identificirt, wie andererseits Pictet (in Kuhn's Ztschr. V, 330) barbar, balbalah u. s. w., im Anschluss an Lassen (Ind. Alt. 2. A. I, 1027), als onomatopoetische Wörter auffasst, sowie Fleischer (Nachträgliches zu Levy's W. B. I, 420) بربر und مرمر als Schallnachahmung erklärt. Auch die von den Holländern herstammende Benennung der Hottentotten soll die spottende Nachahmung von hot und tot (hot en tot) sein, das in der Sprache derselben oft vorkam. Auch L wird oft ohne Noth verdoppelt; so in Lilium statt λείριον, das allerdings Grotefend (in Freund's lat. W. B. I p. LIII) als Ausnahme von der Regel erklärt; in פלפל, بلبل, پلپل (eine Form פרפלי wird von Aruch s. v. angeführt) statt des ursprünglichen Skr. Pippali. Hier soll nun vielleicht die Reduplication sowohl die Menge als auch die Kleinheit der Körnchen ausdrücken, wie in שלשלת, سلسلة, שמשום, سمسم, und wie Aehnliches auch sonst vorkommt (Dietrich Abhdlg. f. semit. Wortf. p. 298, Krehl in Z. D. M. G. XXV, 685). Der Vorliebe für die Wiederholung des L ist ja wohl auch die Form Babelmandel, Beelsebul zuzuschreiben (Winer s. v. Beelzebub), sowie اسلامبول statt اسطانبول, Istambul, Stanpolin bei Masʿûdî (De Sacy Chrest. ar. III, 370). Sowie nun aber Beelzebub neugriechisch auch Βερζεβούλης heisst (Bernh. Schmidt p. 175), und wie bei Βελίαρ — das Origenes (c. Cels. VI, 43, ed. Delarue I, 665) geradezu als υἱοὶ Βελίαρ statt בני בליעל gebraucht — wohl nur die Wiederholung des L vermieden werden soll (Ges. Thes. p. 210), so ist auch im Allgemeinen die Dissimilation, wie Pott es nennt, häufiger als die Assimilation, namentlich bei Fremdwörtern wie Urfilas statt Ulfilas, Chullandar statt Coriandrum (Grimm, Gesch. d. d. Sprache p. 319), zuweilen auch bei einheimischen Wörtern und geographischen Namen, wie in Prinschleich statt Blindschleiche (Frommann D. Mundarten VI, 625), Blocksberg statt Brocksberg, Brocken (Frisch W. B. I, 111), Salisbury statt Sarisbury, welches letztere bei Camden und anderen älteren Autoren vorkommt.

Diese Dissimilation findet sich auch bei den im Talmud vorkommenden Fremdwörtern, zumeist aber war die dissimilirende

Form schon vorhanden. Die romanischen Miercoles, Mercoledi lassen vermuthen, dass man in der lingua rustica Mercul statt Mercur gesagt habe, und diesem entspricht das talmudische מרקוליס, Marqûlius bei Chwolson (Ssab. II, 509). Ebenso ist מרגלא, מרגליתא, מרגניתא (مرجان) schon in *μαργηλίς*, *μαργέλλιον* vorhanden statt *μαργαρίτης*, neugriech.. auch *μαργαριτάρι*. *φραγέλλιον* statt flagellum, findet sich wieder in فوطال, פרגול (Michaelis und Buxtorf s. v.), فرقلة (Fleischer zu Levy's W. B. II, 567) und פרקולה. Letzteres Wort, das auch in der Pesiktah d. R. Kahna (p. 159 ed. Buber) vorkommt, bezeichnet die Geisselung und ist keineswegs proloquium wie Sachs vermuthet (Beiträge II, 181). Ein Wort ähnlichen Klanges ist פרגול, Circinus, nach Buxtorf das griech. *περίγορα*, nach v. Bohlen (Symb. p. 23) das persische پرگار; von letzterem existirt auch die Nebenform پرگال, mit welchem das talmud. Wort wohl identisch ist. Ein persisches Wort, dessen beide Formen im Talmud vorkommen, ist فروار, فروال, welchem פרוורין und פרוילין entsprechen (Ges. Thes. s. v. פרבר p. 1123); das persische Wort steht jedenfalls dem talmudischen näher als das von Sachs (Beitr. II, 86) angeführte *περιβόλαιον*, perivolium, das auch Levy s. v. hat. Das Beispiel einer Dissimilation bei einem einheimischen Worte bietet תורבלא statt תורבריא, welche Verwandlung bereits Dukes bemerkt (die Sprache der Mischnah p. 66).

Eine zwischen Assimilation und Dissimilation schwankende Form ist auch das persische خروار, zu welchem Ad. Bergé (Dictionn. p. 155) bemerkt: Prononcez Halvar. Aehnliche Doppelformen sind סרבל, *σαράβαλλα*, *σαράβαρα*, شلوار und die anderen von Gesenius s. v. סרבל angeführten Formen; Arabarch und Alabarch (Z. D. M. G. XXV, 532); lat. Remuria und Palilia neben Lemuria und Parilia; ital. Mercoredi und Maliscalco neben Mercoledi und Mariscalco; spanisch arbitrio, arbitrar neben albedrio und altspan. albedriar; neugriechisch *ἁρμύρα*, *ἄροτρον*, *καντηρώρα*, *πρώρα* neben *ἁλμύρα*, *ἄλετρον*, *καντηλώρα*, *πλώρη*.

Diese Schwankungen hängen wahrscheinlich zusammen mit dem grösseren oder geringeren Einfluss der Volkssprache. Die Volkssprache liebt einerseits die Reduplication (wovon Diez in Hoefers Ztschr. III, 397 viele Beispiele anführt), andererseits die Bequemlichkeit. Die leichte Aussprache liegt ihr mehr am Herzen als die correcte Aussprache, die ihr in der Regel auch fremd ist. Die Volkssprache spielt gleichsam mit dem fremden Klange, und um so mehr, je weniger bekannt ihr das Fremdwort ist und je mehr Gelegenheit für diese Art von Wortspiel die Verschiebbarkeit der liquida gibt. Beispiele hierzu bieten u. A. Generalife für جنة العريف sowie die verschiedenen Formen für امير المومنين:

Amiramomelin, Miramamolin, Miramolin, Miramomelinus, Miramomenin (Du Cange s. v. Miramolinus, Amirmumnes; Hottinger hist. or. p. 451 f. Hyde itinera mundi cap. 5 p. 36; Romey hist. d'Espagne T. VII. p. 568. 582).

Ein eigenthümliches Beispiel einer Doppelform bieten die englischen Wörter Faldistory und Faldstool, die verschiedene Bedeutung haben, während sie ursprünglich identisch waren. Denn Faldistorio, neufr. Fauteuil, altfr. Faudestueil ist, wie Diez s. v. bemerkt, das altdeutsche Faltstuol. Eine dem deutschen noch näher stehende Form ist das von Raschi (Bezah 25 b) als Erklärung von גלודקי angeführte פלדייסטול, prov. Faldestol. Levy (W. B. s. v. גלוקדקא I, 140) erklärt dieses Wort seltsamer Weise mit piédestal, was aber entschieden unrichtig ist.

79) Ovid (Fast. I, 163) — wie auch Plutarch (Quaest. Rom. XIX) — gibt die Solstitialzeit als den Grund an, warum das Jahr mit dem Januar beginnt; zugleich wird (vs. 187) der Grund angegeben, warum die Strenae zumeist aus Süssigkeiten bestanden: Omen, ait, causa est ut res sapor ille sequatur Et peragat coeptum dulcis ut annus iter, wie auch Plinius (28, 5) das Vorbedeutende des Neujahrstages hervorhebt. Dieselbe Vorstellung liegt dem von Ḳazwînî (I, ٨.) erwähnten Gebrauch der Neujahrssüssigkeiten (حلاوة النيروز) zu Grunde und dass der am Morgen des Nairuz genossene Zucker als gute Vorbedeutung betrachtet wird. Auch in jüdischen Kreisen herrscht die Sitte, am Abend des Neujahrfestes (ראש השנה) süsse Speisen zu essen. In einer Talmudstelle (Horajoth 12 a) werden für diesen Tag solche Speisen empfohlen, deren Benennung irgend welchen Anklang an Wünschenswerthes darbietet — in ähnlicher Weise wie bei indischen Hochzeitsceremonien das Wasser (ap) mit Erreichen und Erlangen (áp) und die Gerste (yava) mit Abhalten und Entfernen (yu) in Verbindung gebracht wird (Asiat. Researches VII, 291. 266. Colebrooke Miscell. Essays I, 220).

80) Der Verfasser dieser Novellen weiss, um das Auffallende dieser Hagada zu erklären, keine andere Lösung als die Berufung auf den mehrfach vorkommenden Satz, dass man sich über das Absonderliche einer Hagada weiter nicht aufhalten solle (אין משיבין בהגדה). In ähnlicher Weise bemerkt Tosaphoth (Jebamoth 16 a, Chullin 60 a) mit Bezug auf die verschiedenen Angaben betreffs Metatron, dass die einzelnen Hagadas oft einander widersprechen.

81) In der oben angeführten Stelle (Mannhardt, die Götter der deutschen und nordischen Völker p. 50, 140) wird zugleich erwähnt, dass das Wetter an den zwölf Tagen das Wetter des ganzen folgenden Jahres vorher anzeige, und dass eine ähnliche Vorstellung auch bei den Indern vorkomme (Weber Indische Studien V, 440). Mit diesen 12 „Loostägen" die auch von Wolf (Beiträge II, 128) und A. Kuhn (westfälische Sagen II, 115) erwähnt werden, haben

die sieben Probetage (ايام الباحور) bei Ḳazwînî (I, ٧٨), nach denen sich ebenfalls die Witterung des ganzen Jahres bestimmen lässt, sehr viel Aehnlichkeit.

82) Das was Sachs (Beiträge II, 64) mit Bezug auf *στρόβιλος* als Frucht der Coniferen bemerkt, dass man wahrscheinlich bei den Adonien solche Bodenerzeugnisse aufgestellt, die, auch im Winter vorhanden, den Sieg der stets wachen und treibenden Production über den gehemmten Lebensprocess symbolisch ausdrücken — diese sehr ansprechende Vermuthung legt den Gedanken nahe, dass auch der deutsche Weihnachtstannenbaum einen ähnlichen Ursprung habe. Mit Bezug auf die englische Sitte, zur Weihnachtszeit Häuser und Kirchen mit Epheu, Immergrün, Lorbeerblättern u. dgl. zu schmücken, führt John Brand (Observations on popular antiquities ed. Ellis I, 404) einen Beschluss des Concils von Bracara an: Non liceat iniquias observantias agere Kalendarum et otiis vacare gentilibus, neque lauro neque viridate arborum cingere domos. Omnis enim haec observatio Paganismi est. Dasselbe Verbot ergeht auch vom Concilium Antisidorense v. J. 614.

83) Für das Vorkommen ähnlicher Freudenfeuer bei den Arabern spricht die von Hammer-Purgstall (Wiener Jahrbücher d. Literatur II, 161) erwähnte Bezeichnung der längsten Nacht mit ليلة الوقود.

84) Das *θεὸς ἐκ πέτρας* der Mithrasmysterien, das bei Firmicus Maternus (De err. prof. rel. 20, 1) und ähnlich in anderen, von Windischmann (über Mithra p. 61) angeführten Stellen vorkommt, bezog sich vielleicht auf das Hervorspringen des Feuerfunkens aus dem Steine und war somit ein Ausruf, mit dem man das hervorbrechende Feuer, d. h. Mithras, begrüsste, in ähnlicher Weise wie der aus der Reibung der beiden Hölzer entstandene Agni begrüsst ward (Benfey, die Hymnen des Sâma-Veda I, 1, 2, 2 ff.).

85) So ist z. B. die von Grimm (D. M. 1. Ausg. p. CVII No. 932 2. Ausg. p. 1063) erwähnte Schlüsselprobe auch in jüdischen Kreisen gebräuchlich, oder w a r es wenigstens. Um einen Dieb ausfindig zu machen, steckte man einen Schlüssel (der aber nicht, wie sonst wohl, ein Kreuzschlüssel sein musste) — nicht in ein Gesangbuch sondern in das Buch der Psalmen, und zwar so, dass er auf der Stelle Ps. 50, 18 — אם ראית גַּנָּב — zu liegen kam. Dass der Schlüssel nach einigen Fragen sich zu drehen anfing, war dieselbe Erscheinung, die beim Tischrücken und ähnlichen Proceduren vorkam. Auch dass Braut und Bräutigam am Hochzeitstage — bis nach der Trauung — fasten (Grimm p. CXIX No. 31), ist jüdischer Brauch, der aber kaum als abergläubischer zu betrachten ist. Hierher gehört auch die oben nach Menasse b. Israel angeführte Stelle des ספר חסידים (ed. Bologna p. 33 No. 236), dass, wer einen Sched sieht, zur Abwehr den Daumen unter den

Zeigefinger einbiegen soll, wie auch andere daselbst (p. 55 b No. 465 ff.) zur Abwehr der שטריאה, סטרייא (Stria Diez s. v. strega 3. A. I, 403, Grimm D. M. 992 N.) angeführten Mittel dieselben sind, die anderswo zum Schutz gegen Hexen vorkommen. Dass auch sonst abergläubische Gebräuche Eingang gefunden, namentlich der Glaube an Vorbedeutungen und Vorzeichen, wird an einer anderen Stelle (p. 14 b No. 60) sehr beklagt und als Sünde gegen das biblische Verbot dargestellt. Es lag in der Natur der Sache, dass derartige Vorstellungen, zu denen auch der Tekufahtropfen gehört, in jüdischen Kreisen, einmal aufgenommen, sich länger erhielten und weitere Verbreitung fanden. So hat sich denn auch auf sprachlichem Gebiet ein sonst verschollenes Wort germanisch-heidnischen Ursprunges in jüdischen Kreisen erhalten — das Wort Berches. Berches ist in ganz Deutschland (mit Ausnahme einzelner Provinzen) und noch weit über Deutschlands Grenzen hinaus die unter Juden übliche Bezeichnung des Sabbathbrodes, also desjenigen Weissbrodes das, nebst dem Wein, die Bestimmung hat, den Sabbath vor den übrigen Tagen auszuzeichnen. Mit der Benediction — ברכה —, die beim Anbrechen dieses Brodes gesprochen wird, steht „Berches" nicht in Zusammenhang, da derselbe Segensspruch bei jedem Brode gesprochen wird (Buxtorf s. v. בצע p. 339. — Darauf bezieht sich auch das εὐλογήσας ἔκλασεν Matth. 26, 26), auch würde es alsdann nicht Berches heissen; vielmehr hat sich in dieser Benennung der Name der altgermanischen Perchta erhalten, deren Namen als Berche auch sonst in einzelnen Gegenden in Verbindung mit gewissen Speisen vorkommt (Simrock Handb. d. deutschen Mythol. 1. Aufl. p. 424. 550. 3. Aufl. p. 379). Berches ist ohne Zweifel eine Abkürzung aus Berchesbrod oder Perchisbrod (bei Mannhardt, die Götter der deutschen und nordischen Völker p. 292), mit welchem Brode der „Berches" auch mit Bezug auf die eigenthümliche Gestalt Aehnlichkeit hat. Dass in den verschiedenen Arten des Backwerkes sich Vieles aus dem heidnischen Alterthum erhalten, wird von Grimm (D. M. p. 56) bemerkt, und in der lehrreichen Schrift Johann Peter Schmidt's „Geschichtsmässige Untersuchung der Fastelabendsgebräuche in Deutschland" — aus welcher Böttiger (Kl. Schr. I, 352) eine interessante Stelle anführt — im Einzelnen nachgewiesen. In diese Kategorie gehört nun jedenfalls auch der sabbathliche Berches.

86) Aehnliche Vorstellungen wie beim Tekufahtropfen liegen wohl auch zu Grunde, wenn bei den Griechen (nach B. Schmidt p. 139) die Sitte herrscht, den Wasserbehälter stets bedeckt zu halten, namentlich in den zwölf Nächten, in welchen die bösen Geister ganz besonders ihren Einfluss ausüben, wenn Ḳazwînî (I, ٧٩) erwähnt, dass das Wassertrinken in der Nacht des 29. December für schädlich gelte, weil die Dämonen in das Wasser spucken, und wenn im Miśkât almaṣâbîḥ (ed. Calc. II, 341) als Tradition angeführt wird, Moḥammad habe gesagt, man solle des Nachts die

Gefässe zudecken und die Mündung der Wasserschläuche zubinden, weil Eine Nacht im Jahre sei, in welcher das Verderben (oder die Pest — the Plague) in die Gefässe eindringt.

87) Obschon A. Stöber in der oben angeführten Stelle (Wolf, Ztschr. f. D. Myth. I, 400 ff.) die Originalschriften: Tr. Berachoth (wobei es statt fol. 1 col. 1 heissen muss fol. 6 col. 1), Bechai und Jalkut Chadasch anführt, darf man dennoch die Benutzung Eisenmengers voraussetzen, da genau dessen Ausdrucksweise beibehalten wird — auch veraltete Ausdrücke wie verpitschiert u. dgl. — und, ohne Rücksicht auf die Verschiedenheit der Edition und der Paginirung, die beiden anderen Schriften nach der von Eisenmenger benutzten Ausgabe citiert werden. Die Abhängigkeit von Eisenmenger zeigt sich auch schon darin, dass ein so unbedeutendes Büchlein wie Jalkut chadasch angeführt wird, das nur einzelne Stellennachweise, zumeist aus kabbalistischen Schriften, gibt, wie denn auch der angeführte Passus das Bruchstück einer Stelle im S. Chasidim ist (ed. Bologna p. 119 b No. 1159), in welcher u. A. als specifisch deutscher Brauch neunerlei Holz von neunerlei Brücken aus neun Ländern als sympathetisches Heilmittel empfohlen wird. Neunerlei Holz wird auch von Grimm (D. M. 1. Ausg. p. CLI No. 955. 2. Ausg. p. 574), neunerlei Kräuter von A. Kuhn (Westfäl. Sagen II, 104, 133) und sonst häufig erwähnt, wie denn überhaupt die hervorgehobene Ausbeute des Talmud für vergleichende Mythologie noch viel ergiebiger ist, wenn man, wie A. Stöber, unter „Talmud" alle die von Eisenmenger angeführten Schriften begreift.

Mit Bezug auf den Gebrauch, am Vorabend des Versöhnungstages einen Hahn zu schlachten, wofür Eisenmenger (II, 149) keine andere Quelle hat als ein jüdisch-deutsches Sefer Minhagim, wird (p. 408) von A. Stöber die Stelle aus Eisenmenger angeführt, mit dem Bemerken: „Diese Opfer heissen im Talmud Capporo, d. h. Versöhnung". Das S. Minhagim gehört aber nicht zum Talmud; in letzterem ist nirgends die Rede von dieser Kappara und kann auch nicht die Rede davon sein; denn es gilt als Grundsatz, dass nur an geweihter Stätte in Jerusalem ein Opfer stattfinden kann; ausserhalb des heiligen Landes ist Alles, was nur irgendwie Aehnlichkeit mit dem Thieropfer hat, streng verboten; es gilt als Profanation des Heiligen (קדשים בחוץ). Seit der Zerstörung des Tempels gibt es, nach dem Talmud, keine anderen Opfer als Fasten, Gebet und Almosen. Der Gebrauch der כפרה wird allerdings im Schulchan Aruch (Orach Chajim § 605) erwähnt, aber mit der Bemerkung, dass man ihn unterlassen solle; es waren die Kabbalisten, die den abergläubischen und eigentlich anti-talmudischen Gebrauch zu einem religiösen Akt erhoben (cf. Grätz, Geschichte d. Juden IX, 453). Es ist wohl mit Bezug auf das Unberechtigte dieser Sitte, dass im כל בו anempfohlen wird, die Kappara an Arme zu verschenken (ed. Ven. § 68, p. 75), wogegen Andere nur den Werth verschenkt wissen wollen (cf. M. Brück rabb. Ceremonialgebräuche

p. 25 ff.). Das aber, was Eisenmenger weiter berichtet, ist eine der vielen Eisenmenger'schen Lügen, wie denn auch Buxtorf, der in der Synag. jud. ebenfalls die Kappara bespricht, nichts der Art erwähnt.

Auch in Paulus Cassel's Eddischen Studien (p. 63 ff.) wird bei Darstellung der symbolischen Bedeutung des Hahns bei verschiedenen Völkern auch dieser Hahn der Sühne sehr ausführlich besprochen und auch angeführt, dass man, wo es an Geflügel fehlte, statt eines Hahnes Fische als Kappara gebrauchte. Dass man, in Ermangelung eines Hahns, zu Fischen seine Zuflucht nahm, ist nun gerade nicht sehr merkwürdig, namentlich da die Fische, die ja auch Num. 11, 5 zu allererst genannt werden, von jeher eine jüdische Lieblingsspeise waren, die besonders am Sabbath nicht fehlen durfte; so erzählt der Talmud von Joseph Mokir Schabba, der dem Sabbath zu Ehren die theuersten Fische kaufte, sowie dass 700 Arten von Fischen mit nach Babylon in's Exil gingen (דֶּרֶךְ תְּהוֹם) und auf diesem nicht mehr ganz ungewöhnlichen Wege auch wieder nach Palästina mit zurückkehrten (Buxtorf s. v. שבוטא). Wenn nun aber Cassel (p. 121) mit Bezug hierauf sagt: „Es ist merkwürdig, dass die Juden, wie in dem Hahnversöhnungsopfer (Geber ist der Mann) auch darin scheinen einen christlichen Gedanken zu sich verpflanzen zu wollen, denn Christus als Fisch ist das Weltopfer der Sühne für alle Welt" — so erklärt sich das aus seiner ausgesprochenen Neigung zu dunkelmystischem Symbolisiren — eine Neigung, die oft den Eindruck des Forcirten und Erkünstelten macht, als sei es eben eine nur ausgesprochene, nicht innerlich empfundene. Dahin gehört es auch, wenn z. B. (p. 83 ff.) einer Stelle des Lucian, in welcher der Hahn als dem Hermes heilig vorkommt, der Gegensatz zwischen der unterirdischen Welt und dem lichten Ueberirdischen, zwischen Helios und seinem Antipoden Hermes zu Grunde liegen soll, während in der That die Erklärung des Fulgentius (Myth. II, 21), der Hahn sei der Vogel Mercur's mit Bezug auf die ruhelose, stets wachsame Thätigkeit des Kaufmannes weit einleuchtender ist. Dahin gehört es ferner, wenn aus dem s. g. Baal hatturim — welchen Commentar Grätz (VII, 349) mit Recht als abgeschmackt bezeichnet — eine völlig werthlose Stelle angeführt wird (p. 48. 112), mit dem Bemerken, sie sei schon von dem trefflichen Bochart wie manches Andere, das neuerer Gelehrsamkeit ganz entgeht, gekannt. Bochart (ed. Lond. II c. 26 p. 119) führt allerdings diese Stelle an, aber nur um sie als ridiculam collationem zu bezeichnen; milder und zugleich treffender sagt Buxtorf (s. v. גבר p. 384): Lepide Bileamum comparat cum Gallo. Das Wortspiel mit גבר, das in der Bedeutung Hahn nur im Talmud, und zwar flüchtig, vorkommt, ist eben nur ein Wortspiel, ein Witz, den erst die Kabbalisten ernsthaft auf die Kappara anwandten. Der Sühnehahn — dem auch Movers (Phöniz. I, 384) eine höhere Bedeutung beilegt als er verdient — hatte keine Autorität für sich und so musste

das Wortspiel mit גבר ihn begründen helfen. Dieser Doppelsinn des Wortes גבר, der nicht nur von Cassel sondern auch von Mc Caul in der hebräischen Uebersetzung seiner Old paths (welche letztere Schrift bezüglich des Sühnhahns von Lane, Selections from the Qorân p. 214 angeführt wird) hervorgehoben wird, wie denn Mc Caul in diesen „Nethiboth Olam" (p. 65 ff.) sehr ausführlich und mit grosser Vehemenz, entsprechend der Bekehrungstendenz seiner Schriften, die Kappara als Apologie für das Christenthum verwendet — dieser Doppelsinn von גבר spielt lange nicht die grosse Rolle, die ihm hier zugetheilt wird. Im höchsten Grade gesucht und erzwungen ist, wenn Cassel (p. 63 und 120) von den Auslegungen des Wortes גבר sagt, dass sie „mit solchen zusammentreffen, die man in der Polemik des Judenthums gegen die Geheimnisse des Todes Christi noch später anwendete", und als Beleg hierfür Ibn Virga's Schebet Jehuda (cap. 32 ed. Amsterdam 1709 p. 30, ed. Wiener p. 61) anführt „wo eine wunderliche Auslegung von Jeremia 3, 1 mitgetheilt wird, um das Leiden Christi aus dieser Stelle wegzudeuten". Im Schebet Jehuda wird an der betr. Stelle von einer Controverse zwischen einem Christen und einem Juden erzählt. Der erstere beruft sich auf die typische Bedeutung des 22. Psalmes. Darauf wird entgegnet, es sei überhaupt sehr leicht, Bibelstellen irgendwelche Deutung unterzulegen. Als Beispiel hierzu werden die mit אֲנִי הַגֶּבֶר beginnenden ersten Verse des 3. Cap. der Klagelieder auf das traurige Geschick eines verfolgten und eingesperrten Hahnes (גבר) bezogen — bloss um darzuthun, wie leicht es sei, Bibelverse auf einzelne Ereignisse zu beziehen. Diese parodirende Auslegung der Bibelverse — die aber jedenfalls weit ungezwungener ist, als wenn Cassel (Weihnachten p. 164) die Stelle in Jes. 1, 3, Habakuk 3, 2 und eine Talmudstelle — Pesachim 118a — in der Adam sich beklagt, dass er mit dem Esel aus einer Krippe essen müsse, typisch auf die Krippe in Bethlehem deutet — ist durchaus keine wunderliche Deutung; auch soll aus Jerem. 3, 1 nichts weggeläugnet werden, wie — ausser bei Cassel — diese Stelle nirgends typisch erklärt wird; es ist vielmehr eine — allerdings nicht beabsichtigte — Parodie der Ausbeutung des Doppelsinnes von גבר. Jedenfalls ist der hier ausgesprochene Gedanke ein wahrer, und wie auf den Hahn, lässt sich auch auf die schöne Dämmerung mystischer Symbolik, wenn allzusehr verdichtet, eine Andeutung in derselben Bibelstelle finden, in den Worten: חֹשֶׁךְ וְלֹא־אוֹר.

Zusätze.

Für die Bedeutsamkeit des Hahns bei den Arabern spricht namentlich die folgende Stelle in den Scholien zu Ḥarîrî (ed. Paris 1847, II, ٩٤٤): ابو المنذر كنية الديك لانه ينذر النوام ويكنى ايضا ابا اليقظان وعن ابى هريرة ان النبى صلعم قال اذا سمعتم الديكة تصيح فانها رأت ملكا فاسئلوا اللّه من فضله واذا سمعتم نهيق الحمير فانها رأت شيطانا واستعيذوا باللّه من الشيطان الرجيم. Letzteres wird auch in Arnolds Arab. Chrestomathie (p. 21, No. 92) unter den „Dicta Muhammedis" angeführt.

Auch anderswo hat der Hahn neben seinem gewöhnlichen Namen noch einen mehr poetischen Beinamen, wie z. B. die von Grimm (Reinh. Fuchs p. CCXXXVI) erwähnten Chanteclers und *'Ορϑροβόας*. Chanticleer ist auch jetzt noch bei englischen und americanischen Dichtern die Benennung des Hahns.

Allein der Hahn ist doch am Ende nur ein „Hausprophete", wie er in einem bekannten Gedichte Lichtwer's heisst. Weit höher steht der Rabe. Eine von Bochart (I, 19) sowie von K. O. Müller (Etrusker II, 189) angeführte Stelle des Porphyrius (De abstin. 3, 4) lautet: *Ἄραβες κοράκων ἀκούουσι, Τυρρηνοὶ ἀετῶν*, und so heisst denn auch der Rabe bei Ḥarîrî (p. ٦٦٢) ابو زاجر, wie der Scholiast bemerkt: لانه يزجر به فى العيافة.

Dass die Vögel als Boten der Götter, als Dolmetscher des Himmels betrachtet wurden (Creuzer, Symb. IV, 221), hat darin seinen Grund, dass sie wegen ihres Fluges in den höheren Luftregionen auch als höhere Wesen betrachtet werden; der Rabe steht also darum höher als der Hahn, weil er höher fliegt. Die Vögel scheinen, wie Grimm sagt (D. Myth. p. 635. Ursprung der Sprache p. 19), wegen ihrer grösseren Behendigkeit geisterhafter als die vierfüssigen Thiere; andererseits stehen sie durch die mehr oder minder entwickelte Fähigkeit des Singens und auch des Sprechens dem Menschen näher. Das Coelumque tueri jussit passt in der That auf den Vogel mehr noch als auf den Menschen, und so gilt denn Ruf und Flug der Vögel als vorbedeutend, so zwar, dass — ähnlich dem Auspicium, dem bona und mala avis der Römer — طاير geradezu für Schicksal gebraucht wird (Sur. 17, 14).

Auch in dem biblischen עוֹף הַשָּׁמַיִם und בַּהֲמוֹת הָאָרֶץ ist der Gegensatz zwischen dem Himmlischen und dem Irdischen, zwischen dem Höheren und dem Niederen ausgesprochen. Das erstere bezeichnet den beschwingten Vogel, der hoch im reinen Aether frei und leicht dahin schwebt — das letztere bezeichnet das schwer-

hinwandelnde, an die Scholle gefesselte Fussvolk der Quadrupeden. In späteren Schriften wird aber der Gegensatz zwischen dem Irdischen und dem Himmlischen noch mehr hervorgehoben, und zwar ist es wiederum der Rabe, der als „Vogel des Himmels“ als Verkünder des Kommenden erscheint. So wird die Stelle (Kohel. 10, 20) כִּי עוֹף הַשָּׁמַיִם יוֹלִיךְ אֶת־הַקּוֹל (im Midr. Kohel. z. St. und Wajikra R. s. 32) erklärt: זה העורב וחכמת טייארין. Mit Bezug auf diese Midraschstelle sagt Nachmanides (in seinem Commentar zu Deut. 18, 10), dass der Vogel bei den Arabern טאיר, und diejenigen, die das Augurium zu deuten verstehen, arabisch טיארין heissen; dass aber in der That die Vögel in Folge ihrer Nähe zum Himmel und den Planetengeistern zuweilen im Stande sind, das Zukünftige vorher zu verkünden; darauf beziehe sich auch eine andere Midraschstelle (Bamidbar R. s. 19. Pesikta d. R. K. s. 4 p. 33 b, M. Tanchuma Num. c. 19), in welcher die חָכְמַת בְּנֵי־קֶדֶם (1. Kön. 5, 10), mit welcher Salomon's Weisheit verglichen wird, auf ihre Kunst Vogelflug und Vogelruf zu deuten bezogen wird (שהיו יודעים ועדרומים בטייר), und dass auch Salomon im Besitze dieser Kenntniss gewesen sei.

Diese Midraschstellen werden auch von Bochart (I, 20), von Aruch, Buxtorf und Levy s. v. טייר angeführt. (Statt des Letzteren „der Vogel in der Luft“ wäre vielleicht richtiger „der Vogel des Himmels“.) Auch Aruch bemerkt, dass טייר das arabische Wort für Vögel sei. In der That scheint dieses, mehrfach im Sinne von augurari vorkommende, טייר ein aus dem Arabischen stammender Kunstausdruck zu sein. Jedenfalls bezieht der Midrasch das בני קדם auf die Araber, die ja auch sonst شرقيون genannt werden (Amari, Storia d. Musulmani di Sicilia I, 75 N.).

Dass Salomon die Sprache der Vögel nicht nur, sondern auch die der Thiere verstanden, wird noch in einer anderen (von Bochart und Buxtorf l. c. nach Raschi angeführten) Midraschstelle erzählt (Jalkut Kön. § 175). Es wäre also wohl möglich, dass R. Tanchum Jeruschalmi in seinem Commentar zu 1. Kön. 5, 13 (ed. Haarbrücker p. יא) nicht die Stelle Sur. 27, 16 im Sinne habe, wie das Roediger (De indole et origine etc. p. 85 N.) und Haarbrücker z. St. (p. 68) annehmen, dass er vielmehr die hagadische Deutung vor Augen habe, die er auch an anderen Stellen verwirft (1. Sam. 20, 30. 1. Kön. 5, 10), und dass also unter سائر العوام eben nur „andere Leute“ gemeint seien. In der von Aruch und Buxtorf s. v. טייר angeführten Talmudstelle (Gittin 45 a) ist von einem Vogelsprachkundigen die Rede, der einem Anderen, der sich in der Gefangenschaft befindet und Ilisch heisst, den Ruf eines Raben als „Ilisch fliehe!“ (עילויש ברח) deutet. Ilisch glaubt aber dem Raben nicht, weil er ein Lügner sei; als aber eine Taube denselben Ruf wiederholt, entflieht er. Diese Deutung des Vogelrufes mit בְּרַח

erinnert einigermassen an die Deutung des Rabengeschreis mit „Cras"! wovon eine andere hübsche Version bei Geiler von Keisersberg vorkommt: Dum juvenis est, cantat tibi Cras, cras; dum senex est cantat Grap, grap! (Seb. Brant's Narrenschiff ed. Zarncke p. 363).

Diese mehr spielende Deutung der Vogelstimmen kommt überall, aber in verschiedener Weise, vor. Von der Deutung, die in Çakuntala (ed. M. Williams p. 171) dem Rufe des Vogels Chakravâka gegeben wird, sowie von der Deutung des Kokkilarufes im Râmâyana (ed. Gorresio T. VII. p. 94, 339) ziemlich verschieden ist die von H. Fauche in seiner Uebersetzung des letzteren (T. III, p. 210) angeführte volksthümliche Deutung des Finkenrufs im Winter mit: Pique, le froid me pique!, und des Wachtelschlages mit: Paye tes dettes! Paye tes dettes!

Die oben erwähnte Stelle des Nachmanides führt auch Menasse b. Israel im Nischmat Chajim (p. 132) an, mit dem Bemerken, dass ähnlich auch Ovid sage, dass die Vögel die Geheimnisse der Himmlischen wissen, womit wahrscheinlich die von Bochart l. c. angeführte Stelle gemeint ist. Viele ähnliche Stellen werden übrigens von Bullenger De auguriis et auspiciis (Graev. Thes. ant. Rom. V, 406) angeführt.

Dass man im Orient den schwarzen Sclaven Beinamen (Sobriquets) wie Moschus, Narde, Bernstein gebe, sowie ferner sie mit den Namen Jasmin, Narcisse, Diamant und Campher benenne, erwähnt auch Garcin de Tassy (Journ. asiat. Mai-Juin 1854 p. 446) mit dem Bemerken, man benenne sie mit den ersteren Namen wegen der Farbe dieser Gegenstände, mit den letzteren per antiphrasin wegen der weissen Farbe dieser Producte. Allein die Bemerkung Fleischer's (Z. D. M. G. VI, 60 No. 316) zu „Vater des Ambra" lässt es höchst wahrscheinlich finden, dass alle diese Benennungen ironisch-enantiosematische seien, wie die einen vom Gegensatze der Farbe, so die anderen vom Gegensatze des Geruches hergenommen.

Ein anderes Beispiel der Benennung per antiphrasin findet sich bei Abulfidâ (Annal. moslem. II, 226), woselbst erzählt wird, der Kalif Motawakkil habe seine Frau, eben wegen ihrer Schönheit und Anmuth, قبيحة genannt — كما يسمى الاسود كافور. Merkwürdiger Weise wird in der Uebersetzung dieser Zusatz so aufgefasst, als ob er sich auf eine bestimmte Person Namens Kâfûr beziehen solle (auch G. de Tassy erwähnt einen abessinischen Eunuchen Namens Aga Kâfûr), während doch allem Anschein nach die Schwarzen überhaupt gemeint sind.

Da ausser diesem قبيحة — welcher Name im Verlauf zu

einem nicht sehr schmeichelhaften Wortspiel benutzt wird, (قبّح الله قبيحة) — kein anderer Name genannt wird, so wäre es möglich, dass derselbe eine Art euphemistischer Benennung gewesen, in **dem** Sinne wie z. B. Talvj in ihrer Schilderung der serbischen Volkslieder (p. 278) erwähnt, dass man zu dem bewundernden Ausrufe „O wie herrlich" (ist dieses Kind) alsbald ein „Mög' es Jammer treffen"! — zur Abwehr des bösen Blicks — hinzufügt.

Auch die Benennung des Todesengels mit ابو يحيى (Harîrî p. ٢١٨, ٢٢٧), die Z. D. M. G. VI, 58 als vom Entgegengesetzten hergenommen betrachtet wird, dürfte ein Euphemismus sein, ähnlich wie im späteren jüdischen Sprachgebrauch der Begräbnissort „Haus des Lebens" (בית החיים) und ein Buch, das Gebete für die Verstorbenen und drgl. enthält, ספר החיים genannt wird.

Zu der Classe der Euphemismen gehört aber entschieden das Wort بصير, das im Hindustani für „blind" gebraucht wird (Shakespear p. 260). Ascoli erwähnt (Zigeunerisches p. 47) dieses بصير gelegentlich des zigeunerischen bahtalo „unglücklich", das — vom persischen بخت gebildet — ein Euphemismus ist, und vergleicht damit das talmudische סגי נהור. Dass letzteres als Beispiel nicht nur der euphemistischen, sondern der antiphrastischen Redeweise überhaupt betrachtet wird, zeigt sich in einer Stelle des Midrasch Schochar Tob oder M. Samuel, woselbst (sect. 2) der Ausruf R. Ismael's „Möge es viele deines Gleichen in Israel geben!" als ein ironischer erklärt wird „sowie man einen Blinden סגיא נהורא nennt". סגי נהור wird übrigens auch von Ibn Ezra (zu Num. 12, 1) als Analogie zu dem שפרתא angeführt, womit Onkelos כּוּשִׁית übersetzt; als weiteres Analogon führt I. Ezra an, dass ähnlich die Araber das Pech „das Weisse" (بياض) nennen.

Der euphemistischen Benennung des مرض فرنجى mit مبارك (auch bei Bocthor s. v. Vérole) durchaus analog ist das von Schmeller (Bair. W. B. 2. Aufl. I, 965. II, 240, 250) angeführte „das Selig" und „das Guet" für Apoplexie und „das Gesegnet" für Rothlauf, Erysipelas. Schmeller vergleicht damit die italienische Benennung der Epilepsie mit „il Benedetto". — Uebrigens gebrauchen die Italiener auch sonst „benedetto", wo „maledetto" gemeint ist; es erinnert das gewissermassen an den altrömischen Sprachgebrauch, denn **diese** Art von „religio" ward auch von den gebildetsten Römern in Ehren gehalten; so sagt Cicero in einem seiner Briefe, in welchem er von dem verzweifelten Zustande des Staates spricht, es sei **wenig** Hoffnung für eine Besserung der Zustände vorhanden, nam „nihil" religio est dicere.

Dieser Horror vor der absoluten Verneinung erinnert an einen andern Euphemismus, den man einen Euphemismus der Höflichkeit nennen könnte — an den Sprachgebrauch der Perser, demzufolge man in der Rede statt نه zu sagen lieber das Wort خير gebraucht (Mirza Muh. Ibrahim's Grammatik neu bearb. von Fleischer p. 123. Journ. as. Janv. 1854, p. 91).

Auch Koraïs (*Ἄτακτα* IV, 144) führt das Türkische *Mouparek* als Analogie für die neugriechische Benennung der Pest mit *Εὐλογημένη* und der Epilepsie mit *τὸ γλυκύ* an; letzteres vergleicht er mit dem altgriechischen *ἱερὰ νόσος*. Ob übrigens letzteres als Euphemismus aufzufassen sei, ist nach den in Steph. Thes. angeführten Stellen sehr fraglich.

Eine, ebenfalls in diese Kategorie gehörende, nicht minder merkwürdige Uebereinstimmung mit dem anderswo vorkommenden Gebrauch ist das, was Schmeller (I, 698) unter „Feige" (auch Westenrieder in seinem Gloss. germ. lat. p. 151) erwähnt: dass das Tragen einer aus Korallen gebildeten derlei Figur am Rosenkranz oder am Miedergeschnür hie und da als Talisman gegen Behexung gilt. Auch sonst findet sich eine bemerkenswerthe Uebereinstimmung mit Bezug auf die gegen Zauberei im Allgemeinen und gegen den bösen Blick insbesondere angewandten Mittel. Wenn die von Quatremère (Journ. as. Mars 1838 p. 241 ff.) angeführten Abwehrmittel wie die Figur einer Hand, Koth und drgl. auch anderswo vorkommen, so ist das weniger auffallend, da überall dieselbe Idee zu Grunde liegt; merkwürdig aber ist der Gebrauch der Raute اسپند bei den Persern (Quatremère l. c. p. 240. Z. D. M. G. VI, 492. Vullers s. v.). In Shakespear's W. B. heisst es unter اسپند (p. 79): A seed burnt at marriages, to drive away evil spirits; it is, also, burnt as a charm for the like purpose some days after a child is born, particularly at the door, and when a child goes out or comes home. Auch G. de Tassy (J. asiat. Mai-Juin 1854 p. 438) erwähnt den in Indien herrschenden Gebrauch, zur Abwehr schädlicher Geister von einem Kinde den Ispand zu verbrennen — nur scheint die Identificirung desselben mit Lawsonia inermis, Menhdî oder Hinné, auf einem Irrthum zu beruhen. Auch das von Vullers angeführte *Μῶλυ* scheint nicht identisch damit zu sein; *Μῶλυ* ist vielmehr, der allgemeinen Erklärung nach, eine Art Knoblauch, der allerdings auch bei den heutigen Griechen vielfach als Abwehrmittel vorkommt (Talvj a. a. O.). Aber auch die Raute, *Πήγανον*, dient als solches (*Ἄτακτα* IV, 52) und kommt so auch in einem von Negris (A dictionary of modern greek proverbs p. 29) angeführten Sprichwort vor: *Δός τον πήγανον, διὰ νὰ μὴ βασκανθῇ*. Möglicher Weise hat hier eine Entlehnung stattgefunden, wie das entschieden bei dem neugr. Wort für Amulet — *Χαμαιλί* — der Fall ist (Jeannaraki *Ἄσματα Κρητικὰ* Gloss. s. v.), das nichts anderes ist als das türkische حمایل (Zenker s. v.).

Aber auch im deutschen Volksglauben gilt die Raute als das beste Mittel gegen Zauberei (Zingerle in Wolf's Ztschr. für D. Mythol. I, 328). Wie in anderen Fällen ist vielleicht auch hier ein physikalischer Grund vorhanden, und ist der Ursprung dieser Vorstellungen in der heilkräftigen Wirkung der Raute gelegen, die namentlich von Plinius (XX, 51) sehr hervorgehoben wird. Aehnlich verhält es sich mit dem Knoblauch, dessen medizinische Kräfte ebenfalls von Plinius (XX, 32) gepriesen werden. Auch im Talmud (Buxtorf s. v. שום) wird der Knoblauch sehr empfohlen, und namentlich wird dessen erhitzende Wirkung — auf die auch bei Aristophanes (Ritter 493. Acharner 166) angespielt wird — besonders hervorgehoben.

Wenn man die Verwerfung des von Kain dargebrachten Opfers und die Annahme des Opfers von Abel mit dem Vorzuge des Hirten vor dem Ackerbauer motivirt, so ist das in der That sehr erzwungen. Nirgends findet sich von dieser Bevorzugung eine Spur. Eher könnte man das Entgegengesetzte daraus schliessen, dass ein Kainite, Jabal, als der Vater aller Zeltbewohner und Heerdenbesitzer genannt wird (Gen. 4, 20), und dass an vielen Stellen der lohnende Fleiss des Ackerbaues gepriesen und ermuntert wird (z. B. Ps. 126, 5. 6. 65, 11 ff. Prov. 6, 6. 10, 5. 12, 11), wie derselbe sogar unter den Beschäftigungen des tüchtigen Weibes vorkommt (Prov. 31, 16). Dass die Patriarchen Hirten waren, ist doch sehr unwesentlich; aber auch sie trieben Feldbau (Gen. 26, 12. 37, 7) und in der patriarchalischen Idylle des B. Ruth sind die Hauptpersonen nicht Hirten, sondern Ackerbauer. Und sowie bereits Adam den Garten Eden bebauen sollte (Gen. 2, 15), so werden auch im goldnen Zeitalter der Zukunft die Schwerter zu Pflugscharen umgeschmiedet (Jes. 2, 4. Micha 4, 3). Wie konnte auch ein Stand gering geschätzt sein, auf den sich so viele Gesetze beziehen und den Gott selbst (Gen. 8, 22) sanctionirte? Wenn v. Bohlen (Genesis p. 54) und Merx (Schenkel's Bibellex. I, 6) die Rechabiten anführen, so ist das nur ein Beweis für die Schwäche dieser Argumentation. Auch dem talmudischen Spruch, den v. Bohlen anführt, liessen sich andere entgegenstellen, so z. B. eine von Tosaphoth (Sabb. 31 a) angeführte Stelle des jerus. Talmud, dass der Säemann, indem er das Samenkorn der Erde anvertraut, damit sein Gottvertrauen kund gebe.

Dass Abel sich „des Ersten und Besten entäusserte, Kain nur des Ersten Besten" (Delitzsch Genes. 3. A. p. 200) — das sagt (nur natürlich nicht in so schöner Antithese) auch der Midrasch (Targum Jer., Jalkut und Raschi zu Gen. 4, 3), und der Commentar Mathnoth Kehunna (zu Ber. R. s. 22) motivirt diese Erklärung damit, dass bei Kain nicht das Wort רֵאשִׁית vorkomme, entsprechend dem בְּכֹרוֹת bei Abel. Allein in der Erzählung der Genesis hat

entschieden Kain den Vorzug. Kain wird zuerst genannt; er bringt das Opfer aus eignem freiem Antrieb. Bei Abel heisst es וְהֶבֶל הֵבִיא גַם־הוּא; die Partikel גם bezeichnet gewöhnlich das Secundäre, Untergeordnete (Gen. 13, 5. 21, 13. 22, 20. 48, 19), d. h. also: Abel brachte **auch** ein Opfer dar, es war aber nicht spontane Dankesäusserung, es war eher etwas Neid dabei; er wollte nur hinter Kain nicht zurückstehen, und er glaubte, ihn darin zu übertreffen, dass er ein Thieropfer darbrachte. Gott hat aber an Feldfrüchten mehr Wohlgefallen als an blutigen Opfern, und darum ward nur das erste Opfer wohlgefällig angenommen, nämlich das Opfer Kain's, dem später Abel substituirt wurde.

Dagegen kommt aber eine andere Bemerkung Delitzsch's, dass in der Musik ein kainitisches Element der Sinnlichkeit sei und dass sie zu den Verführungskünsten gehöre (p. 213), hier insofern zur Geltung, als in den Sagen, die sich um die Söhne Seth's und die Töchter Kain's gruppiren, unter den Künsten der Verführung die Musik eine sehr hervorragende Stelle einnimmt. Damit steht wahrscheinlich auch die in Ges. Thes. s. v. קין angeführte Zusammenstellung dieses Namens mit قينة in Verbindung.

Inhaltsübersicht.

Nachschrift.

Vorstehenden Aufsatz hatte ich schon im Juli 1875 an die Redaction eingesandt. Damals war, meines Wissens, noch nicht einmal die erste Lieferung von Levy's neuhebräischem Wörterbuche erschienen. Einige Zeit nach der Absendung besuchte ich den sel. Prof. Haug; er fragte mich, ob mir das neuhebräische W. B. von Dr. Levy näher bekannt sei; auf meine verneinende Antwort zeigte er mir eine Lieferung desselben, die er gerade erhalten hatte, mit dem Bemerken, dieselbe enthalte auch Nachträge von Prof. Fleischer. Da nun schon in dem W. B. zu den Targumim diese Nachträge mich (und wahrscheinlich noch viele Andere) ganz besonders interessirt hatten, so wollte ich wenigstens vorläufig mir einen flüchtigen Blick in dieselben erlauben. Ich war nicht wenig überrascht, gleich in der ersten Bemerkung zu א und ב (p. 276) meine — oben ausgesprochene — Vermuthung betreffs قلفطريات glänzend bestätigt zu finden.

Es ist nun an und für sich nicht sehr wahrscheinlich, dass ich diese Stelle Fleischer's stillschweigend benutzt haben sollte; wer ein Plagiat begehen will, wählt dazu in der Regel Schriftsteller zweiten und dritten Ranges; dennoch ist

es vielleicht nicht überflüssig zu bemerken, dass zur Zeit, als diese Lieferung des W. B. erschien, Hr. Prof. Loth längst schon meinen Aufsatz erhalten hatte.

Um übrigens dieser nachträglichen Bemerkung doch wenigstens einiges Interesse zu verleihen, erlaube ich mir an dieselbe eine Bemerkung allgemeineren Inhalts anzuknüpfen.

Die von Fleischer vermuthungsweise gegebene Erklärung des Wortes גלטורי stimmt mit der Erklärung überein, die Zunz von dem Worte קלוטורס gibt, mit welchem Raschi ersteres Wort übersetzt. In seiner Monographie über Raschi (Ztschr. für die Wissenschaft des Judenthums I p. 288 N.) sagt Zunz: „(Raschi bemerkt) zu Tr. Sabb. f. 103b: „ „בגלטורי das sind Amulete und Zettel voll Zauberei und dämonischer Namen" ", und fährt fort: קורים בלשון לטין של טועין קלוטורס. Diese — verstümmelte — Glosse, über welche alle bisherige Lexicographen ein vorsichtiges Schweigen beobachten, übersetze ich also: man nennt sie im christlichen Latein: philactère (vgl. Richelet diction. ed. Lyon 1759 t. 3. p. 123)".

קלוטורס hat eine merkwürdige Aehnlichkeit mit גלטורי; was von dem einen gilt, gilt auch von dem andern, und somit ist ist die Uebereinstimmung zwischen den beiden, von einander ganz unabhängigen, Erklärungen ein Beweis mehr für die Richtigkeit einer jeden derselben.

Trostschreiben Jacob's von Sarug an die himjaritischen Christen.

Veröffentlicht von

Lic. Dr. R. Schröter.

I.

Wiederum verdanke ich der Güte des Herrn Professor Dr. W. Wright dieses syrische Schriftstück, welches er mir aus dem Mnscr. des britischen Museums Add. 14,587 (*A*) abgeschrieben und dann mit Add. 17,163 (*B*) collationirt hat. Ich sage ihm für diesen wiederholten Beweis seines Wohlwollens meinen innigsten Dank.

Das erstere Mnscr. enthält 35 Briefe und 6 Homilien Jacob's von Sarug in Prosa, die Zingerle übersetzt hat: Sechs Homilien des heiligen Jacob von Sarug, Bonn 1867. Es ist im Jahre 914 aer. Seleuc. oder 603 n. Chr. copirt worden. Unser Brief steht in ihm fol. 38a bis fol. 44b; der Schluss desselben fehlt; vgl. W. Wright, Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum, part. II, p. 520 no. 15. Das zweite Mnscr., welches ebenfalls aus dem 7. Jahrhunderte stammt und auch Briefe Jacob's von Sarug enthält, bietet unsern von fol. 10a bis 16a vgl. Wright, Catal. p. 524, no. 3.

Das Schreiben ist an die Christen von Neġrân gerichtet und hat den Zweck, sie zu ermahnen, die Verfolgungen, welche ihnen von den Juden um ihres Glaubens willen bereitet würden, standhaft zu ertragen und sich zu freuen, dass sie gewürdigt worden, ihr wahres Christenthum durch die That zu beweisen und ewiges herrliches Leben für das nichtige und vergängliche einzutauschen. Der Verfasser weist dabei auf das Leiden Christi hin, im Vergleich mit welchem ihres, das sie ja als Schuldige erdulden, während es der Herr unschuldig übernommen hätte, für nichts zu achten sei.

Im Anfange des 6. Jahrhunderts — genau lässt sich das Jahr aus den vorhandenen Nachrichten nicht bestimmen — war in dem südlichen Arabien, in Himjar, Zur'ah ibn 'Amr ibn Tobba' el-aṣġar ibn Ḥassân ibn As'ad Tobba' mit dem Beinamen Ḏû-Nowâs, welchen er wegen

zweier langer Locken führte, Herrscher geworden[1]). Dieser war zum Judenthum übergetreten und hatte sich den Namen Josef beigelegt. Lag schon in dem Umstande, dass die Christen[2]) der damaligen Zeit im Allgemeinen mit grosser Abneigung gegen die Juden, in welchen sie die Feinde des Herrn und ihres Glaubens sahen, erfüllt waren — unser Brief selbst ist dafür ein deutlicher Beweis — genügender Anlass zu einem feindseligen Verhältnisse zwischen dem jüdischen Herrscher und den christlichen Beherrschten, so musste dieses sich noch steigern, sobald politische Interessen ins Spiel kamen. Dies mag also Ḏû-Nowâs mit dazu veranlasst haben, dass er die Christen durch Bedrückungen[3]) und harte Massregeln von ihrem Glauben abzubringen suchte, um ihnen dadurch jede Anlehnung nach aussen hin zu nehmen. Hauptsächlich hatte der jüdische König seinen Plan gegen die Christen in Neǵrân gerichtet. Die Bedrückungen müssen hart und von ziemlicher Dauer gewesen sein. Dass der König endlich einen Vorwand fand, radical gegen die Stadt vorzugehen, ist leicht erklärlich[4]). Er zog mit einem Heere dahin, eroberte nach kurzer Belagerung die Stadt durch List und liess eine Anzahl Christen, unter ihnen den angesehensten der Stadt, Aretas, tödten[5]).

Bei dieser hier gegebenen Darstellung habe ich nur die hauptsächlichsten Thatsachen berücksichtigt, so weit sie sich mit einiger Sicherheit aus dem Briefe Jacobs von Sarug, der unten folgenden Hymne des Johannes Psaltes und anderen Quellen entnehmen lassen und zur Klarstellung des vorliegenden Briefes nöthig sind. Ueber die Vorgänge in Neǵrân hat bekanntlich ein Zeitgenosse, aber nicht Augenzeuge, Simeon, Bischof von Beth Arscham, in dem schon er-

---

1) v. Kremer: die südarabische Sage, Leipzig 1866, S. 90, Anm. 4 ist der Ansicht, dass er Ḏû-Nuwâś, wie er im Commentar zur himjarischen Kasideh geschrieben werde, nach einem Berge in Jemen, der Nuwâś hiess, genannt worden sei. Johannes Psaltes jedoch deutet Ḏu-Nowâs in der unten mitgetheilten Hymne auf die christlichen Märtyrer in Neǵrân „der Gelockte".

2) Christen gab es im himjarischen Reiche, besonders in der Stadt und Landschaft Neǵrân in nicht unbedeutender Anzahl; denn hier residirte sogar ein Bischof; vgl. Assemani, Bibl. Or., I, S. 367; III, p. 2, S. 601. Unter den verschiedenen Nachrichten über die Gründung und Ausbreitung des Christenthums in Arabien bietet die noch am meisten Wahrscheinlichkeit, welche dies unter Kaiser Constantius, 337—361, durch den Arianer Theophilus von Diu erfolgt sein lässt; vgl. Philostorgius in Photius Bibliotheca, lib. II, Nr. 6 lib. III, Nr. 4. 5. 6; Assemani, Bibl. Or. III, p. 2, S. 599 ff. Ritter: Erdkunde XII S. 64.

3) Nach Procopius, de bello Persico, lib. I, c. 20 bestanden sie in der Auflegung übermässiger Abgaben. Ausserdem wird aber sicher Ḏû-Nowâs noch andere Mittel angewendet haben.

4) Nach Simeons, Bischofs von Beth Arscham, Schreiben an Simeon, Abt von Gabula bei Assemani, Bibl. Or., I, S. 374 hatte sich Neǵrân gegen Ḏû-Nowâs empört, was nicht unwahrscheinlich ist.

5) Vgl. übrigens diese Zeitschrift, Bd. XXIII, S. 560 f.; XXIV, S. 624 ff.; XXV, S. 260 ff.; XXXI, S. 66 ff.

wähnten Schreiben an Simeon, Abt von Gabula, — mitgetheilt von Assemani, Bibl. Or., I, S. 364—379 — berichtet, was wieder Johannes von Ephesus in seiner Geschichte verwendete. Den letzteren Bericht nahm Dionys in seine Chronik auf, aus welcher ihn Assemani, S. 359—363 und 380—386 veröffentlicht hat. Bald wörtlich, bald mit einigen Abweichungen finden sich jene Berichte dann benützt von den griechischen Geschichtsschreibern Malalas, Theophanes, Cedrenus, Nicephorus Callistus (historia ecclesiastica ed. a Frontone Ducaeo, Par. 1630, lib. XVII, c. 6., S. 739; c. 32, S. 787) und auch von Metaphrastes in seinem Leben der Heiligen (bei Surius, de probatis Sanctorum historiis, Coloniae 1580, tom. V, S. 1033 ff.). Unabhängig davon ist Procopius, de bello Persico, lib. I, c. 20.

Der syrische Brief des Bischofs Simeon, auf den ich hier als die erste und Hauptquelle für die Vorgänge in Neǵrân kurz eingehen will, hat folgenden Inhalt: Bischof Simeon hat den Presbyter Abraham, der als Gesandter des Kaisers Justin I (518—527), an den König Mundir von Ḥira gesandt worden, um Frieden zu vermitteln — zwischen wem ist nicht gesagt — in das Lager jenes begleitet. Hier treffen sie Gesandte des Königs der Himjariten, welche Mundir ein Schreiben desselben überbracht haben. In diesem habe gestanden, dass der jetzige König der Himjariten nach dem Tode seines von den Aethiopiern eingesetzten christlichen Vorgängers der Herrschaft über die Himjariten sich bemächtigt habe[1]), weil die Aethiopier wegen des nahenden Winters einen neuen nicht einzusetzen vermochten. Die Christen in Himjar habe er dann verfolgt und die, welche nicht Juden werden wollten, gefangen genommen, 200 Priester getödtet und die christliche Kirche in eine Synagoge verwandelt. Mit 120,000 Mann sei er darauf gegen die Stadt Neǵrân gezogen, habe sie einige Tage vergeblich belagert, und sie, als er Schonung eidlich gelobt, geöffnet erhalten. Christlichen Feinden brauchte er aber den Eid nicht zu halten; er habe daher ihre Kirche mit denen, welche in ihr Zuflucht gesucht, verbrannt, den Fürsten der Stadt, Aretas, der ihn zu lästern sich nicht gescheut, — die Rede desselben theilt Simeon im Namen eines Boten, der nach Neǵrân gegangen und, nachdem er sie dort erfahren, dieselbe ihm erzählt hat, mit — habe er nebst den Grossen der Stadt hinrichten lassen, ebenso dann die Frau und die Töchter des Aretas. Er bäte den König Mundir in seinem Reiche eben-

1) In dem Briefe des Bischofs Simeon ist hier eine dunkle Stelle. Man erkennt nicht, wie der jüdische König dazu gekommen ist, Herrscher der Himjariten zu werden, ob er es schon einmal gewesen und von den Aethiopiern entsetzt worden, oder ob er zum ersten Male sich zu der Würde emporgeschwungen hat. Johannes von Ephesus hat das letztere angenommen und statt eines jüdischen Königs nun zwei gesetzt; Metaphrastes dagegen ist der ersteren Ansicht; vgl. auch Theophanes l. l. Aehnlich erzählen auch arabische Schriftsteller; vgl. v. Kremer, Südar. Sage, S. 91 ff. 127.

falls die Christen zu verfolgen, die Juden aber wohlwollend zu behandeln. Am Schlusse seines Schreibens bittet Bischof Simeon den Abt von Gabula, den Bischöfen, Aebten, vorzüglich aber dem Alexandrinischen Bischofe, diese Vorgänge kund zu thun und den letztern anzugehn, dass er bei dem Könige von Aethiopien Hülfe für die himjaritischen Christen nachsuche. Auch dafür möchte Sorge getragen werden, dass die Vorsteher der Juden in Tiberias veranlasst würden, den jüdischen König zu ermahnen, von der Verfolgung der himjaritischen Christen abzustehen.

Man hat den Inhalt des Briefes für ungeschichtlich erklärt, hauptsächlich deshalb, weil das von Simeon Berichtete weder von Malalas noch von Procop bestätigt werde. Aber abgesehen davon, dass das negative Zeugniss des Malalas, der in geist- und kritikloser Weise die verschiedensten, mitunter widersprechendsten Berichte compilirt, bald Thatsachen weggelassen, andere später stattgefundene früher oder auch umgekehrt gesetzt und an unpassender Stelle eingefügt hat,[1]) von keinem Belang ist, braucht auch das Schweigen Procop's über die Ereignisse in Neǵrân noch keineswegs so gedeutet zu werden, dass jene nicht stattgefunden haben. Der Kampf Dû-Nowâs' gegen Neǵrân war von kurzer Dauer und geringer Dimension, so dass er wohl Procop unbekannt geblieben sein konnte. Trotzdem soll nicht geleugnet werden, dass im Schreiben des Bischofs Simeon der Brief des jüd. Königs, die Reden des Aretas und der übrigen von dem Bischofe selbst verfasst sind. Das aber giebt uns noch nicht ein Recht, alles in jenem Briefe für ungeschichtlich zu erklären, ebenso wie wir dies bei römischen und griechischen Geschichtsschreibern nicht thun, trotzdem sie ihren Helden selbstgemachte Reden in den Mund legen. Es ist ferner nicht in Abrede zu stellen, dass das Thatsächliche in des Bischofs Briefe stark übertrieben ist. Das beruht aber zum Theil darauf, dass Simeon vom Hörensagen berichtet, zum Theil darauf, dass er das Wirkliche seiner subjectiven Anschauung untergeordnet und das Geschichtliche gewissermassen nur als Grundlage angesehen hat, auf der er seine eigenen Gedanken aufbaut. Endlich aber boten auch die verschiedenen Kämpfe der Könige mit Unterkönigen und dieser unter einander in jener Zeit in Himjar und Aethiopien ein solches Gewebe von Ereignissen und Namen[2]) dar, dass eine Vermischung

---

1) Vgl. Dindorf's prolegomena zu seiner Ausgabe des Malalas S. XLI ff. In Bezug auf die hier in Frage kommende Stelle stimmt Malalas im Anfange wörtlich mit Johannes von Ephesus überein, dann hat er aber plötzlich den Bericht jenes abgebrochen und sich zu etwas anderem gewendet, vgl. S. 433. 434.

2) Weder Simeon von Beth-Arscham noch Jacob von Sarug und Procop nennen den Namen des jüdischen Königs der Himjariten; wahrscheinlich wussten sie ihn nicht; die Bezeichnung „jüdischer König der Himjariten“, unter der sie vielleicht von ihm gehört, machte denselben ja hinlänglich kenntlich.

und Verwechselung für den Fernerstehenden nicht nur möglich war, sondern auch nahe lag. Wie dem aber auch sei, jedenfalls muss ein geschichtlicher Kern in dem Schreiben des Bischofs Simeon von Beth-Arscham festgehalten werden.

Das Schreiben an die Christen von Neǵrân ist nach der Ueberschrift von Mar Jacob oder wie es im Schreiben selbst heisst: „von Jacob dem geringen aus der Gegend von Edessa, der gläubigen Stadt der Römer," verfasst. Mit Recht wird unter diesem Jacob von Sarug oder Batne verstanden, weshalb der Brief auch in den Manuscripten mit andern Schriften dieses Verfassers vereinigt worden ist. Dieser bezeichnet sich auch sonst als ܝܥܩܘܒ ܗ̈ܢ oder ܝܥܩܘܒ ܒܨܝܪܐ (vgl. Assemani B. O. I S. 302. 303; Catalogue of Syriac Manuscr. by W. Wright p. II S. 511. 520 ff.; diese Zeitschrift XXX S. 220. 226. 229. 265.[1]) Die Angabe „aus der Umgegend von Edessa" machte der Verfasser wohl selbst deshalb, weil Batne damals als ein kleiner, obscurer Ort (vgl. Ritter: Erdkunde XI S. 288), den Christen von Neǵrân unbekannt sein konnte, während das nur 10 römische Meilen südlich davon gelegene Edessa nicht allein durch seine Schulen und als Zwischenstation der Karawanenstrasse, die von Syrien nach Mosul führte, sondern auch sonst als heilige und gesegnete Stadt bei den Christen des Orients einen Namen hatte. Für Jacob von Sarug als Verfasser spricht die Art und der Charakter des Schreibens. Wie in diesem hat er auch sonst Partien aus der biblischen Geschichte mit dem Inhalte verwebt; vgl. diese Zeitschrift XXV S. 321 ff.[2]) XXX S. 239 ff. 265. Ferner kann es nur in der Zeit entstanden sein, in welcher Jakob lebte; denn die Thatsache, dass in Neǵrân Christen von Juden bedrückt wurden, welche unser Brief voraussetzt, hat für eine spätere Zeit keinen geschichtlichen Boden mehr. Was für einen Sinn sollte es aber haben, dass ein Schreiben mit so specieller Veranlassung und zu so speciellem Zwecke später abgefasst sei, oder dass ein anderer es geschrieben und Jacob als Verfasser vorgeschoben hätte? Vollends gesucht wäre die Behauptung, dass es, um eine Judenverfolgung hervorzurufen, geschrieben worden wäre. —

---

1) ܐܦܣܩܘܦܐ kann an der letztern Stelle nicht zu ܝܥܩܘܒ, sondern muss zu ܦܘܠܐ gehören.

2) Wenn Bickell in: Ausgewählte Gedichte der syrischen Kirchenväter S. 226 das Gedicht Jacob's von Sarug über den Palast, den der Apostel Thomas in Indien baute, für „von zweifelhafter Aechtheit" hält, so veranlasst mich die Aehnlichkeit, die in der Anlage, Redeweise und im Gebrauch der Bilder zwischen diesem und dem über die selige Jungfrau Maria, die Gottgebärerin, mitgetheilt von Abbeloos in de vita et scriptis S. Jacobi Sarugensis S. 203 ff., herrscht — vgl. besonders die Anfänge beider Gedichte — anderer Ansicht zu sein.

Hier mag noch ein Wort über die Confession, welcher Jacob von Sarug angehörte, folgen. Nachdem ihn Renaudot für einen Monophysiten erklärt hatte, hat ihn Assemani für die katholische Kirche zu retten gesucht, was dann noch gründlicher Abbeloos unternommen hat.[1]) P. Matagne und mit ihm Bickell haben ihn nur in den letzten 3 Jahren seines Lebens Katholik, die übrige Zeit aber Monophysit und dann Anhänger des Henotikons sein lassen, da man sich der Einsicht nicht verschliessen konnte, dass die Stellen, welche Assemani B. O. I S. 295, Abbeloos de vita et scriptis S. Jacobi S. 159 ff. aus Jacob's Schriften anführen, doch allzusehr monophysitisch lauten, als dass sie ein Katholik geschrieben haben könnte. Jetzt jedoch, da uns Martin die 4 Briefe Jacob's von Sarug an die Mönche des Bassusklosters und den an den Bischof Paul von Edessa in dieser Zeitschr. XXX, S. 217—275 veröffentlicht hat, ist es deutlich erwiesen, dass er zuerst Monophysit war und dann dem vom Kaiser Zeno i. J. 482 erlassenen Henotikon sich zuwandte. Des letztern Schrittes wegen rechtfertigt er sich seinen Adressaten gegenüber, indem er behauptet, dass er durch Annahme des Henotikon kein anderer geworden sei, weil das Henotikon annehmen und den Zusatz des Chalcedonensischen Concils „von den beiden Naturen in Christo" verwerfen, ein und dasselbe sei; vgl. S. 233. Diese Häresie habe ihren Grund in den Schülern Simon's des Magiers, Paul von Samosata, Diodorus von Tarsus, Theodor von Mopsveste; Nestorius habe sie dann erläutert und verbreitet, Theodoret begründet (S. 236)[2]). Wie vom Henotikon

1) Man hat sich bei der Annahme, dass Jacob von Sarug Katholik gewesen sei, hauptsächlich dadurch leiten lassen, dass er von Göttlichem und Menschlichem in Christo so oft rede. Das jedoch haben ja die Monophysiten nicht geleugnet, dass Hohes und Niederes, Göttliches und Menschliches, von denen jedes seine Eigenschaften behalten habe, in Christo seien; sie konnten es ja auch nicht, wenn sie sein vorweltliches und sein irdisches Leben in Betracht zogen. Sie wollten nur nicht von zwei Naturen gesprochen wissen, weil das zwei Personen bedinge und dadurch der eine Christus in zwei getheilt würde, in einen Sohn Gottes und in einen der Maria. Wie aber bei der Einheit der Natur sich in Christo göttliche und menschliche Eigenschaften behaupten lassen, und wie der Unterschied dieser zur Einheit wird, das blieb für die Monophysiten eine unlösliche Frage, die sie in verschiedene Parteiungen spaltete. Jacob von Sarug will zwar jenes deutlich machen; es ist ihm aber nicht gelungen. Das Göttliche und Menschliche in Christus, meint er, ist gleich dem Eisen im Feuer; beide behalten ihre Eigenschaften, trotzdem jenes von diesem verzehrt zu werden scheine; vgl. Abbeloos, de vita etc. S. 108. Jacob übersieht, dass beide getrennte Körper bleiben.

2) Simon der Magier galt als der Urheber der Ketzerei. Mit Recht sieht Jacob Diodorus und Theodor von Mopsveste als die eigentlichen Urheber der nestorianischen Lehre an. Das war ja auch der Grund, weshalb Rabulas von Edessa, Abt Maximus und der Patriarch Proclus von Constantinopel jene einem Verdammungsurtheile preis zu geben suchten, wenngleich ohne Erfolg; denn erst 544 gelang es in dem Edikt de tribus capitulis Theodor's Person und Schriften und Theodoret's Schriften gegen Cyrill, durch die der Nestorianismus am eifrigsten verfochten wurde, zu anathematisiren. — Wie Cyrill mit dem

wurden auch von ihm die gegen Nestorius erlassenen 12 Anathematismen des Cyrill, welcher der eigentliche Begründer des Monophysitismus war, gebilligt und angenommen. Ueber das Henotikon aber geht er hinaus, wenn er behauptet, dass das Chalcedonensische Concil in jenem nicht unter die orthodoxen Synoden gerechnet worden sei, und wenn er ein verdammendes Urtheil über den Brief des Papstes Leo an Flavian fällt[1]) (S. 231. 233). Er zeigt sich ferner als ein unversöhnlicher und erbitterter Gegner des Nestorius und seiner Lehre, trotzdem könnte man versucht sein, anzunehmen, er habe, wie Mares, ein nestorianischer Geschichtschreiber des 12. Jahrh., behauptet (vgl. Assemani B. O. III, p. 1. S. 384), zuerst der nestorianischen Lehre gehuldigt und sich erst dann der des Severus zugewendet. Sicher wenigstens ist es, dass er eine Zeit lang in Edessa sich dem Studium gewidmet (Martin S. 220 ff.), also wohl auch eine der dortigen beiden Schulen (vgl. Assemani, B. O. I, prol. § II; Abbeloos de vita etc., S. 96) besucht hat. — Für Severus von Antiochien, das Haupt der Monophysiten, dagegen legt er eine grosse Verehrung an den Tag (Martin S. 260). Daher halte ich auch jene Notiz nicht für unwahrscheinlich, die sich in der Londoner Biographie Jacobs findet und lautet: „Es lebte aber der heilige Jacob zur Zeit des heiligen Patriarchen Severus. Zu diesem begab er sich und erhielt von ihm den Segen;“ vgl. Abbeloos de vita S. 312. Ein Anhänger des Monophysitismus oder des Henotikons in monophysitischer Auffassung ist unser Jacob aber auch in seinen letzten Lebensjahren gewesen. Das geht unzweifelhaft aus dem Schreiben hervor, welches er nach dem November 520, also wenige Monate vor seinem Tode an den monophysitischen Bischof Paul von Edessa gerichtet hat (Martin S. 265 ff.). In diesem

Monophysitismus, so steht Nestorius mit dem Diophysitismus im innigsten Zusammenhange. Niemals hat er zwei Personen, sondern nur zwei Naturen in Christus angenommen; trotzdem hat die katholische Kirche ihn als einen der verderblichsten Ketzer behandelt, bis Luther nach dem Studium der Lehre jenes endlich zu einem richtigeren Urtheile gelangte, vgl. Luther's Schrift von den Concilien. Es ist daher nur richtig, wenn die Monophysiten Nestorius als Miturheber der diophysitischen Lehre ansehen (vgl. Martin S. 261) und nicht zu verwundern, dass man oft zweifelhaft sein kann, ob man in den Schriften der Monophysiten eine Polemik gegen nestorianische Lehren und Ansichten oder eine gegen chalcedonensische vor sich hat, vgl. Martin S. 272 Anm. 3 und die Anmerkungen zu unserem Briefe Nr. 10.

1) Da der Schlusssatz des Henotikon, in dem von dem Chalcedonensischen Concile die Rede ist, absichtlich in vagen Ausdrücken abgefasst ist, während die drei vorhergehenden Concile ausdrücklich als ökumenische anerkannt werden, so lässt es sich erklären, wenn Jacob von Sarug, wie auch nachher Jakob Baradäus (vgl. diese Zeitschr. XXX, S. 455 ff.) daraus auf eine Verwerfung des Concils schlossen, zumal dies ihren monophysitischen Wünschen entsprach. Von einer ausdrücklichen Verdammung des Leo'schen Briefes steht im Henotikon ebenfalls nichts; sie scheint also auch nur vorausgesetzt zu sein. Im Encyklion des Basiliskus 476 dagegen war das Concil wie der Brief Leo's anathematisirt worden.

beglückwünscht er den Bischof von Edessa, dass er von seinen Feinden (Anhänger des Chalced. Concils) verfolgt und dadurch Gelegenheit erhalten habe, sein Bekennerthum und seine Standhaftigkeit zu zeigen. Der treue Kaiser selbst (Justin) habe seine Feinde entlarvt und ihn wieder zu seinem Bischofssitze gebracht. Unlösbar für jetzt ist mir die hierbei entstehende Frage: Wie ist es möglich, dass Jacob von Sarug als Anhänger des Henotikons und Verwerfer des Chalcedonensischen Concils unter Justin, unter dem, wie wir anderweitig wissen, solche aus den Diptychen gestrichen wurden, Bischof werden konnte. Sollte man bei dem hochangesehenen Schriftsteller milder gedacht haben?

War Jacob von Sarug aber Monophysit, so müssen es auch die Adressaten gewesen sein[1]); denn bei seiner Abneigung, ja bei seinem Hass gegen die Nestorianer und Diophysiten, welche christlichen Religionsparteien ja hier nur noch in Frage kommen könnten, würde er an solche niemals ein Trostschreiben gerichtet haben. Der Monophysitismus der Christen in Neǵrân geht aber auch daraus hervor, das der Bischof Simeon von Beth-Arscham, ebenfalls ein Monophysit, einen jene so verherrlichenden Bericht abfasste, und dass Johannes Psaltes, auch ein Monophysit, eine Hymne auf die Märtyrer von Neǵrân dichtete, welche wir unten mittheilen wollen. Endlich erfahren wir auch durch Johannes von Ephesus, dass, als der christliche König der Himjariten, welcher nach Ḏû-Nowâs herrschte, hörte, dass in Alexandrien, von wo früher die Bischöfe nach Himjar geschickt wurden[2]), ein Bischof chalcedonensischen Bekenntnisses am Ruder sei, er sich geweigert habe, von dort einen Bischof anzunehmen, und dass es Justinian, den sie darauf um einen Bischof angegangen, und der ihnen auch einen Diophysiten senden wollte, nicht glücklicher ergangen sei; vgl. Assemani, B. O. I, S. 382—386. Ihre Ablehnung des Bischofs war aber nur darin begründet, dass sie Monophysiten waren. Bar-Hebraeus endlich berichtet, bei Assemani, B. O. II, S. IV § II, dass zu Justinians Zeiten die arabischen Christen Jacobiten gewesen seien; vgl. Flügel, Geschichte der Araber, S. 50.

Das Jahr, in welchem Jacob unsern Brief geschrieben hat, lässt sich nicht genau bestimmen. Erwägt man aber, dass der Brief vor der Einnahme Neǵrâns geschrieben sein muss, die nach Theophanes, S. 144, im 5. Jahre Justins, also 522 — womit Simeon von Beth-Arscham ziemlich übereinstimmt — erfolgt ist, und dass die Bedrückung der Christen durch Ḏû-Nowâs, wie sie unser Brief vermuthen lässt, nicht viele Jahre gedauert haben wird,

---

1) Wann der Monophysitismus in Jemen und speciell in Neǵrân Eingang gefunden habe, ist nicht genau bekannt. Nach Assemani B. O. III, 2. S. 605 muss er bald nach seinem Entstehen durch Bischöfe dorthin gekommen sein.

2) Vgl. B. O., III, 2. S. 453. 605.

so wird wohl die Annahme ziemlich richtig sein, wenn man jenen um 520 abgefasst sein lässt.

Noch könnten Bedenken an der Echtheit unsres Briefes daraus entstehn, dass die Adressaten einen syrischen Brief nicht verstanden hätten. In welcher Sprache aber sollte sonst Jacob ihn abfassen? Arabisch schrieb man damals nicht, des Griechischen aber war er unkundig, und es wäre zudem gewiss noch weniger geeignet gewesen als das Syrische, welches im Orient als vornehme Sprache galt und keineswegs so unbekannt war, dass es nicht auch in Neǵrân solche gegeben hätte, die mit einigem Verständniss einen syrischen Brief lesen konnten. Wissen wir doch bestimmt, dass arabische Geistliche und Bischöfe nicht selten aus Syrien stammten (vgl. Assemani, B. O. I, S. 167; II § IV; III, 2. S. 605), und es ist sogar wahrscheinlich, dass der Monophysitismus durch syrische Geistliche nach Jemen verpflanzt wurde (vgl. Assemani, B. O. II, § IV); wie man auch wohl vermuthen darf, dass beim Gottesdienste die syrische Bibelübersetzung gebraucht worden ist. —

Schliesslich mag noch ein Wort über den Vorwurf gesagt werden, den man so oft den Monophysiten gemacht hat, dass sie nämlich so viele Schriften untergeschoben oder corrigirt hätten. Der Vorwurf, der keineswegs über alles Mass auszudehnen ist, trifft überhaupt die alte Zeit und auch noch das Mittelalter. Der Verfasser war ja damals gleichgültig; nicht darauf kam es an, wer ein Buch geschrieben, sondern dass es geschrieben und gelesen wurde, was sich am ehesten erreichen liess, wenn man es einem berühmten Manne unterschob. Jamblichus lobt deshalb die Pythagoräer, weil sie ihre Werke dem Pythagoras zugeschrieben haben; vgl. G. Weber: Das Volk Israel in der Alt Testamentlichen Zeit S. XXII. ff. Albert der Grosse noch erklärt die Frage nach dem Verfasser für gleichgültig, und nur in der Schule der Pythagoräer sei es Sitte geworden, darnach zu forschen; vgl. tom. I peri hermenias S. 238; Joël: Verhältniss Albert des Grossen zu Maimonides, S. XXVI. Ebenso galt es nicht als Betrug, wenn man Sätze in geschriebenen Werken corrigirte. Nicht welchen Sinn der Schriftsteller hatte ausdrücken wollen, war das Bindende und Massgebende, sondern welchen Sinn der betreffende Leser in den Worten enthalten glaubte. Entsprachen diese jenem nicht, so lag ein Versehen vor, und dem musste durch Correctur abgeholfen werden. Sehr interessant ist, was wir in dieser Beziehung in der Vorrede des R. Jacob ben Meïr, genannt Rabbenu Tam, zum ספר הישר lesen. Er tadelt mit Nachdruck hier diejenigen, welche den Text des Talmud nach ihrer Auffassung verbessern, sei es auf Grund anderer Lesarten oder abweichender Erklärungen. Das dürfe nicht im Texte geschehen, sondern die Lesart müsse besonders angegeben werden. Das beweist, dass man sich nicht scheute, die vermeintlich bessernde Hand selbst an Bücher zu legen, welche im höchsten Ansehn standen, ja fast als unverletzlich galten.

II.

ܬܘܒ ܐܓܪܬܐ ܕܟܬܒ ܡܪܝ ܝܥܩܘܒ ܠܘܬ ܚܡܝܪܝܐ.[1]

ܠܐܠܗܝ̈ܐ ܐܚ̈ܐ ܪ̈ܚܡܝ ܐܠܗܐ ܡܗܝܡܢܐ. ܠܡܘܕ̈ܝܢܐ ܘܣܗ̈ܕܐ[2] : ܒܒ̈ܢܝ

ܐܠܗܐ ܡܫܝ̈ܚܝܐ ܡܗܝܡ̈ܢܐ. ܐܢܬܘܢ ܕܡܫܬܡܗܝܢ ܘܡܫܬܒܚܝܢ[3] ܒܟܢ̈ܫܐ: ܘܒܝܢ̈ܬ

ܡܫܝܚܐ ܕܣܗ̈ܕܐ. ܣܘܥܪܢܐ ܒܝܫܐ ܕܡܢ ܐܬܪܐ ܕܐܘܪܗܝ. ܡܫܝܚܝܐ

ܡܗܝܡܢܐ ܕܙ̈ܕܝܩܘܬܐ. ܒܡܠܝܢ ܢܘܗܪܐ ܕܒܩܢܘܡܐ ܘܡܡܠܠܐ ܕܒ̈ܥܠܕܒܒܐ.

ܘܡܫܝܚܐ (f. 38 b, 1.) ܕܡܫܝܚܐ ܘܡܫܝܚܐ ܡܠܟܐ. ܘ. ܛܠܝܐ ܡܫܝܚܐ[4]

ܘܡܫܒܚܝܢ ܡܫܝܚܐ. ܐܝܟ ܕܐܝܬ ܐ̈ܚܐ ܕܡܗܝܡܢܐ ܪ̈ܚܡܐ.[5] ܗܟܘ

ܟܠܐܪ[6] ܡܢ ܠܒܘܬܟܘܢ ܐܘ ܡܫܝܚܐ. ܪ̈ܚܡܝ ܐܠܗܐ. ܘܐܝܟ ܒܫܪܐ ܦܬܐ

ܕܡܫܝܚܐ ܡܫܒܚܐ. ܢܗܒ ܦܣܩܘܢ ܒܟܣܦܐ ܒܟܣܦܗ ܕܡܫܝܚ. ܘܗܘ[7]

ܒܡ̈ܠܐ ܕܡܫܒܚܢܘܬܟܘܢ. ܐܠܐ ܡܢ ܡܫܝܚܐ ܛܠܐ ܐܘ ܒܟܣܦܐ ܪ̈ܚܡܐ:[8]

ܐܘ ܕܡܗܝܡܢܐ ܐ̈ܚܐ ܡܢ ܐܝܬܝܟܘܢ ܠܟܠܟܘܢ ܐܡܪܝܢ. ܠܐ ܗܘܐ[9] ܡܟܣܣܝܢ

ܗܘܘ ܠܟ ܪ̈ܚܡܐ[10] ܡܫܝܚܝܐ ܒܬܫܒܘܚܬܟܘܢ. ܐܝܟ ܕܡܫܒܚܝܢ[11]

ܡܫܝܚܐ ܘܡܫܒܚ ܠܐܠܗܐ. ܗܘܝܘ ܒܟܣܦܗ[11] ܠܡܫܡܫܘ ܒܦܪܘܫܘܬܟܘܢ.

ܐܠܘܢ[12] ܣܝܡ ܡܢ ܡܫܝܚܐ ܡܫܬܒܚ ܠܐܘܟܘܢ ܡܬܗܪܐ. ܕܐܠܘܢ

1) In B. (add. 17,163) lautet die Ueberschrift: ܬܘܒ ܐܓܪܬܐ ܕܠܘܬ

ܡܫܝܚܝܐ ܕܡܢ ܩܕܡ ܠܟܘܢ ܐܝܟ ܐܓܪܬܐ ܕܒܝܬ ܡܠܟܐ ܚܡܝܪܝܐ. 2) B. richtig: ܘܣܗ̈ܕܐ. 3) B. ܡܫܬܒܚܝܢ. 4) B. ܛܠܝܐ ܡܫܝܚܐ. 5) Wie ܪ̈ܚܡ wird auch ܪ̈ܚܡܐ in Handschriften ohne Jud geschrieben. 6) A. ܗܟܘ ܟܠܐܪ. 7) B. schreibt ܢܘܗܪܐ, und das ist jedenfalls die richtige Lesart; denn abgesehen davon, dass der Ausdruck allzu überschwänglich wäre, müsste es wenigstens ܢܘܗܪܬ heissen. 8) B. ܪ̈ܚܡܐ ܒܟܣܦܐ. 9) A. ܗܘܘ. 10) B. ܪ̈ܚܡܐ; da aber in dieser nachher ܡܫܝ̈ܚܝܐ steht, ist hier ܪ̈ܚܡܐ zu setzen. 11) B. besser: ܕܡܫܒ̈ܚܝܢ und ܒܟܣܦܗ. 12) B. ܐܠܘܢ; ܐܠܘܢ ist die 1. Person plur. Peal von ܐܠܐ, wie dies Verbum neben ܐܠܐ auch geschrieben wird. Siehe Thesaurus Syr. ed. Payne-Smith s. v. ܐܠܐ.

ܣܓܝܐ ܡܫܝܚܐ ܒܟܘܢ ܐܬܓܠܝ ܡܫܒܚܐ. ܘܦܪܘܫܘܬܐ ܐܝܟܢܐ ܕܟܠ ܗܘܐ.[1]
ܡܫܡܠܝܢ ܐܢܘܢ ܒܐܦܝܟܘܢ. ܡܛܠ ܫܡܗ ܗܢܐ ܕܡܫܝܚܐ. ܗܘ ܕܡܬܩܪܝܢ
ܒܫܡܗ. (fol. 38 b, 2.) ܕܬܬܚܙܘܢ ܫܘܦܪܐ ܠܥܠܡܐ[2] ܕܡܫܝܚܘܬܗ.
ܡܫܡܠܐ[3] ܐܢܬܘܢ. ܡܬܩܠܣܝܢ ܡܬܚܡܠܝܢ[4] ܘܡܬܟܢܫܝܢ. ܚܘܒܐ ܥܬܝܕܐ
ܗܘ ܠܟܠܗ ܥܠܡ ܕܡܫܝܚܝܐ. ܚܠܦ ܗܢܐ[5] ܐܬܚܫܒ[6] ܡܬܚܫܒܝܢ
ܡܬܒܠܐ. ܕܟܠ ܗܘܐ[1] ܢܦܠ ܒܟܘܢ ܡܫܝܚܐ. ܘܡܣܬܘܪܘܢ ܐܝܟܢ
ܙܒ̈ܢܝܢ ܠܗܘܢ ܚܝܠܗ ܕܡܫܝܚܐ. ܢܗܘܐ ܒܟܪܝܗܘܬܗ ܘܢܫܡܠܐ ܗܝܡܢܘܬܐ
ܡܫܝܚܐ. ܗܘܐ ܗܢܐ ܒܟܪܝܗܘܬܐ ܕܐܝܟ ܗܘ ܠܟܠܗܘܢ ܦܪܘܫܐ. ܟܠ ܗܘܐ[7]
ܕܟܘܢ ܚܝܠܐ. ܡܫܡܠܝܢ ܠܐ ܚܣܪ ܠܗ ܡܕܡ. ܡܛܠ[8] ܐܝܟ ܕܡܫܝܚ
ܗܘ ܢܛܠ. ܡܛܠ ܐܝܟ ܕܡܬܟܢܫ ܗܘ ܡܬܬܪܡܐ. ܡܢ ܟܠ ܡܕܡ
ܥܕ. ܡܪܝܐ[9] ܐܠܗܐ ܡܫܡܠܝܢ. ܠܐ ܓܝܪ ܡܢ ܕܡܬܚܙܐ ܡܢܗ ܥܕܡܐ ܕܢܩܘܡ.
ܐܝܟ ܕܗܘܐ ܒܐܝܬܘܗܝ. ܟܠܝܗܝ ܗܢܐ ܟܠܗ[9] ܠܥܘܬܪܐ ܐܬܝܗܒ. ܠܐ ܟܕ
ܡܬܦܢܝܢ ܕܗܘܐ[10] ܗܘ ܠܗ ܠܡܫܒܚܘ[10] (fol. 39 a, 1.) ܠܡܫܝܚܐ.
ܠܐ[11] ܟܕ ܡܬܚܙܝܢ ܕܟܠܗ ܕܡܫܝܚ ܦܪܘܫܐ[12] ܟܠ ܒܡܫܝܚܘܬܐ:
ܘܡܫܡܠܝܢ ܒܚܝ̈ܠܐ ܡܫܒܚܐ. ܠܐ ܟܕ ܢܫܡܥܘܢ ܠܡܫܝܚܐ: ܕܗܘܐ ܕܡܬܒܪܟ
ܐܬܚܙܝܬ ܠܟܘܢ. ܐܝܟ ܐܝܟܢ ܕܬܬܚܙܘܢ[13] ܡܫܝܚܐ ܐܘ ܢܩܪܐ. ܡܫܡܠܝܢ
ܕܡܢ ܡܢ ܒܢ̈ܝܐ. ܐܘ ܐܝܟ ܐܝܟܢܐ ܕܬܚܘܐ ܕܡܫܝܚܐ. ܘܠܗܘܐ ܠܡܫܝܚܐ
ܕܡܫܝܚܘܬܐ. ܐܬܚܝܒܘ[14] ܟܕ ܕܐܝܬܘܗܝ ܒܢܦܫܐ ܡܬܩܠܐ. ܡܫܬܡܠܝܢ[15]

---

1) B. ܕܡܫܡܠܝܢ. 2) B. ܠܥܠܡ. 3) B. ܡܫܡܠ. 4) B. ܡܬܚܡܠܝܢ.
5) B. hat ܕܝܢ für ܗܢܐ. 6) Am Rande von A. und im Texte von B. steht richtig:
ܐܬܚܫܒܬ. 7) B. ܟܠܗܘܢ. 8) B. ܕܡܫܝܚ. 9) B. ܡܪܝܐ und ܗܢܐ
ܟܠܗ, womit Du Nowâs gemeint ist. 10) B. ܕܗܘܐ und ܠܡܫܒܚܘܗ.
11) Vor ܠܐ steht in B. ܐܘ. 12) B. ܦܪܘܫܐ. 13) B. ܕܬܬܚܙܘܢ.
14) B. ܐܬܚܝܒ. 15) B. ܡܫܬܡܠܝܢ.

ܡܢ ܚܢܦܐ ܠܐ ܕܝܕܥܘ ܘܒܘܠܗ.(1 ܟܕ ܕܢܨܝܚܐ ܒܗ ܕܗܐ ܦܩܝܪܝܢ(2 ܒܗ
ܦܘܠܚܢܐ. ܘܟܕ ܕܢܦܩܘܢ(3 ܒܗ ܩܠܝܠ. ܫܒܩܝܢ ܒܗ ܒܢܝܐ ܠܟܢܘܫܬܐ. ܠܐ
ܓܒܪ ܢܒܝܐ ܐܠܗܐ ܕܢܗܘܘܢ ܕܠܐ ܚܢܦܐ. ܘܠܐ ܙܥܪܐ(3 ܕܢܚܒܠ. ܐܠܐ ܒܗ ܠܐܘܟܠܬܐ
ܡܫܝܚܐ. ܒܠܒܗ ܐܝܟ ܐܦܪܝܐ. ܡܦܪܢܣ ܡܫܬܠܛ ܕܒܥܠܕܒܒܐ. ܟܕ
ܕܡܬܦܪܫ ܡܦܢ ܠܗ. ܘܟܕ ܕܡܬܚܙܐ ܕܢܨܚܘܢ (fol. 39, a, 2.) ܡܬܠܬܦܝܢ.
ܐܝܟ ܕܒܗ ܐܦܪܝܐ ܐܦ ܠܐ(4 ܐܬܠܘܘܢ ܐܠܗܐ. ܘܐܝܟ ܕܡܫܬܪܝܢ ܚܝܠܐ.
ܠܐ ܡܬܚܙܐ ܡܫܦܪܐ(5 ܕܡܫܬܘܕܥܬܐ. ܡܛܠ ܕܐܬܐ ܠܟܘܢ ܕܬܬܒܝܢ ܐܦܪܝܐ.(6
ܘܬܬܦܪܣ ܡܫܝܚܐ ܒܒܫܪܟܘܢ. ܘܢܫܘܢ(7 ܡܠܐܟܐ ܒܟܘܫܝܐ
ܕܡܫܬܒܪܢܘܬܟܘܢ. ܒܗܘܐ ܕܝܢ ܐܒܘܐ. ܐܝܟ ܕܡܢ ܡܫܬܐܐ ܥܫܝܢ ܚܝܢ.(8
ܘܠܬܪܐ ܕܠܟܘܢ ܡܢܗ ܦܪܐ. ܕܐܝܬܐ ܒܗ ܡܫܒܪܐ ܕܢܨܚܘ. ܘܒܢܩܦܬܟܘܢ
ܡܫܬܠܛܐ. ܐܝܟ(9 ܐܠܗܐ ܕܐܘܡܐ ܒܐܬܪܐ ܕܫܡܝܢܐ. ܘܬܬܒܣܡܘܢ(10
ܕܡܢܐܟܘܢ ܬܒܥܐ. ܕܠܗ ܒܪܫܬܐ ܒܫܡܐ ܠܗܘܘܢ. ܐܠܐ ܕܐܦ ܐܫܬܘܕܥܘ
ܕܫܡܥܘ ܠܬܘܡܫܟܘܢ. ܘܠܗ ܠܫܝܢܬܗ ܒܠܒܟܘܢ ܐܬܠܘܢܟܘܢ. ܐܠܐ ܐܦ
ܐܦܪܝܐ ܢܠܗܘܘܢ ܠܡܫܒܪܢ ܒܐܝܟܢ. ܡܫܪ ܠܟܘܢ ܙܘܥܬܐ. ܡܛܠ
ܕܒܡܪܐ ܒܟܘܢ ܦܫܛܗ ܘܐܠܗܐ. ܫܒܝܚܝܢ ܒܠܒܟܘܢ (fol. 39 b, 1.) ܐܦܪܝܐ.
ܒܠܠ ܕܢܦܐ ܒܟܘܢ ܢܘܪܐ ܕܫܡܝܗ. ܕܗܘ ܕܐܪܥܝ ܢܘܪܗ ܒܒܠܒܐ. ܠܐܡܢܗ
ܓܡܪܟܘܢ ܒܠܠ ܕܒܢܝܢ ܙܘܦܪܟܘܢ. ܘܡܠܐ ܠܐܘܪܐ ܕܪܟܘܢ. ܒܠܠ ܕܡܬܢܟܝܢ
ܒܒܠܒܒܟܘܢ. ܐܠܗ ܡܢ ܚܢܦܐ ܡܬܪܕܦܝܢ ܗܘܘܠܗܘܢ. ܐܝܟ ܗܘܐ ܐܦܫܐ
ܠܫܡܝܟܘܢ. ܘܢܦܠܘ ܠܐܦܪܝܚܝܟܘܢ. ܗܘܐ ܕܝܢ ܕܗܘܘܬܐ ܒܒܠܒܒܟܘܢ
ܕܐܠܗܐ ܡܫܒܢܝܢ ܠܗܘܒܠܟܘܢ. ܦܫܝ ܐܝܟ ܚܝܠܟܘܢ ܡܢ ܚܝܠܐ. ܘܡܢ

---

1) B. ܘܒܘܠܗ. 2) B. ܕܗܐ. ܦܩܝܪܝܢ. 3) B. ܕܢܦܩܘܢ und ܙܥܪܐ.
4) B. ܐܦܠܐ. 5) B. ܡܫܦܪܐ. 6) B. ܐܦܪܝܐ. 7) B. ܘܢܫܘܢ.
8) B. ܥܫܝܢ ܚܝܢ. 9) B. ܐܝܟ. 10) B. ܘܬܬܒܣܡܘܢ.

ܠܡܠܟܘܬܗܘܢ ܡܢ ܫܡܝܐ(1. ܗܘܐ ܐܘܟܝܬ ܡܫܟܚܐ. ܐܝܟܢܐ ܕܗܘܐ ܠܡܠܟܘܬܗܘܢ.
ܗܘܐ ܕܢܘܗܪܐ ܒܥܠܡܐ ܘܢܝܚܐ ܒܫܡܝܐ. ܡܠܟܐ ܕܝܠܗ ܫܡܝܐ ܘܡܠܐ ܠܟܠܗ
ܢܟܠܐ. ܘܣܘܟܠܐ ܕܐܒܘܗܝ. ܘܚܝܠܐ ܕܐܒܘܗܝ. ܘܡܫܟܚܐ ܕܐܒܘܗܝ.
ܘܢܘܗܪܐ ܕܐܒܘܗܝ. ܘܡܫܝܚ ܠܗ(2 ܒܥܘܬܪܐ ܠܡܫܝܚܐ. ܘܠܗܝܡܢܐ ܘܡܫܝܚ
ܟܠ ܗܢܐ ܕܫܡܝܐ. ܘܡܫܬܘܕܥܐ(3 (fol. 39 b, 2.) ܫܪܝܪܐ ܒܫܡܝܐ ܕܐܒܐ.
ܘܡܫܝܚܐ ܘܡܫܡܫܢܐ ܟܠ ܥܕܬܐ ܕܡܫܝܚܐ. ܗܘܐ ܕܝܘܡܐ ܕܥܘܪܐ ܘܫܠܡܐ.(4
ܘܡܫܒܚ ܐܢܫܘܗ(4 ܘܫܘܒܚܐ. ܘܠܡܫܡܫܢܘܬܗ ܕܫܡܝܐ ܐܝܟܢܐ. ܘܫܘܒܚܐ
ܫܡܝܐ ܠܐܒܐ(5 ܘܒܪܐ. ܘܠܟܠܗܘܢ ܥܡܡܐ: ܠܫܡܥܘܢ(6 ܘܫܡܝܐ ܒܥܒܕܐ(7
ܠܡܫܝܚܐ(8 ܒܟܠܗ ܕܒܪܝܬܐ. ܠܡܫܝܚ(9 ܡܢ ܫܡܝܐ. ܘܐܒܐ ܗܘ ܕܟܠܐ.
ܘܠܒܪ ܥܠܡܐ.(10 ܘܐܬܩܝܡ ܒܡܫܝܚܐ. ܘܐܒܐ ܘܪܘܚܐ ܐܝܟ ܥܘܗܕܢܐ(11
ܘܐܝܟܢܐ ܕܡܫܝܚܐ ܐܝܟ ܡܩܒܠ ܟܠܗܝܢ. ܠܐܒܘܗܝ(12 ܕܐܒܐ ܐܝܟ ܫܡܝܐ. ܘܐܬܚܙܝ
ܒܫܡܝܐ(13 ܐܝܟ ܥܠܡܐ(14 ܒܫܡܝܐ. ܡܢ ܗܘܐ ܡܫܝܚܐ ܒܫܡܝܐ ܘܡܫܝܚܐ.
ܕܒܥܠܡ ܒܫܡܝܐ(15 ܡܫܝܚܐ. ܐܬܢܛܪ(16 ܒܟܠܗܘܢ ܥܘܗܕܢܐ: ܐܘ

---

1) B. ܫܡܝ̈ܐ. 2) B. richtig: ܠܗ. 3) Dafür hat B. ܡܫܬܘܕܥܢܐ; weil dieses Wort jedoch in diesem Zusammenhange öfters dem ܫܪܪܐ beigelegt wird, jenes aber nicht, kann es Correctur eines Abschreibers sein. 4) B. ܘܫܘܒܚܐ und richtig: ܐܢܫܘܗ. 5) B. besser: ܠܐܒܘܗܝ. 6) B. ܠܫܡܥܘܢ. 7) B. ܒܥܒܕܐ. 8) B. ܠܡܫܝܚܐ. 9) B. ܠܡܫܝܚ. 10) B. ܥܠܡܗ. 11) B. ܥܘܗܕܢܐ. 12) B. ܠܐܒܘܗܝ. 13) B. ܒܫܡܝܐ. 14) B. ܐܥܠܡܐ mit prosthetischem Olaf. Masius in seinem peculium sagt, dass das Exemplar der vatic. Bibliothek Johann. 18, 1 ܐܥܠܡܐ statt ܥܠܡܐ hat und dass ܐܥܠܡܐ 1 reg. 15, 13 der syr. hexaplar. Uebersetzung, ebenso Deut. 21, 4 und Jos. 12, 2, bei welchen beiden Stellen aber am Rande ܥܠܡܐ zugeschrieben sei, sich finde. 15) B. ܒܫܡܝܐ. 16) B. ܐܬܢܛܪ, das Ethpaal ist aber in den Lex. nicht angeführt, und da die Bedeutung des Ethtaphal passend ist, so ist die Lesart von B. wohl nur ein Fehler.

ܕܐܝܟ ܡܪܕܘܬܗ: ܗܘܐ ܠܡܘܬܐ ܘܡܛܠ. ܕܐܠܗܐ ܡܫܝܚܐ ܠܡܫܝܚܘܬܗ
ܒܒܠܝܒܘܬܐ ܗܝܕܝܢ[1] (fol. 40a, 1) ܢܦܠ ܠܡܫܠܡܢܘܬܗܘܢ. ܣܓܝܐܐ ܠܟܘܢ
ܡܢܝ. ܠܡܬܢܝܘ ܕܝܢ ܠܐ ܐܫܟܚ. ܐܘܪܚܐ ܕܝܢ ܡܢ ܡܫܠܡܘ ܕܡܬܢܝܘ:
ܗܘܝܢ[1] ܠܡܫܠܡܢܘ ܐܦܪܝܩܐ. ܒܒܠܝܒܘܬܐ[2] ܒܡܫܡܫܢܐ ܡܬܦܫܛܐ
ܒܥܘܡܩܐ. ܕܢܬܪܥܘܢ[3] ܠܡܫܝܚܘܬܗ ܕܐܠܗܐ. ܪܒܐ ܕܝܢ ܕܢܚܙܘܢ:
ܕܫܠܝܚܘܗܝ ܐܝܟ ܒܫܒܐ ܕܢܦܩ ܘܐܠܗܐ. ܘܠܡܫܝܚܘܬܗ[4] ܡܪܘܚܐ ܕܪܘܚܐ
ܡܬܒܚܪܐ. ܘܡܚܪ: ܐܢܐ ܕܗܐ ܕܢܬܠܘܢ ܠܟܘܢ. ܡܟܝܠ[5] ܟܠ ܕܠܟܘܢ ܢܬܠܘܢ:
ܘܠܐ ܠܡܥܒܕ ܒܐܝܕܝܗܘܢ ܡܫܡܫܢܘܬܗ ܠܟܠܗܘܢ[6] ܕܢܬܠܝܘܢ: ܘܠܘܬ ܡܢ
ܕܐܢܫ ܢܡܘܬ. ܘܐܬܩܛܠܘ ܗܘܘ ܕܡܫܡܠܝܢ ܒܪܗ ܐܡܪ: ܡܫܝܚܐ
ܕܡܬܚܐ: ܕܒܥܐ ܗܘܐ ܢܦܩ[7] ܐܘܪܚܐ ܒܪ ܡܬܠܐ. ܚܕ ܚܕ ܡܢܗܘܢ ܐܚܪ
ܕܡܠܟ ܒܒܠܝܒܘܬܗ: ܗܐ ܕܢܬܒܥܘ[7] ܡܢܐ ܒܟܠܗ ܐܝܟ ܐܘܪܚܗ ܠܡܬܢܝܘ[8]
ܡܫܝܚܐ. ܥܒܕܐ ܢܦܩܘ ܒܟܢܫܘܗܝ ܟܠ ܕܗܘ (fol. 40a, 2.) ܠܟܘܢ ܢܦܩ
ܘܠܘ ܠܡܬܢܝܘ ܐܝܟ ܐܘܪܚܗ ܦܠܓܐ. ܘܫܡܫܢ ܒܪܘܚܐ. ܘܟܠܢ ܗܘܘ
ܕܢܦܠܘܢ ܕܡܠܟܘ. ܐܦ ܡܬܦܪܣܝܢ ܠܟܠܗܘ ܕܗܘ ܕܡܚܐ[9] ܗܥܠ
ܠܝܫܘܥ.[10] ܕܠܐ ܢܪܚܡ ܗܘܐ ܐܒܘܗܝ ܢܥܢܝܗ. ܠܗܘ ܕܝܢ ܕܡܚܝܗܝ
ܒܪܡܫܐ ܠܡܚܐ ܐܘܕܝ. ܘܠܗܘ ܕܐܡܪ ܠܗ ܐܝܟ ܡܬܪܐ.[11] ܒܠܒܐ

1) Ursprünglich stand im Texte ܗܝܝܕܝܢ, das erste Jud ist aber ausgekratzt worden. 2) Nach ܒܒܠܝܒܘܬܐ folgt in B. ܓܝܪ und 3) nach ܕܢܬܪܥܘܢ noch ܐܢܘܢ. 4) B. ܘܠܡܫܝܚܐ. 5) B. hat ܡܟܝܠ ܐܢܘܢ. 6) In B. steht ebenso richtig: ܠܟܠܗܘܢ. 7) B. ܢܦܩ und besser: ܕܢܦܩ. 8) B. ܠܡܬܢܝܘ. 9) B. ܘܡܚܐ. 10) Joh. 18, 22, auf welche Stelle hier Bezug genommen wird, steht: ܡܚܝܗܝ ܥܠ ܦܟܗ ܠܝܫܘܥ; doch ist die hier angewendete Construction von ܡܚܐ cum acc. rei et ܠ pers. ebenso möglich. 11) B. ܘܡܬܪܐ.

ܦܘܪܥܢܐ ܢܣܒܘܢ.(1 ܘܗܘܘܢ ܡܬܢܝܚܝܢ. ܥܠ ܕܠܗ ܙܒܢܘ(2 ܗܠܝܢ ܕܒܗܘܢ.
ܠܐ ܡܢ ܐܢܫܐ ܐܬܡܟܣܘ. ܡܫܬܐܠ ܗܘܐ ܐܠܗܝ(3 ܕܢܬܡܟܣܘܢ ܠܗܘܢ ܐܬܩܛܠܘ.
ܕܗܘܐ ܢܟܠܐ ܠܒܝܬܗܘܢ. ܕܥܡܗ ܠܡܥܢܐ ܕܢܚܘ. ܗܘܐ(4 ܕܠܒܢܝܗܘܢ
ܢܬܒܥܘܢ: ܗܘܝܐ ܡܬܬܥܝܪܝܢ ܡܟܝܢ. ܕܡܬܬܒܪܟܝܢ(5 ܕܠܒܢܝܗܘܢ. ܚܙܘ
ܒܗܘܐ ܕܒܢܝܗܘܢ ܒܗܐ.(6 ܕܠܐ ܡܬܪܢܝܢ ܡܕܡ ܡܢ ܒܝܬܐ ܕܪܡܩܛܐ
ܕܡܬܩܪܝܢ. ܡܬܚܒܠ ܗܘܐ ܒܠܗ ܗܘ ܕܐܝܟ ܕܡܬܦܪܢܣܝܢ ܡܢ ܕܡܬܦܢܝܐ.
ܒܗܝܐ (fol. 40 b, 1.) ܕܒܥܝܢ ܕܪܘܚܢܝܢ ܡܢ ܕܪܘܫܐ. ܒܡܬܒܪܟܝܢ(7
ܡܬܡܨܝܐ ܠܗܘܢ ܚܝܠܐ. ܘܐܝܟ ܕܡܬܦܪܫܝܢ ܚܝܠܐ.(8 ܗܘܘ ܢܟܝܢ ܡܬܟܠܠܝܢ.
ܗܘܐ ܕܦܬܚܝܢ ܪܘܚܐ. ܗܘܘ ܡܬܢܚܡܐ ܐܬܘܬܐ. ܚܕ ܕܝܢ ܕܡܥܘܕܠܐ
ܬܚܬ ܒܝܬܐ ܕܩܕܝܫܐ ܡܬܦܬܚܐ. ܠܗܕܐ(9 ܘܗܘܘ ܚܕ ܠܚܕܩܘܢ
ܡܬܥܫܢܐ ܘܐܟܪܐ ܡܬܚܙܐ(10 ܡܬܩܪܒܝܢ ܥܠ ܚܩܘܠ ܕܡܫܐ. ܘܗܘܐ
ܚܬܝܡ ܚܕ(11 ܒܥܢܐ ܕܒܝ ܐܝܟ ܒܛܠܐ(12 ܕܡܢ ܬܚܬ. ܘܥܡܗ ܒܝ
ܕܪܘܚܐ ܕܠܒܢܝ. ܐܝܟ ܬܚܬ ܡܦܬܐ ܕܛܠܠܐ ܡܬܚܙܝܢ.(13 ܗܘ ܒܠܒܗܘܢ
ܡܬܦܫܩܐ: ܠܚܝܐ ܕܠܒܘܬܗ ܕܝܢ ܦܠܚܐ ܡܥܒܪܐ.(14 ܐܬܦܪܢܣܘ. ܒܡܬܠܝܐ
ܕܡܢ ܕܪܘܫ.(15 ܡܬܒܠܥܝܢ ܐܝܟ ܡܬܬܪܒܝܢ ܡܢ ܕܢܦܩܐ. ܠܗܘܐ ܗܘܪܐ
ܕܡܬܒܝܢ ܡܬܬܠܥܐ. ܕܗܘܐ ܕܝܢ ܡܬܚܙܝܢ ܡܬܬܪܘܡܘܢ. ܕܐܝܟܐ ܕܡܬܦܬܚܝܢ
ܚܩܘܠ. ܘܗܘܢ ܡܥܢ: ܒܠܠܐ. ܒܗܐ ܕܡܢܐ ܐܬܩܛܠ. (fol. 40 b, 2.) ܚܝܠ

---

1) B. ܒܦܘܪܥܢܐ ܢܩܒܠܘܢ. 2) B. ܙܒܢܘ. 3) B. ܐܠܗܢ. 4) B. besser: ܗܘܘ. 5) B. ܕܡܬܒܪܟܝܢ ܕܒܢܝܗܘܢ. 6) B. ܒܝܬܐ. 7) Nach ܒܡܬܒܪܟܝܢ steht in B. ܚܙܘ. 8) Die Worte: ܐܝܟ ܕܡܬܦܪܫܝܢ ܚܝܠܐ sind in B. aus Versehen ausgelassen worden, so dass nach dem erstern ܚܝܠܐ folgt ܗܘܘ. 9) B. ܠܗܕܐ. 10) B. hat richtig: ܘܩܪܝܒܐ. 11) In B. steht für ܚܬܝܡ ܚܕ — ܚܬܝܡܐ. 12) B. richtig: ܒܛܠܐ. 13) B. ܡܬܚܙܝܢ. 14) B. ܦܥܒܪܐ. 15) B. ܕܪܘܫ.

ܗܘ(1 ܓܝܪ ܐܘܚܠ ܦܪ̈ܫܬܐ ܡܣܟܡܢܟܘܢ܀ ܘܢܦܠܐ ܒܟܘܢ ܘܢܐܡܪ܆

܆ܕܠܐ ܫܘܝܢ ܚ̈ܫܘܗܝ ܕܙܒܢܐ ܗܢܐ܀ ܠܫܘܒܚܐ ܐܝܢܐ ܕܥܬܝܕ ܕܢܬܓܠܐ ܒܢ܀

܆ܐܘܠܨܢܐ(2 ܕܝܢ ܕܙܒܢܐ ܙܥܘܪܐ܀ ܒܫ̈ܢܐ ܡܬܝܫܢܐ(3 ܕܠܥܠ ܠܟܘܢ ܡܘܬܪܐ܀

܆ܡܥܒܕ ܠܟܘܢ ܕܐܬܚܙܝܢ܀(4 ܗܢܐ ܕܒܝܬܗ ܡܢ ܥܠܡܐ ܟܫܘܒܐ܀

ܡܫܬܠܡ ܐܢܘܢ ܠܟܘܢ ܡܫܡܫܢܐ ܒܫ̈ܢܝܐ܀ ܘܡܢܗ(5 ܟܕ ܕܠܐ ܢܬܚܙܘܢ

ܕܡܬܚܙܝܢ܀ ܡܢ ܐܘܠܨ̈ܢܐ(6 ܕܙܒܢܐ(7 ܚܫ̈ܐ ܕܥܠܡܐ܀ ܒܥܠܡܐ ܡܫܬܐܪ ܠܗܘ

ܡܣܬܢܟܠ ܡܦܘܪܗ܀ ܘܡܫܬܟܚ ܟܫܐܪܗ ܘܡܟܪܙ ܫܘܠܛܢܗ܀ ܘܡܫܡܫܢܐ

ܦܠܚܘܬܗ(8 ܘܟܠܗܝܢ ܕܪ̈ܫܘܗܝ܀ ܘܡܫܡܫ ܚܝ̈ܠܘܗܝ܀ ܘܡܫܡܪܢܝܢ

ܐܬܡܩܢܘܗܝ܀ ܘܢܣܒ ܐܝܟ ܗܒܒܐ܀ ܘܫܩܠ(9 ܐܝܟ ܦܩܚܐ܀ ܘܡܬܒ(10

ܐܝܟ ܛܠܠܐ ܕܦܫܪܐ܀ ܗܘܐ ܡܫܬܡܪ(11 ܘܡܬܚܫܒ ܐܝܟ ܚܠܠܐ܀ ܕܢܦܫ

ܘܢܬܪܦ(12 ܠܥܒܘܕܗ܀ (fol. 41 a, 1.) ܟܠܗܘܢ ܓܒ̈ܐܐ ܕܚܠܗܘܢ ܐܢܫ܀ ܠܐ

ܢܬܒܐ ܐܘ ܠܐ ܦܘܪܫܢܐ܀ ܠܐ(13 ܐܢܫܐ ܐܘ ܓܒܪܐ܀ ܟܠܗܘܢ ܕܟܠܗ ܒܥܒܘܕܗ

ܘܐܟܘܬܗ ܟܠܗܝܢ܀ ܘܠܐ ܐܫܬܟܚܘܢ ܦܘܪܫܢ܀ ܘܠܐ ܢܣܩܘܢ ܥܒ̈ܕܝܢ܀ ܟܠܠ

ܗܢܐ ܡܢܗ ܢܬܒܠܠ܀ ܐܠܐ ܟܕ ܕܢܦܩ(14 ܒܬܪܗ܀ ܘܟܠܗܘܢ ܚܫ̈ܐ ܕܙܒܢܐ

ܘܡܬܟܪܟܝܢ܀ ܡܢܗ ܢܣܒܘܢ܀ ܐܠܐ ܟܕ ܕܠܐ ܦܐܫ ܒܟܠܗܘܢ ܚܫ̈ܐ ܥܒ̈ܕܐ ܘܠܐ

ܡܫܬܒܚܝܢ܀ ܐܢܘܢ ܕܝܢ ܐܫܪ܀ ܘܟܠܡܐ ܐܝܟ ܕܐܬܘܗܝ ܢܦܫܗܘܢ܀ ܘܐܝܟܢܐ

---

1) B. ܗܘܘ. 2) B. ܐܘܠܨܢܗ. 3) B. hat dafür passender: ܡܫ̈ܟܚܢܐ. 4) B. ܕܐܬܚܙܝܢ; die Worte ܐܘܠܨܢܐ bis ܕܐܬܚܙܝܢ sind Citat aus 2. Cor. 4, 17, was auch die am Rande befindlichen Zeichen andeuten. Die Stelle ist aber nicht, wie die vorhergehende ܕܠܐ ܫܘܝܢ ܚ̈ܫܐ s. Röm. 8, 18 (17), wörtlich, sondern aus dem Gedächtnisse angeführt worden; daher weichen die Worte hier von dem Texte der Peschito ab. 5) B. ܘܡܢܗ. 6) B. ܐܘܠܨܢܐ. 7) B. fügt nach ܕܙܒܢܐ ein: ܙܥܘܪܐ. 8) B. ܦܠܚܘܬܗ. 9) B. ܘܫܩܠ. 10) B. ܘܡܬܒ. 11) B. ܡܫܬܡܪ. 12) B. weniger passend: ܘܢܬܪܦ. 13) B. ܐܘ. 14) B. ܕܢܦܩ.

ܐܝܟ ܕܐܬܚܙܝܘ ܐܪ̈ܗܛܝܗܘܢ. ܘܡܢܟܢ(1 ܠܗܘ ܐܡܨܥܝܘ ܕܠܚܡܐ ܠܚܫܝܗܘܢ.
ܘܕܠܐ ܐܘܟܝ ܡܫܬܠܛ ܥܠܘܗܝ ܕܐܠܗܐ ܐܠܗܘܬܗܘܢ.(2 ܘܡܫܬܠܐ ܗܢܐ
ܒܡܘܬܐ ܡܕܡܟܝܢ ܐܢܘܢ. ܡܢ ܐܘܟܝܬ ܕܐܚܝܐ ܠܐ ܡܬܐܡܪܝܢ ܐܢܘܢ. ܒܡܐ
ܕܝܢ ܕܚܝܘܗܝ ܕܡܫܝܚܐ: ܚܙܐ ܕܡܢܝܐܬ ܒܫܘܩܐ ܕܡܫܚܐ. ܕܐܫܬܡܥܘܢ
ܠܡܫܡ̈ܥܝܢ (fol. 41 a, 2.) ܕܣܘܟܐ ܐܝܬ ܠܐ ܡܡܫܚܝܢ ܐܢܘܢ ܐܝܬ ܠܟܘܢ ܝ̈ܢ
ܠܡܐܡܪ. ܕܠܐ ܗܘ(3 ܠܐ ܡܘܬܐ ܡܫܠܛܝܢ ܕܠܝ. ܒܪܚܡܘ ܠܡܘܬܐ ܐܫܠܡܘ.
ܚܝ ܡܡܫܟܢ(4 ܠܡܘܬܐ: ܒܝܪܐ ܕܚܝܐ(5 ܕܟܢܫ ܢܡܘܣܐ. ܒܡܐ ܕܝܢ ܠܝ
ܕܐܦܠܐ ܢܦܩ ܠܡܘܬܐ ܕܐܠܦ ܦܪܘܩ. ܕܝܗܒ ܒܡܘܬܗ ܠܡܘܬܐ ܕܐܠܦܢ.
ܠܝ ܠܡܦܪܘܩ ܕܐܬܒܣܡܬ ܐܘܣܝܐ ܕܫܡܝܐ. ܠܝ ܒܪ̈ܝܬܐ ܡܢܘ̈ܬܐ. ܐܝܟ ܙܒܢܐ
ܡܫܝܚ. ܠܒܪܘܗ ܕܐܠܗܐ ܚܝܝܐ ܦܘܬܐ ܘܩܘܫܝܐ(6 ܘܚ̈ܝܠܐ ܡܬ̈ܠܐ.
ܡܬ̈ܐ ܕܒܝܬ ܘܒܢܝܐ ܘܒܡܪ̈ܐ. ܘܝܠܐ ܒܡܪ̈ܐ.(7 ܘܡܥܪܐ(8 ܕܒܠܐ ܐܘܣܝܐ.
ܡܫܘܬܦܐ ܕܐܒܢܐ ܘܪ̈ܬܐ. ܘܐܘܪܚܬܐ ܕܕܝܢܐ. ܘܡܫܡܠܝ ܚ̈ܝܠܐ. ܘܟܠܐ ܚܣܝܢ
ܒܗܘܢ ܟܠܐ(9 ܒܐܝ̈ܕܝܢ. ܘܟܠܐ(10 ܒܐܬܪ̈ܝ ܒܗܘܢ ܟܠܐ(9 ܡܫܡ̈ܗܝܢ. ܠܝ ܗܘ
ܡܫܬܠܡ ܗܘܝܢ ܒܠܗܘܢ ܡܡܟܢ: ܚܝ ܚܠܦ ܢܦܫܝ ܠܐ ܡܡܫܟܢ̈ܝܢ ܚܝܝ
ܐܘܟܪ̈ܝܐ ܕܡܘܬܐ: (fol. 41 b, 1.) ܕܢܦܫܗ ܒܝܕ ܡܘܬܐ ܚܝ̈ܐ ܥܢܝܢܐ.(11 ܡܒܡ
ܗܠܝܢ ܐܘܟܝ. ܕܚܠܬܐ ܗܘܐ ܦܓܪܐ ܢܘܪܐ(12 ܕܒܗܘܠܐ ܕܡܫܬܒܠܐ ܠܟܫܘܪܐ.
ܕܠܐ ܦܫܛܝܢ(13 ܒܝܘܡܐ ܢܫܠܡܘܢ. ܡܢܘ ܒܗ ܕܠܐ ܕܢܟܠܐ ܡܢ ܫܡܐ ܕܢܘܪܐ.
ܡܢ ܢܘܪܐ ܦܓܪܐ ܕܡܬܒܣܡܬܐ. ܡܢ ܦܫܛܐ ܕܚܝܐ ܕܓܘܐܠܬܐ. ܡܢ ܚܫܘܟܐ

---

1) B. ܘܡܢܟܢ̈. 2) B. richtig: ܐܠܗܘܬܗܘܢ. 3) B. ܗܘ̇. 4) B. ܡܡܫܟ̈ܢܐ. 5) B. ܕܚܝܐ. 6) B. ܘܩܘ̈ܫܝܐ. 7) B. ܒܡܪ̈ܐ. 8) B. ܘܡܥܪ̈ܐ. 9) B. ܒܘܠܐ. 10) B. ܘܒܘܠܐ. 11) B. auch ܥܢܝܢܐ. 12) Entweder ist vor ܢܘܪܐ ܕ oder ܡܢ ausgefallen, oder es findet hier eine Art Nominalapposition statt, vgl. diese Ztschr. XXIV. S. 541. Anm. 2. 13) B. ܦܫܛܝܢ.

ܒܢܝܐ܂ ܘܡܢ ܒܒܠ ܡܢܘܢܐ ܦܠܐ܂ ܘܡܢ ܗܘ ܠܡܫܝܚܐ ܕܟܝܘ ܨܘܪܬܐ܂
ܕܐܪܥܐ ܡܢ ܥܘܕܪܢܗ܂ ܘܒܥܒܕܐ ܒܣܬܪܐ ܕܣܘܥܪܢܗ܂ ܕܐܬܒܪܝܘ ܡܥܡܪܐ
ܡܥܒܕܢܗ ܕܡܫܝܚܘܬܐ܂ ܐܘ ܡܢܘ ܗܘ ܕܠܐ ܢܬܦܪܢܣ ܠܡܥܡܘܕܝܬܐ ܕܒܢܝܗܘܢ
ܕܗܝܡܢܘܬܐ܂ ܘܠܐܡܢܘܬܐ ܫܪܝܪܬܐ ܕܡܫܒܚܬܐ܂ ܘܠܩܕܡܘܬܐ ܕܡܡܠܐ ܕܢܩܡ
ܠܝܩܪܐ܂ ܘܒܥܒܕܐ ܛܒܬܐ ܕܡܢܗܘܢ ܠܡܬܡܛܐ܂ ܘܠܡܫܘܚܬܐ ܕܗܝܡܢܘܬܐ
ܕܡܛܝܒ ܠܡܬܘܟܠܢܐ܂ ܕܟܕ ܦܨܝܬܐ ܕܗܠܝܢ܂ ܠܗܒܐ ܢܥܡܐ ܒܥܘܕܪܢܗ[1]܂
ܘܠܐܬܡܢ ܒܗܘܦܟܐ ܕܡܫܡܫܢܘܗ[1]܂ ܘܠܡܬܚܙܝܘ ܠܣܘܦܐ ܠܝ ܒܢܝܢ
(fol. 41 b, 2.) ܒܠܒܘܗܝ܂ ܘܡܢ ܣܓܝܐ ܠܡܥܒܕ ܐܝܟܢܐ ܗܠ ܕܡܬܚܬܡܝܢܘܗܝ[2]܂ ܘܠܐ
ܢܬܚܙܐ ܠܡܫܡܫܢܐ ܘܐܦܠܐ ܡܢ ܐܠܗܐ܂ ܗܘ ܕܡܠܐ ܟܠܐ[3] ܢܛܪܝܢ ܠܟܠܐ[4]
ܡܢ ܕܡܬܥܡܩܝܢ ܒܥܘܕܪܢܗ܂ ܗܘܐ[5] ܡܠܟܘܬܐ ܦܨܝܚܐ ܘܢܘܗܪܐ ܕܚܝܠܐ܂ ܘܐܝܬܝܗ
ܦܫܝܛ ܘܡܟܝܟ܂ ܘܒܥܘܕܪܐ ܡܝܬܐ ܡܟܪܙ܂ ܘܡܫܝܚܘܬܐ ܫܦܝܪܐ ܘܡܫܒܚܬܐ܂
ܘܡܟܝܢ ܚܝܐ ܠܚܝܐ ܡܚܕܬܐ܂ ܕܟܕ ܟܠܗܘܢ[6] ܪܘܚ ܐܠܗܐ ܢܫܒܘܪ܆ ܒܥܘܕܪܐ
܀ܘܠܐ ܡܬܛܠܠ ܡܢ ܡܥܕܪܢܗ܂ ܐܝܟ܆ ܐܬܕܪܝܘ ܡܢ ܩܛܠܐ܂ ܐܬܕܪܝܘ ܡܢ ܫܒܝܐ
܀ܒܢܬܐ܂ ܐܬܕܪܝܘ ܡܢ ܦܘܠܚܢܐ ܕܓܠܝܐ܂ ܗܠܝܢ ܕܥܠܡ ܚܕ ܒܪܐ ܡܫܝܚܐ ܠܐܝܟ
ܡܬܕܪܝܢ܂ ܚܕ ܡܢ ܐܒܐ ܘܐܚܝܢܐ ܡܢ ܒܬܘܠܬܐ܂ ܗܢܐ ܗܘ ܓܒܪ ܐܦܢܝܐ
ܕܡܥܡܘܕܝܬܗܘܢ ܘܐܦܝܗ ܘܡܥܡܕܢܐ ܫܦܝܪܐ (f. 42 a, 1.) ܕܡܫܝܚܘܬܗܘܢ܆
ܒܠܠܬܘܬܐ ܡܝܫܬܐ ܐܠܗܝܬܐ ܡܫܠܡܬܐ[7] ܡܥܒܕܐ ܕܢܝܪܗܘܢ܂ ܘܠܘܝܬܐ
ܒܥܩܪܗܘܢ܂ ܐܒܐ ܘܒܪܐ ܘܪܘܚܐ ܕܩܘܕܫܐ ܠܥܠܡܝܢ܂ ܘܒܗܢ ܗܠܝܢ ܠܠܗܐ
ܥܩܪܘܗܝ܂ ܕܐܬܡܠܟܘܢ[8] ܚܕ ܘܚܕ ܠܠܗܐ܂ ܥܡܐ ܘܥܡܡܐ ܐܝܟܢܐ ܠܐ ܡܬܒܠܥ
ܐܢܘܢ܂ ܒܠܒܗ ܓܒܪ ܒܝܬܐ ܡܫܝܚܬܐ܂ ܗܘ ܗܘܐ ܥܡܐ ܠܒܝܬܐ܂ ܘܒܗ

1) Besser wäre: ܒܥܘܕܪܢܗ und ܕܡܫܡܫܢܗ. 2) B. grammatisch ungenau: ܕܡܬܚܬܡܝܢܘܗܝ. 3) B. ܗܘ ܕܡܠܐ ܟܠܐ. 4) B. ܠܟܠܐ. 5) B. hat nach ܗܘܐ noch ܓܒܪ. 6) B. ܒܟܠܗܘܢ. 7) B. ܡܫܡܠܝܬܐ statt ܡܫܠܡܬܐ.
8) In B. folgt ܠܠܗܠܗܘܢ, was wohl ܠܠܗܘܢ heissen soll.

ܡܬܦܝܣܐ. ܘܚܙܘ ܚܙܐ. ܘܚܙܘ ܚܝܐ(1 . ܘܟܠܗ(2 ܡܢ ܕܡܬܬܠܐ ܐܘ
ܡܬܡܣܩܒ(3 .. ܐܘ ܒܟܠ ܕܡܬܡܣܟ ܡܢܗܘܢ ܐܘ ܢܟܪܐ(4 .. ܡܢܘ ܕܗܘܐ ܥܡܐ
ܡܩܦܢܐ ܘܠܐ ܡܬܕܠܠܐ ܡܢܥܡܐ. ܡܢܐ ܠܗ. ܝܒܪܐ ܗܘ. ܡܫܢܐ(5
ܠܗ. ܘܗܝܟܢܐ(5 ܠܗ. ܕܡܢܐ(5 ܟܠܐ ܪܘܪܘ ܚܫܒܐ. ܘܟܣܝܐ ܕܝܘܩܪܐ
ܥܬܝܪܐ ܗܘ. ܘܡܣܡܐ ܚܘܒܐ ܠܟܠܗܘܢ. ܘܟܠܐ ܟܠܗ(6 ܢܐܠܦܘܗ. ܠܟܠܗ
ܝܗܒ ܐܘ ܡܬܡܣܡܣܐ ܥܬܝܪܐ. ܝܚܝܕܐ ܗܘ ܠܟܠܗ ܐܘܪܚܗ ܕܟܪܐ ܐܚܝ
(f. 42a, 2.) ܕܝܗܒ ܒܟܠܡܐ. ܘܠܐ ܡܣܬܝܟ ܐܝܟ ܕܐܘܟ ܠܐܓܘܢ. ܐܝܟܐ
ܕܡܬܒܪܢܘܬܗ. ܚܕ ܒܪܐ ܕܝܠܕ(7 ܡܢ ܐܒܐ ܩܕܡ ܟܠܗܘܢ ܥܠܡܐ. ܚܕ
ܕܝܗܒܐ(8 ܠܐܒܘܗܝ ܒܟܠ(9 . ܚܕ ܐܝܣܝܐ(10. ܘܠܐ ܡܦܟܠܐ ܒܥܕܘ ܡܫܪܐ
ܡܢܝܢܐ ܐܚܪܢܐ. ܗܘ ܗܘܐ ܒܪܐ ܡܢܝܢܐ ܡܢ ܒܝܬܐ ܕܐܒܘܗܝ. ܗܘܐ ܕܐܬܠܗܘܗܝ
ܡܢ ܐܒܐ ܡܢܡ ܐܒܐ. ܓܒܪܐ ܐܒܐ(11 ܡܫܪܘ ܠܟܠܡܐ. ܘܝܗܒ ܡܢ ܥܡܢܐ
ܠܗܡ ܡܬܒܪܢܘܬܗ ܕܒܪܢܫܐ. ܡܝܬܐ ܒܡܘܠܕܐ ܕܐܬܝܠܕ ܒܓܘܫܡܐ ܕܡܫܝܚܐ.
ܘܗܘܐ ܠܗ ܐܝܟ ܒܡܫܘܬܐ. ܘܠܒܫ ܡܢܗ ܦܓܪܐ ܢܦܫܢܝܬ(12 . ܘܠܐ
ܠܗܘܢܐ ܕܡܣܬܬܐ. ܘܐܬܠܒܫ ܒܟܣܝܐ ܡܢ ܙܪܥܐ ܕܒܝܬ ܕܘܝܕ ܘܠܐ ܙܘܥܐ.
ܘܩܒܠ ܠܟܠܗܘܢ ܡܫܟܢܐ ܐܢܫܐ. ܠܗܡ ܟܠܗܘܢ ܚܛܐ ܐܢܫܐ. ܘܐܬܠܒܫ
ܒܟܠܡܐ (f. 42b, 1.) ܐܝܬܝܗ ܒܝܫܐ ܘܠܐܝܬܘܗܝ. ܐܝܬܝܗ ܒܝܫܐ ܘܠܐܝܬܘܬܗ

---

1) B. ܚ̈ܝܐ. 2) B. ܘܟܠܗ. 3) B. ܡܬܡܣܟܒ. 4) Statt ܢܟܪ̈ܐ bietet B. ܕܢܟܪܘܙ. 5) B. ܘܡܫܟܢܐ, ܘܗܘܝܕܥܐ ܘܡܣܢܐ. 6) ܟܠܗ fehlt in B. 7) B. ܕܐܝܠܕ. — Wie neben ܝܠܦ̈ auch ܐܝܠܦ̈ orthographisch ungenau geschrieben wird, so neben ܝܠܕ̈ auch ܐܝܠܕ̈ und neben ܝܚܕ̈ auch ܐܝܚܕ̈, indem man nach der Aussprache, die Ileph, Iled, Iehed nicht Jileph, Jiled, Jiehed lautete, sich richtete. 8) B. ܕܝܘܚܕܐ. 9) B. ܒܟܠܘ. 10) B. ܡܣܝܟܐ. 11) In B. ist ܓܒܪܐ geschrieben und ܐܒܐ fehlt. 12) B. ܢܦܫܐ.

ܚܣܝܢܐ. ܘܡܫܠܡ ܒܫܘܡܠܝܗ ܕܗܘܪܒܐ ܘܐܘܪܚܬܐ. ܘܗܘܘ ܒܟܠܗܝܢ ܕܠܗܘܢ.
ܝ̈ܡܬܐ ܘܡܫܒܚܬܐ. ܗܦܘܟܬܐ ܕܢܨܚܢܐ ܘܐܘܪܚܬܐ ܕܚܝܐ. ܒܕܡܐ ܕܠܣܗ̈ܕܐ
ܘܫܦܝܪܬܐ ܕܟܠܝܠܐ. ܡܫܡܫܢܐ ܕܫܡܫܬܐ ܘܡܥܒܕܢܐ ܕܡܫܝܚܐ. ܒܡܫܐ
ܕܒܝܬ ܓܢܘܣܐ ܘܡܥܠܐ[1] ܕܡܕܒܪܢܐ. ܐܘܟܝ ܘܡܫܚܐ ܘܡܫܩ̈ܝܐ ܘܕܒܠܥܒܕܐ.
ܕܡܢ ܩܕܡ. ܚܒ̈ܠܐ[2] ܕܝܠܕܐ. ܢܘܩܙܐ ܕܐܘܠܨܢ. ܓ̈ܒܘܐ ܕܡܫܡܫܢܐ[3].
ܡܠܐܟ̈ܐ ܕܡܥܒܕܝܢ. ܒܢ̈ܝܐ ܒܟܝܢܐ[4] ܕܡܫܒܚܝܢ. ܡܫܝܚܐ ܕܢܚܒܐ ܡܩܪܒܐ.
ܡܢ ܩܘܡܬܐ[5] ܕܡܫܝܚܐ ܒܐܬܪܐ[6]. ܐܝܟ ܕܡܠܟܐ ܕܗܘ ܒܫܡ. ܩܕܡ
ܕܡܫܒܚܐ ܕܒܗ ܐܝܟ ܢܦܫܗ ܥܠ ܒܢܝܐ[7]. ܡܠܐܟ̈ܐ ܕܡܫܡܫܝܢ. ܡܢ
ܕܡܫܬܒܚܝܢ ܠܫܡܝܐ ܠܥܠ. ܓܒ̈ܪܐ ܕܦܘܠܚܢ. ܡܠ̈ܟܐ ܕܡܫܬܒܚܝܢ.
ܕܩ̈ܪܒܐ ܕܡܫܒܚܝܢ. ܒܢ̈ܝܗܘܢ ܕܡܫܬܠܡܝܢ. ܠܫܡܝܐ ܕܩܪܝܒܐ (f. 42 b 2.)
ܠܡܕܒܪܐ. ܦܪܝܫ̈ܐ ܕܡܫܒܚܝܢ. ܒܐܝܕܐ ܕܡܬܐܡܢܝܢ. ܒܫܘܒܚܐ ܕܡܫܬܒܚܝܢ.
ܣܓܝ̈ܐܐ ܕܡܫܡܠܝܢ. ܦܐܪ̈ܐ ܕܡܫܬܠܡܝܢ. ܠܐܝܪܐ[8] ܕܡܬܬܪܝܡܝܢ. ܡܫܝܚܐ
ܕܡܫܡܠܝܢ[9]. ܗܘܝܢ ܒܢܘܗܪܐ. ܘܗܘܝܢ ܦܘܪܩܢܐ. ܕܡܢ ܦܩܕ ܕܐܬܐ ܠܒܢܝ̈ܢܐ.
ܕܢܦܩܘ ܠܐܢܫܐ ܠܩܘܡܐ ܕܢܨܚܢܐ. ܘܢܥܒܕܘܢ ܫܘܒܚܐ[10] ܠܡܫܝܚܐ.
ܕܡܠܐ ܗܘ ܕܥܒܕ ܕܝܠܗ ܐܬܚܙܝ ܥܠ ܐܢܫ. ܐܬܩܢ ܘܐܬܐ ܠܡܫܝܚܐ.
ܫܠܡ ܐܝܟ ܚܝܐ. ܐܬܪܒܝ ܘܥܠ ܠܡܫܘܚܐ. ܢܬܩܘܡ ܗܘܝܢ ܒܥܘܠܐ.
ܥܡܗ ܘܡܫܠܡ ܒܠܗܘܢ ܫܘܒܚܐ. ܐܦ ܐܬܩܪܒ ܠܩܘܡܐ. ܐܬܐܡܢ ܣܓܝ
ܠܦܪ̈ܓܠܐ[11]. ܣܘܟ ܦܫܩܘܢ ܠܡܫܩܠܐ[12]. ܐܬܠܡ ܘܡܫܡܫ ܠܡܫܩܐ.

---

1) B. ܘܡܫܡܫܢܘܬܐ. 2) B. ܓ̈ܒܠܐ. 3) B. ܕܡܫܡܫܢܝܢ. 4) B. besser: ܕܒܟܝܢܐ. 5) B. ܡܫܝܚܐ ܒܢ ܩܘܡܬܐ. 6) B. ܒܐܬܪܐ. 7) B. ܕܡܫܒܚܐ ܒܢ ܐܝܟ ܥܠ ܒܢܝܐ. 8) B. ܘܐܝܪܐ. 9) Nach ܕܡܫܡܠܝܢ folgt in B. noch: ܘܡܫܩ̈ܠܐ ܕܡܫܬܒܚܝܢ. 10) B. ܠܫܘܒܚܐ. 11) B. schreibt: ܦܪ̈ܓܠܐ, welche Form die Lexica zwar nicht angeben, die aber, da das Wort griech. ist (φραγέλλη), nicht auffallen kann. 12) B. ܠܡܫܩܠܐ.

[illegible] [1]. (f. 48a, 1.)
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] [2] [illegible] [3] [illegible]
[illegible] [3] [illegible] [4] [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] [5] [illegible]
[illegible] [6] [illegible] [7].
[illegible] [7] [illegible]
[illegible] (f. 48a, 2.) [illegible] [8] [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] [9] [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] [10] [illegible] [10]
[illegible]

---

1) B. [illegible]. 2) B. [illegible]. 3) B. [illegible] und [illegible]. 4) B. [illegible]. 5) B. [illegible]. 6) B. statt [illegible] — [illegible]. 7) B. [illegible] und [illegible]. 8) B. [illegible], obige Lesart ziehe ich aber vor. 9) B. richtig: [illegible]. 10) B. [illegible].

ܒܫܢܝ̈ܐ ܘܐܝܠܝܢ ܡܫܝ̈ܚܝܐ. ܕܚܕ ܩܢܘܡܗ ܕܒܪܐ ܡܫܝܚܐ. ܕܕܝܠܗ ܐܢܘܢ
ܣܓܝ̈ܐ ܘܚܝ̈ܠܐ ܗܘܘ ܠܗ: ܡܫܡܫܢܘܗܝ ܠܐܘܪܚܐ ܕܡܫܝܚܘܬܗ: ܕܬܗܘܐ ܦܘܪܐ
ܒܥܕܬܐ ܘܒܬܫܒܘܚܬܐ. ܘܗܫܐ ܠܗ ܡܛܠ[1] ܕܡܢ ܢܦܫ ܒܥܠܡܐ. ܕܒܫܘܒܚܐ
(f. 43 b, 1.) ܡܢܗܪܐ ܠܢܗܪܐ. ܘܒܪܗ[2] ܡܢ ܒܪܗ ܠܡܫܝܚܐ[3] ܡܫܒܚܐ.
ܬܘܕܝܬܐ ܕܫܡܝܐ ܘܫܘܒܚܐ ܕܐܪܥܐ. ܒܟܠ ܙܒܢ[4]: ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܠܗ ܫܡܝܐ ܡܢ
ܫܡܝܐ. ܘܒܟܠ ܕܦܠܐ ܠܐܒܘܗܝ ܫܡܝܐ ܡܢ ܣܓܝܐ ܡܥܡܪܐ. ܐܝܟ ܕܐܡܪ
ܒܟܬܒܐ ܕܐܘܪܝܬܐ. ܒܪܝܬܐ[5] ܦܫܛ ܒܗܘܢ ܠܡܥܡܪܘܢ[6] ܥܠܝܗܘܢ
ܕܒܪܝܬܗ ܘܒܥܠܡܐ ܣܓܝܐܐ ܗܘ ܡܢ ܒܢܝ̈ ܐܢܫܐ[7]. ܒܗܘ ܩܕܡ ܕܡܬܒܪܝܢ
ܒܗ ܐܝܟܢܐ. ܡܛܠ ܗܘ ܕܐܡܪ ܡܢ ܫܘܪܝܐ ܒܒܪܝܬܐ. ܒܡܥܡܪܐ[8] ܕܗܘܐ
ܚܝ̈ܐ ܠܥܠܡܐ. ܘܒܪܘܚܐ ܕܢܦܫܐ ܘܦܘܪܫܢܐ ܠܟܝܢܐ. ܒܪܝܟ ܐܝܟ ܕܒܪܐ
ܒܡܠܬܐ. ܘܚܝܝ ܒܥܠܘ ܒܚܝܠܐ ܡܢ ܡܥܡܪܐ. ܘܐܘܣܦ ܒܥܒܕ ܠܒܝܬܗ
ܕܥܠܡܐ ܘܡܫܝܚܐ. ܒܟܠ ܕܡ ܠܡܥܡܪܐ ܒܡܥܡܪܗ. ܘܒܫܡ[9] ܢܦܫ ܠܒܟܠܡܐ
ܒܫܡܫܗ. ܢܦܫ ܠܡܫܝܚܘܬܗ ܐܟܠܐ ܡܪܝܐ. ܕܢܛܪܝܢ ܡܡܪܝܗ ܒܩܫܝܬܐ.
ܡܛܠ ܐܝܟ ܡܫܝܚܐ[10] ܒܡܫܒܚܐ. ܠܐ ܬܦܪܫ (f. 43 b, 2.) ܕܐܬܠܬܘܗܝ ܗܘܐ ܡܢ
ܩܕܝܫ. ܡܛܠ ܐܘܪܚܐ ܕܡܫܝܚܘܬܗ. ܘܒܫܡܗ[11] ܠܥܠܡܐ ܠܡܫܒܚܬܐ
ܕܢܛܪܘܗܝ[11]. ܘܗܘܐ ܢܗܘܘܢ ܡܡܪ̈ܝܗ ܒܟܠ[12] ܡܦ̈ܩܝܢ. ܘܐܦܠܐ ܡܠܟܘܬܗ
ܒܟܠ[12] ܢܦ̈ܩܝܢ. ܘܡܣܒܪܝܢ[13] ܒܡܫܝܚܘܬܗ ܒܟܠ[14] ܢܦܝ̈ܫܝܢ. ܘܐܬܪ̈ܘܬܐ
ܠܬܪܥܘܗܝ ܒܟܠ ܚܝ̈ܠܝܢ. ܘܡܢܝܢ ܐܝܬܘܗܝ ܒܟܠ ܠܐ̈ܒܝܢ ܘܩܕܡܝܢ ܩܕܡ
ܐܡܬܘܗܝ ܒܟܠ[14] ܠܐ̈ܒܝܢ. ܘܣܓܝ ܒܡܫܝܚܘܬܗ ܒܟܠ ܦܩܕܝܢ. ܘܦܠܛܡܛܣܝܢ

---

1) B. weniger passend: ܢܛܠ. 2) B. ܘܡܢ ܒܪܗ für ܘܒܪܗ. 3) B. ܒܡܫܝܚܐ. 4) ܒܟܠܙܒܢ schreibt B. 5) B. ܕܒܪܝܬܐ. 6) B. ܠܡܩܪܘܢ. 7) B. ܒܢܝ̈ܢܫܐ. 8) B. ܒܡܥܡܪܗ. 9) B. ܘܒܫܡ. 10) B. ܡܫܝܚܐ. 11) B. ܘܦܢܝܗ und ܕܢܛܪܘܗܝ. 12) B. ܒܟܠ. 13) B. ܘܣܒܪܝܢ. 14) B. ܒܟܠ.

ܕܒܥܘ ܥܠ ܠܥܡ̈ܝ. ܘܐܡܪܝܢ ܠܡܫܝܚܗ ܥܠ ܩܝܣܐ. ܘܡܬܚܝܢ ܠܡܫܝܚܘܬܗ
ܒܥܠܠ(1 ܒܠܩ̈ܢܐ. ܘܥܠ ܦܘܡ ܡܘܪܐ ܕܡܫܝܚܐ ܗܘ ܡܫܠܠ(2 . ܠܡܫܝܚܐ
ܕܐܠܗܐ ܐܒܘܗܝ. ܘܗܘܐ ܠܬܘܕܝܬܐ ܐܝܟ ܕܟܠܢ ܡܢܗܘܢ ܠܒܢ̈ܝܢܐ.
ܘܐܫܬܡܠܝܘ ܒܫܘܠܡܐ ܦܫܝܚܐ. ܘܗܘ ܢܚܬ ܠܗܘܢ ܐܬܪܐ ܒܡܫܝܚܐ: ܐܝܟ
ܕܡܫܝܚܐ ܡܪܐ ܒܡܫܝܚܐ ܒܗܘ ܢܨܚܘ. ܡܛܠ ܗܕܐ (f. 44 a, 1.) ܐܚ̈ܝ:
ܫܡܥܝܢ ܒܟܘܢ ܚܙܬܐ ܘܫܡܥܢ ܠܟܘܢ ܕܚܕܐ. ܘܐܡܪ ܠܡܫܒܚܘܬܟܘܢ ܡܛܠ
ܒܒܢ̈ܝܬܐ. ܡܬܝܗܒ ܒܟܠܟܘܢ ܒܠܘ ܡܘܬܐ. ܘܠܝܬ ܐܦ ܡܢܝܢ
ܒܠܟܘܢ ܒܟܬܒ̈ܝܢ: ܘܥܒܕܝܢ ܒܟܠܟܘܢ ܦܘܫܐ ܒܦܩܕܐ. ܘܡܥܒܕ(3 ܕܝܠܢ
ܕܡܡܟܟܝܢ(4 ܠܡܥܪܐ ܡܚܫ̈ܒܬܐ. ܘܐܝܟ ܕܐܢܫ ܒܟܠܗ ܕܝܘܡܐ ܢܬܠܐ(5 ;
ܕܢܦܠܘ ܠܗܘܢ ܐܦ ܡܚܝܠܐ. ܗܟܢ(6 ܡܢ ܒܟܠ ܕܐܡܘܢܐ ܚܝܠܐ. ܕܢܬܦܣ
ܒܡܫܠܡܢ ܗܘܐ. ܐܝܟ ܕܝܢ ܠܡܫܐ ܒܢ̈ܝ ܕܝܠ ܕܡܫܝܚܐ. ܐܬܚܙܝܘ(7
ܠܐ ܠܡܚܝܢ. ܘܐܬܬܘܢ ܥܠ ܡܘܬܐ(8 . ܒܡܫܒܚܘܬܗ ܕܡܫܝܚܐ. ܘܡܘܬܐ
ܐܝܟ ܠܒܪܘܟܬܐ. ܕܥܠ ܦܓܪܐ ܗܘ ܒܠܚܘܕ ܫܠܛܝܢ. ܘܢܦܫܐ ܠܐ ܡܡܫܝܢ
ܠܡܩܛܠ. ܘܠܐ ܠܡܚܠܝܢ ܘܠܐ ܠܡܠܟܢ. ܡܢ ܕܢܦܠ(9 ܕܝܢܐ. ܗܠܝܢ ܕܡܢ
ܐܬܝܗܘܢ. ܡܡܢ: ܫܡܗ ܘܐܡܪܬ. ܐܝܟ ܒܡܫܪܐ ܕܠܐ ܡܬܚܝܒܐ ܕܡܬܩܢܐ.
ܕܐܬܠܝܢ ܢܣܝܘܢ ܠܫܡܐ ܠܗܘܢ. ܒܫܡܐ ܐܦ (fol. 44 a, 2.) ܕܠܡܫܒܚܘܬܐ.
ܠܐܠܗܐ ܒܡܫܚܐ ܗܘ(9 . ܘܠܗ ܟܠ ܠܐ ܡܫܟܚ(9 ܕܠܐܢܫܝܢ. ܐܠܐ
ܡܛܠ ܕܢܦܩ(9 ܠܗܘܢ ܡܢܗܐ. ܕܠܡܫܢ:(10 ܫܡܥܝܢ ܡܢܗܝܐ ܦܓܪܝܢ.
ܘܠܝܬ ܕܢܦܠܝܢ ܘܠܠܠ ܘܡܫܬܐܠܝܢ. ܘܠܡܫܚܝܢ ܡܢ ܐܝܟ ܕܟܠܐ

1) B. ܒܠܠ. 2 nach ܡܫܠܠ steht in B. noch ܡܫܝܚܐ. 3) B. ܘܡܥܒܕܘܢ. 4 grammatisch genauer wäre ܕܡܡܟܟܝܢ oder ܕܝܠܢ zu schreiben. 5 B. ܢܬܠܐ. 6) B. ܗܟܢܐ. 7 B. ܐܬܚܙܝܘ. 8 B. ܡܘܬܐ. 9 B. ܕܢܦܠ, ܗܘ, ܡܫܟܚ, ܕܢܦܩ. 10 B. ܕܠܡܫܢܐ.

ܕܟܘܬܐ. ܘܣܓܝ ܡܠܘ̈ܐ ܒܥܘܗܕܢܐ ܕܡܫܡܫܢܘܬܗܘܢ. ܕܡܫܡܫܝܢ
ܒܒܠܒܘ̈ܠܐ ܒܡܪ̈ܕܘܬܗ. ܘܠܐ ܡܫܬܪܝܐ. ܠܐ ܠܒܝܫܝܢ ܚܠܝܗ ܕܦܘܪܩܢܐ.
ܘܡܬܦܪ̈ܩܢ ܡܫܬܡܫܝܢ. ܘܐܦ ܟܕ ܢܦܩܢܐ ܢܦܪܢܘܗܝ. ܠܚܝܠܐ ܟܫܘܫ
ܡܬܚܫܚܫ. ܘܠܚܝܠܐ ܥܙܝܙ. ܘܫܘܫܛ ܡܢܝܘܗ ܠܝܗ. ܘܐܬܠܐ ܟܝܡ ܦܠܓܘܬܗ[1].
ܘܬܠܠܐ ܥܕܢܐ ܘܡܚܘܪܐ ܠܗ. ܘܩܕܡ[2] ܟܝܐܪ ܕܝܠܐ ܡܫܡܫܢܐ. ܟܕ ܗܘܐ
ܦܣܩܐ ܡܢܗ̇[3] ܢܦܫܐ ܡܘܬܒܗ. ܘܒܠܒܝܢܗ ܡܢܫܒܩ ܘܠܐ ܡܬܚܠܝܐ.
ܐܝܟ ܕܝܢ ܕܢܦܫܐ ܦܣܩܬܗ ܕܗܘܐ ܟܪܗ ܘܡܫܟܚ: ܡܟܝܢܘܬܗ ܡܬܚܫܚܐ
ܠܗ: ܒܡܫܘܕܥܢܘܬܐ ܡܢ ܕܘܟܬܐ[4] ܢܡܫܡܫܘܢ ܦܪܐ ܒܚܝܐ ܒܟܡ[5] (fol. 44 b, 1.)
ܘܩܐܐ ܒܬܘܪܬܐ ܥܘܬܪܐ[6]. ܘܗܘܢܝ[7] ܕܗܘܐ ܡܫܠܡܝܢ ܠܕܘܟܬܐ. ܘܬܘܟܬܐ
ܡܫܡܫܝܢ ܠܦܓܪܐ. ܟܠܠ ܘܠܐ ܡܬܠܒܟܐ ܢܦܫܐ. ܘܗܘܐ ܗܘ̇ ܕܚܠܬܗ
ܕܢܦܫܐ. ܘܠܗܠ ܡܢ ܣܘܟܗ ܕܦܓܪܐ ܗܘ̇ ܡܫܩܠܬܗ ܠܘܬܗ. ܘܡܬܚܫܚܘܢ.
ܘܡܬܚܫܒ ܐܝܟ ܡܬܚܪܐ. ܘܬܠܬܐ ܡܢܛܠ ܘܗܘܬܐ ܠܐܢܫܐ ܒܟܠܗ ܘܟܠܠ ܡܘܬܒܗ.
ܘܬܠܝܢ ܟܝܗܘܢ ܢܦܫܗ. ܢܦܫܐ ܕܝܢ ܕܒܪܢܫܐ ܘܦܫܛܬ ܕܝܘܬܐ: ܫܥܬܐ
ܕܢܐܦ ܦܓܪܐ ܡܘܬܒܗ. ܠܕܘܟܬܐ ܐܝܟܐ ܟܪܗ ܘܡܫܡܫܢܐ ܟܗ. ܠܟܘܗ
ܕܐܦܫܘܗ ܕܢܗܘܐ[8] ܡܘܬܒܐ ܠܣܘܓܐܗ ܕܚܦܝܠܐ. ܒܪܫܘܬܐ ܟܢ ܥܢܝܢܐ
ܡܗܘܡܢܐ ܡܠ ܕܡܬܚܪܦ. ܐܝܟ ܗܡܫܘܬܗ ܟܝܗ ܢܦܫܗ. ܘܡܫܒܚ
ܦܓܪܗ ܠܡܣܩܐ ܕܒܠܒܘ̈ܠܐ. ܘܐܝܟ ܗܘ̇ ܕܗܘܐ ܐܦܢ ܠܕܘܟܬܗܘܢ.

---

1) B. ܟܝܡ ܠܗ̇ ܠܦܠܓܘܬܗ. 2) Nach ܘܩܕܡ steht in B. noch ܟܠܗܘܢ. 3) Der Punkt bei ܗ̇ ist entweder Interpunktionszeichen, oder es ist ein Fehler und ܡܢܗ zu lesen, oder das suff. fem. gen. steht hier im Sinne des Neutrums und bezieht sich auf alles das, was vorher als den Körper endlich treffend erwähnt wird. 4) B. ܕܘܟܬܐ. 5) Die Worte ܦܪܐ ܒܚܝܐ ܒܟܡ sind aus B., weil in A. das Stück des Blattes, worauf sie standen, weggerissen ist. Zu ܦܪܐ bemerkt Hr. Prof. Wright: „altered into ܦܪܝܐ by a later hand". 6) l. ܥܘܬܪܐ. 7) B. ܘܗܘܢ. 8) B. ܕܐܦܫܘܗ ܕܢܗܘܐ.

[illegible] (1. [illegible] (2.
[illegible] (fol. 44 b, 2.) [illegible]
[illegible]
[illegible] (3 [illegible] (4 [illegible]
[illegible] (5 [illegible]
[illegible]
[illegible] (6. [illegible]
[illegible] (7 [illegible]
[illegible]
[illegible] (8 [illegible]
[illegible]
[illegible] (9 [illegible] (B. fol. 15 b.)
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] (fol. 16 a.)
[illegible]
[illegible]
[illegible]

---

1) [illegible] und das erste [illegible] in [illegible] sind in A. wieder abgerissen, ebenso
2) [illegible] und aus B. ergänzt. 3) B. [illegible]. 4) B. [illegible]. 5) B. [illegible]. 6) B. [illegible]. 7) B. hat richtig: [illegible].
8) B. [illegible]. 9) Von [illegible] ab ist der Text aus B. entnommen; denn „the rest is wanting in Add. 14,587", bemerkt Hr. Prof. Wright.

ܣܓܝ̈ܐ ܘܡܫܬܡܥܝܢ ܒܒܢܝ̈ܐ. ܘܢܗܘܢ ܐܝܟ ܕܡܢ ܫܡܝܐ ܡܫܬܕܪܐ. ܘܡܪܘܡܝܢ ܢܨ̈ܚܢܐ
ܘܡܬܕܪܫܝܢ ܐܪ̈ܗܛܐ. ܘܐܝܟ ܕܠܐ ܗܘܐ ܢܡܘܣܐ. ܕܢܬܚܠ. ܕܢܗܘܐ ܕܡܫܡܠܝܘܬܐ
ܕܢܣܒܘܢ ܠܟܠܝ̈ܠܐ. ܐܝܟ ܕܠܐ ܡܫܝܚܐ ܡܦܪܢܣܐ ܕܗܝܡܢܘܬܐ ܘܡܬܦܪܢܣܝܢ
ܕܗܝܡܢܘܬܐ ܫܪܝܪܬܐ. ܒܗܘܢ ܢܗܘܐ ܡܫܬܐܠܝܢ ܐ̈ܚܝܢ ܒܡܫܝܚܐ.
ܘܡܬܕܪܫܝܢ ܩ̈ܠܝܠܝܢ ܒܐܘܠܨܢܐ. ܘܡܫܬܡܫܝܢ ܐܝܟ ܒܪ ܡܫܝܚܐ
ܒܗܘܢܐ. ܘܐܚܝܢ ܐܝܟ ܐܬܪܘ ܕܡܫܝܚܐ. ܘܡܬܟܠܠܝܢ ܒܡܫܝܚܐ ܢܨܝ̈ܚܝܢ.
ܘܡܫܬܡܠܝܢ ܠܐܠܗܐ ܒܢܝ̈ܢ. ܘܢܫܠܡ ܒܫܡܝܐ ܕܢܗܘܐ ܙ̈ܘܦܪܝܗܘܢ.
ܘܡܬܩܪܝܢ ܠܫܡܝܐ ܒܢܝܐ ܕܟܠܝ̈ܠܝܗܘܢ. ܐܝܟ ܡܟ̈ܬܒܢ ܘܐܬܦܢܝ:
ܠܟܠܗ ܚܕ ܠܚܕ. ܘܟܠܗ ܚܕ ܠܚܕ. ܘܫܘܫܛܘ ܠܟܠ ܕܝ̈ܢܐ ܒܫܠܡܐ ܕܫܡܝܐ.
ܘܫܘ ܐܘܠܨܢܐ ܒܢ ܥܡܐ. ܐܝܟ ܕܗܘܐ ܕܡܐ[1] ܣܗ̈ܕܐ. ܘܐܬܟܠܠܘ ܦܘܪܩܢ
ܡܫܝܚܐ. ܡܪܢܘ ܠܟܠܗܘܢ ܒܟܠܙܡܢ ܕܢܚܕܘܢ ܥܡܗ. ܘܐܬܟܠܠܘ ܒܫܡܝܐ
ܠܫܡܝܐ ܕܡܫܝܚܘܬܗܘܢ. ܫܠܡܘ ܕܡܪܢ ܥܡܟܘܢ ܡܫܝܚܐ: ܒܟܠ ܥܠܡܝܢ
ܐܡܝܢ. ܫܠܡܬ.

III.

Uebersetzung.

Brief, welchen Mar Jacob an die Himjariten sandte.

Den auserwählten Kämpfern, die den wahren Sieg lieben, den bewunderungswürdigen und tapferen, den gläubigen, wahren Dienern Gottes, den christlichen Brüdern, den erprobten Confessoren in der Stadt der Himjariten Nagran, sendet Jakob der geringe aus der Gegend von Edessa, der gläubigen Stadt der Römer, in Jesu (Namen), dem Lichte der Völker und der Hoffnung der Welten, dem Richter der Todten und der Lebendigen, seinen Gruss. Treffliche Nachrichten eures wahren Glaubens, wie ausgezeichnete Düfte vorzüglicher Gewürze haben sich in unsrer Gegend von euch her, o ihr Vortrefflichen, ihr Gottliebenden, verbreitet; und gleich dem mächtigen Dufte des erquickenden Weihrauchs wehte euer angenehmer Duft in unser Einathmen. Ich habe mich über die Kunde eurer Erduldung gefreut; wenn gutes Salböl oder vortrefflicher Balsam oder

---

1) l. ܕܗܘܢ̈ܐ.

vorzügliche Gewürze von eurer Gegend her zu uns gesendet werden, so ergötzen uns die mannigfachen lieblichen Düfte nicht so, wie die Nachrichten von euch, o ihr Vortrefflichen, Gottverwandten. Sie machen es angenehm, mit eurer Tapferkeit sich zu beschäftigen. — Wir haben nämlich von vielen, denen euer gewinnbringender Anblick gestattet war, erfahren, was für besondere Leiden nebst mannigfachen Bedrängnissen und beständigen Verfolgungen ihr täglich in eurem Orte erduldet um des theuren Namen des Messias willen, der durch seine Gnade euch berufen hat Theilhaber an den Geheimnissen seines Glaubens zu werden. Euretwegen und für euch und mit euch nun, meine Brüder, hat jeder Auserwählte (Vortreffliche) der Gläubigen wahre Freude; die Gemeinde aber betet beständig für euch, täglich möge der Messias durch euch siegen und den Anführer der Bosheit unter eure Füsse treten, den übermüthigen Feind unsers Geschlechts, welcher der Satan ist. Dieser Feind nämlich, der wider euch Verfolgung angestiftet hat, weiss, dass er täglich zu Schanden wird; Sieg ist ihm stets unbekannt, so oft er kämpft, fällt er, und wo er auch immer streitet, wird er besiegt. Obwohl er aber bei allen Völkern unterliegt und das Kreuz durch die Gläubigen siegt, er hört doch nicht auf Kampf zu erregen, so grossen (so oft) er nur immer kann, wie er jetzt bei euch durch frevlerische Männer sich zur Verfolgung gerüstet hat. Merkt er nicht, dass es ihm schwer wird, gegen die Stacheln zu treten?[1]) Erkennt er nicht, dass, so oft er Verfolgung wider die Christen angestiftet hat, ihr Glaube durch Siege ausgezeichnet ward? Hat er nicht das Kreuz erprobt, welches, so oft es auch verfolgt ward, den Platz behauptete? Wann vermochte Schwert oder Feuer das Evangelium des Herrn aus der Welt zu vernichten? oder wo konnte Todesfurcht die Liebe zum Confessorthume austilgen? Der Weg aber des Kreuzes führt in Blut und von jeher hat er (der Weg) vor Leiden sich nicht gefürchtet und davor entfernt (entsetzt). Wie sehr auf ihm Blut sich mehrte, mehrten sich auch auf ihm die Wanderer; wie viel auf ihm Leichname hingeworfen lagen, wurden gedrängter an einander die Schaaren; denn das Kreuz versteht nicht ohne Leiden zu wandeln, und es will auch nur gehen zwischen Steinen des Anstosses und Stacheln. Seine Krone sind Bedrückungen, seine Pracht Schläge (Plagen) von Seiten der Feinde. Wie oft es verfolgt wurde, war es herrlich für dasselbe, wie oft es geschmäht wurde, machten es Treffliche glorreich. Wo es keine Bedrückung giebt, da ist auch nicht das Kreuz, und wo Leiden fehlen, zeigt sich auch nicht die Pracht des Confessorthums. Daher ziemt es euch, Bedrückungen zu lieben, dass der Messias in eurem Fleische verherrlicht werde und sich die Engel freuen über die Erprobung eures Bekenntnisses. —

In dieser Zeit ist, wie wir von vielen gehört haben, eurem Orte das Los zugefallen, dass an ihm das Evangelium seine Glorie kund mache, und durch eure mannigfachen Leiden das Kreuz sich

ausbreitete [2]) am Orte der Himjariten. Heil euch, dass die Gnade euch berufen hat, nicht Christen dem Namen nach zu werden, sondern auch als Gebundene (für) Jesu euch treu zu erweisen, dass ihr nicht nur seiner Anbetung gewürdigt werdet, sondern dass ihr auch Bedrückungen für ihn standhaft ertragt. Herrlich ist für euch die Verfolgung, weil in euch die Liebe zum Kreuze reich ist; erwünscht sind euch Bedrückungen, weil in euch das Feuer seiner Liebe (der Liebe zu Christo) brennt, der sein Feuer in die Welt (in der Welt) ausgeworfen hat. Bewundernswerth ist euer Kampf, weil böse eure Verfolger sind; staunenswerth euer Streit, weil grausam eure Feinde sind. Wenn ihr von Heiden verfolgt wurdet, so wurde euch doch eine Pause für eure Leiden und ein Aufathmen für eure Bedrückungen zu Theil; nun aber, da Juden, die Feinde des Kreuzes, sich wider euch geschaart haben, sind erhabener eure Leiden als Leiden, berühmter eure Krone als Kronen. Dieses mörderische Volk stiftet Streit wider euch an, dieses, das im Morden erfahren und im Blutvergiessen geübt ist. Reich ist in ihm der Neid und sein Herz erfüllt Betrug. Weise ist es zu verfolgen, es versteht ans Kreuz zu nageln, bereit ist es zu tödten, fertig zu steinigen. Nach stellt es Unbescholtenen und sein Schwert ist für den Hals Vortrefflicher geschärft. Uebermüthig ist sein Schwert vom Blute Schuldloser, gezückt sein Eisen gegen die Seite der Gläubigen; dieses, das sich hingegeben (gewidmet), gelernt, seine Aufmerksamkeit darauf gerichtet und sich fertig gemacht hat und in den Arten der Leiden geübt ist, und sehr wohl versteht das Kreuz aufzusetzen, die Lanze zu schärfen, Essig mit Wermuth zu mischen, die Dornenkrone [3]) zu flechten, zu lachen, wenn es tödtet, zu spotten, wenn es kreuzigt, sein Haupt zu bewegen (zu schütteln mit seinem Haupte), mit seinem Fusse zu treten, Schmähungen gleich Winden auszublasen, Verläumdungen gleich starken Windeswehen auszustossen, Lästerung gleich dem Meere auszuwerfen und Verspottung gleich dem mächtigen Strome ausströmen zu lassen. — Von dieser bösen und ehebrecherischen Nation, die in allem diesem geübt ist, ist Verfolgung wider euch, o ihr wahren Jünger des Kreuzes, angeregt worden. Bewunderungswerth ist nun euer Kampf; was für Feinde haben sich (auf der Seite) wider euch geschaart! Die Heiden hassen euch, euren Herrn aber kennen sie nicht; die Juden aber bereiten aus Hass wider euren Herrn gegen euch Bedrückungen; alte Feindschaft nämlich ist in ihnen rege, die Jünger des Kreuzes (Gekreuzigten) zu verfolgen; denn sie wollen zeigen, dass sie fähige (ächte) Erben Hanans und Kaiphas sind und einsichtsvolle Schüler des Verräthers Judas. Ich glaube, dass, wann sie euch verfolgen, sie missvergnügt sind (sich gedrückt fühlend), dass sie euch (nur) verfolgen, und nicht Jesus leibhaftig in den Händen haben, um (ihn) zu verspotten und wiederum zu kreuzigen. Sie werden von dem Verlangen beseelt, jener verderblichen Schaar der Kreuziger angehören zu können, deren Haupt Judas der Dämon [4])

(Sohn der Linken) geworden war. Ein jeder einzelne von ihnen, diesen euren Feinden nämlich, als er gehört hatte, was seine Väter an dem Herrn, dem Messias, gethan hatten, kam sich gering vor, dass er euch (nur) verfolgen und nicht euren Herrn, wie seine Väter, tödten könne. Sie sind neidisch auf Judas und wollen seine Stelle einnehmen [5]); sie sind begierig nach der That jenes, der Jesus auf die Wange schlug; denn, wenn sie (ihm) nahe wären, wie er, würden sie eben so unverschämt sich benehmen; den aber, der ihn mit der Lanze durchbohrte, preisen sie, und den, der Essig mit Wermuth ihm darreichte, halten sie für reich an Klugheit. So fühlen sie sich gedrückt, dass sie dieses nicht gethan haben, sondern dass es von andern ausgeführt worden ist. Desshalb fühlen sie sich gedrängt, eure Bedrückungen zu mehren, damit ihrer Gier die Beruhigung zu Theil werde, dass sie in euch den Messias (schmähen) misshandeln. Wie oft sie euch aber verfolgen, so streben sie und suchen durch euren Widerstand den Beweis eures bösen Willens zu liefern, damit sie nicht in der Bosheit der Kreuziger, ihrer Väter, in etwas nachstehn. Durch dieses alles nun überragt der Grad eueres Confessorthums den (anderer) Confessoren, um wie viel schlimmer eure Verfolger sind als (andere) Verfolger; denn ihre Bosheit mehrt eure Leiden; wie sich aber eure Leiden mehren, so mehren sich auch eure Kronen, and je heftiger die Verfolgung ist, desto glänzender ist auch der Sieg. Wir Römer aber, die wir ruhig unter christlichen Königen wohnen, preisen euer geängstetes, bedrängtes, geplagtes [6]), und den Kreuzesleiden verwobenes Leben, und sehen so unsre Ruhe wie ein müssiges (aufhörendes) Leben an und uns gilt eure Verfolgung wie wahres Leben, das in Gott Realität gewinnt. Und obwohl ihr Gläubigen alle zu dem einen Dienste des einen himmlischen Königs durch die Wiedergeburt (vgl. Joh. 3, 3) berufen seid, sind doch eure Herrlichkeiten von einander verschieden nach den Ordnungen eurer verschiedenen Leiden; desjenigen Herrlichkeiten aber sind zahlreich, dessen Leiden zahlreich waren, und um so herrlicher ist die Krone, je härter die Bedrückung war. Jener Geist, der Paraklet, der euch weise machte, weiss durch euch zu sprechen und zu sagen: „Nicht sind werth die Leiden dieser Zeit der Herrlichkeit, die an uns offenbar werden wird." (Röm. 8, 18.) Die Drangsal aber der kurzen Zeit verschafft euch, dass ihr erlangt ein unendliches herrliches Leben (vgl. 2. Cor. 4, 17). [7]) Und wenn ihr durch den Tod von der Welt scheidet, werdet ihr offenbar (erscheint ihr) mit dem Messias im Leben. Wer ist aber, der nicht darnach verlangen sollte, von der Drangsal dieser kurzen Zeit ewiges Leben zu (pflücken) ernten. Die Welt wird zerstört und ihre Herrlichkeit vernichtet, ihr Reichthum wird zurückgelassen und ihre Herrschaft vergeht, ihre Pracht wird hässlich (hassenswerth), ihre Grade hören auf, ihre Ruhe verschwindet und ihre Gestalt verändert sich, sie fällt ab wie die Blüthe und vertrocknet (verwelkt) wie die Blume; sie flieht wie der Schatten der Sonnen-

neige (des Abends), sie dreht sich und läuft gleich einem Rade, das vorüber fährt und mit sich vorüberführt alle Dinge, die in ihm sich bewegen, sei es Ruhe, sei es Angst, sei es Ehre, sei es Schande, all das ihre hört mit ihr und gleich ihr auf; weder sind ihre Drangsale dauernd, noch ihre Ruhe beständig. Wer vertraut auf sie, ausser der ihr nachirrt, und wer liebt dieses kurze und beengte Leben, ausser der, welcher jenes wahre und unvergängliche Leben nicht kennt. Ihr aber, meine Brüder, habt sowohl die Welt, wie sie ist, gesehen, als auch Gott, wie er ist, kennen gelernt, und dass die Gestalt der Welt vergeht, erfahren und seid darüber, dass die Herrlichkeit Gottes dagegen unveränderlich ist, klar geworden. Deshalb verachtet ihr den Tod und schreckt vor der zeitlichen Drangsal nicht zurück. Wenn (so oft) aber euer Geistesauge die Leiden des Gekreuzigten klar betrachtet, so könnt ihr eure Leiden nicht für Leiden rechnen; denn ihr müsst sagen: Wenn er, der Unsterbliche, um unsers Lebens willen durch seinen (Gottes oder Christus') Willen dem Tode übergeben worden ist, wie viel mehr geziemt es uns, die wir durch Gerichtsbeschluss für die Gesetzesübertretung dem Tode verfallen sind, uns dem Tode für seine Wahrheit zu überliefern, dass wir durch unsern Tod seinen Tod für uns (erlitten) ehren. Wenn dem Herrn der Herrlichkeit das Kreuz der Schande (zu Theil wurde), welche Schmach gebührt uns, den Geringen und Niedrigen? Dem eingebornen Sohn Gottes (ward zu Theil): Anspeien, Schlagen mit Fäusten, Geisselungen, Peitschungen, Spottkleider, Dornenkrone, (Trank von) Essig mit Wermuth, Fesselung an das Kreuz, Durchbohrung der Hände und Füsse, Zerreissen der Seite, Theilung der Kleider und alle Leiden mit allen Verspottungen und alle Schmerzen mit allen Verhöhnungen. Wenn er nun unsertwegen dieses alles ertrug, sollten w i r da nicht für u n s geringe Drangsale ertragen, damit wir durch den Tod wahres Leben erlangen? Hierzu kommt ferner die grosse Furcht vor dem künftigen Feuer, das den Ungläubigen bereitet ist, die ohne Erbarmen in ihm werden gemartert werden. Wer sollte sich nicht fürchten vor dem Feuermeer, vor dem grossen Flammenstrome, vor der furchtbaren Flammentiefe, vor der äussersten Finsterniss, vor dem Weinen und Zähneklappern, vor jener Marter [8]), die in der Gehenna (den trifft), der seine (Christi) Wahrheit verlässt und das Leben seines Lebens verleugnet, welches der Messias ist, die Hoffnung des Confessorthums? oder wer sollte nicht verlangen nach der Herrlichkeit der Kinder des Lichts, nach dem schönen Pallium des Reiches (Himmelreiches), nach den Kronen der Glorie, die den Siegern (Reinen) zu Theil werden, nach dem Gnadentische, der den Heiligen angerichtet ist, nach dem Lichtgemache, das für die Gläubigen bereitet ist? Durch das Verlangen nach allen diesen bleibt die Seele in ihrer Wahrheit, sie wird gefesselt in den Verheissungen ihres Bundes, sie verachtet die Leiden, wenn sie ihr begegnen, erträgt freudig die Drangsale, wenn sie über sie kommen,

sie verirrt sich nicht zur Verläugnung und fällt von Gott nicht ab, der mit allen Heilsgütern jeden erfüllt, der in seiner Wahrheit verharrt. Siehe das ersehnte Reich (Himmelreich) und die gefürchtete Gehenna, das geliebte und theure Kreuz, die verhasste und verworfene Verleugnung, das prächtige und vortreffliche Bekenntniss, sie alle gegenseitig unterstützen uns, dass wir durch sie alle bei Gott bleiben in der Wahrheit, die von der Hoffnung auf ihn nicht abirrt. Meine Brüder, hütet euch vor den Hunden, hütet euch vor den bösen Arbeitern (Phil. 3, 2), hütet euch vor den falschen Lehrern[9]), die anstatt eines eingebornen Sohnes zwei verkündigen, einen vom Vater und den andern von der Jungfrau[10]); denn rein ist eure Glaubensweise, richtig und vortrefflich die Wahrheit eures Bekenntnisses, durch die heilige Dreieinigkeit wird sie (die Wahrheit) bei euch besiegelt und das (unversehrte) unverfälschte Bekenntniss bleibt in euren Seelen. Vater, Sohn und heiliger Geist habt ihr gelernt, und nebst diesen drei Namen, die eins und als eins auch drei sind, nehmt ihr einen andern Namen und eine andere Zahl nicht an; denn die ganze apostolische Gemeinde hält diese Zahl selbst fest. Zu ihr nimmt sie ihre Zuflucht, (auf sie vertraut sie), auf sie schaut sie, in ihr lebt sie; jeden aber, der darauf sinnt, oder denkt, oder darnach strebt, etwas hinzuzufügen oder wegzunehmen von diesem gebenedeiten Namen der heiligen Dreieinigkeit, den hasst sie, tadelt ihn, wirft ihn nieder, vernichtet ihn, tritt auf seinen stolzen Nacken, stösst ihn in die tiefe Grube (Verderben), legt auf ihn und auf seine ganze Lehre den Bann (anathematisirt ihn und seine ganze Lehre). Euch nun, o ihr wahren Gläubigen, ist die Art und Weise des Sohnes, wie er in der Welt erschienen ist, offenbar, und ihr habt nicht nöthig, von neuem die Kunde seiner Veranstaltung[11]) zu lernen. Einer ist der Sohn, der vom Vater vor aller Zeit erzeugt wurde; einer, der dem Vater in allem gleicht, einer, der eingeborne, der wie jener eine andere Ordnung und Zahl nicht annimmt; er selbst der Sohn und Herr und gleichen Wesens mit dem Vater, er, der vom Vater und mit dem Vater ist. Es wollte der Vater ihn in die Welt senden und er (der Sohn) stieg zugleich mit der Verkündigung des Gabriel (an die Maria) vom Himmel herab und kehrte ein in eine Jungfrau, die geweiht ward durch den heiligen Geist, dass sie seine Mutter durch Gnade werde, und er nahm von ihr einen seelischen[12]) Körper an ohne Vermehrung der Personen und ward dem Fleische nach geboren aus dem Samen des Hauses Davids ohne Ehe; er nahm auf sich eine zweite Geburt mit allen menschlichen Leiden und erschien in der Welt als Mensch und Gott, als Mensch den Leiden nach, als Gott den Kräften (Wunderkräften) nach. Er vollbrachte in seiner Person Geringes und Grosses, und alles ward ihm zu Theil, Hohes und Niederes: gesetzliche Beschneidung, natürliche Erziehung[13]), Flucht nach Egypten, Verbergung in Nazareth[14]), Wachsen der Natur (des Körpers), Vorübergehen der Masse (Grösserwerden des Körpers),

Taufe im Jordan und Hinausgehen in die Wüste, Fasten und Hungern, Versuchungen des Feindes (Satans). Dazu kommt: Kinder die hüpfen (Luc. 1, 41. 44), laufende Sterne (Matth. 2, 9), Hirten, welche die frohe Botschaft verkündigen (Luc. 2, 17), Engel, welche rufen (Luc. 2, 10), die Schaar der Oberen, welche lobsingt (Luc. 2, 13), der Osten, welcher Geschenke bringt, das Magierthum, das in Verehrung anbetet (Matth. 2, 11), der Vater, welcher ruft: Dieser ist mein Sohn (Matth. 3, 17), der Geist, welcher erscheint, dass er mit dem Vater für den Sohn zeuge (vgl. Matth. 3, 16), Engel, die dienen (Matth. 4, 11), Wasser, das in guten Wein sich verwandelt (Joh. 2, 1. ff.), Aussätzige, welche rein (Matth. 8, 3 u. a.), Blinde, die sehend (Matth. 9, 28 ff. u. a.), Taube, welche hörend (Matth. 9, 32), Kranke, welche gesund gemacht werden, das Brod, das wächst in der Wüste [15]), Gichtbrüchige, die aufstehen (Matth. 9, 1 ff.), mit Gebrechen behaftete [16]), die geheilt (Luc. 14, 21), Gekrümmte, die aufgerichtet (grade gerichtet) werden (Luc. 13, 11), Lahme, die springen (Luc. 7, 22), Stumme, die reden, die mit Plagen behafteten, welche erquickt werden (Matth. 4, 24), Todte, die aufstehn (Matth. 9, 24. Joh. 9), Arme, denen das Evangelium gepredigt wird (Luc. 7, 22). Das ist das Geringe; folgendes aber ist das Grosse: dass der Eine Hohe zur Niedrigkeit kam, um die Geringen zur Höhe seiner Hoheit hinaufzuführen und die alte Schuld zu bezahlen jenes Schuldbriefes, der durch Gerichtsbeschluss auf unser Geschlecht ausgestellt war. Er ward vorgeladen und kam vor das Gericht für den schuldigen Adam, er ward fortgeführt und ging in das Gefängniss, man geisselte ihn, und er erschien zur Untersuchung; er schwieg und nahm auf sich die Schuld. Er richtete sein Antlitz auf zum Anspeien, hielt seinen Rücken hin für die Geisselhiebe, gab seine Wangen dar den Faustschlägen, reichte seinen Körper hin zu Schlägen. Mit Spottkleidern ward er verhöhnt, mit dem Rohre auf das Haupt geschlagen. Er trug das Kreuz gleich einem Mörder, ward auf das Holz ausgespannt gleich einem Räuber, ward unter die Frevler gerechnet gleich einem Uebelthäter, ward an seinen Händen mit Nägeln durchbohrt und an seinen Füssen an das Kreuz gebunden [17]); er ward entblösst und mit Dornen gekrönt, angeheftet und Leiden erduldend, dürstete er nach Wasser und es ward ihm Essig mit Wermuth dargereicht; er klagte vor Leiden und Klagetöne [18]) wurden vom Holze herab vernommen. Bei diesen Erniedrigungen ferner brachten Träume Offenbarungen von ihm (Matth. 27, 19), wurde das Haus des Pilatus Zeuge für seine Wahrheit, (Matth. 27, 19. 24). Verdollmetscht ward das Wort König in drei Sprachen. Die Natur verkündete, dass er der Herr der Geschöpfe sei: die bebende Erde, der wankende Erdkreis, die zerberstenden Felsen, die zerspringenden Steine, die sich öffnenden Gräber, die aufstehenden Todten, der sich umkehrende Scheol, die finster werdende Sonne, das verschwindende Licht, der aus Furcht fliehende Tag, der vom Erdbeben zerreissende Vorhang (Matth. 27, 51 ff. Luc.

23, 44.); die Elemente, welche mächtig kämpften, um sich von einander zu befreien, die grosse Stadt des Todes (Jerusalem), deren Fall das Erdbeben beschleunigte, die Mauern des Verderbens, welche erzitterten, der Lärm Lebendiger, der am Orte der Todten vernommen wurde, der Tod, der auf seiner Schwelle zertreten wurde von den Todten, die sich zum Ausgange drängten, die ganze Welt, welche vor Furcht zitterte, dass sie aufgelöst werde, weil sie ihren Herrn am Kreuze hängen sah, die grossen Bewegungen, die sich ereigneten, die Erstaunen erregenden Wunder, die geschahen: Erde und Himmel, die erschüttert werden, dass sie sich einen Zufluchtsort suchen. All' die Zeichen, die in der Schöpfung vorgingen, all' die Wunder, die in der Welt geschahen, damit erkannt werde, dass der Gekreuzigte der Schöpfer sei. Dieses Erhabene und dieses Niedrige [19]) gehört der einen Person des eingebornen Sohnes an, ihm waren Leiden und Wunder; denn so richtete er (Gott oder Christus) den Wég seines Erdenwandels ein [20]), dass er (der Weg) in Erhabenheit und Niedrigkeit dahinging, und er bestimmte ihm (sich) Leiden, als er die Welt verliess, dass er in Erhabenheit und Niedrigkeit erschien, und an eben demselben Eingebornen der Tod des Herrn und der Tod des Knechtes sichtbar werde; denn in jedem ward er uns gleich ausser in der Sünde (vgl. Hebr. 4, 15) [21]) und in allem gleicht er seinem Vater ausser in Leiden und Tod. Wer auf das Thun seines (Christi) Wandels sieht, wird seinen Leiden Kraft zuschreiben [22]), weil die Schwachheit Gottes stärker ist als die Menschen (1. Cor. 1, 25) [22]). Durch das, wodurch anderen Schmach angethan wird, entriss er die Ehre den Dämonen, den Feinden, durch den Tod gab er Leben der Welt, und durch das Kreuz der Schande Erlösung dèn Gefangenen. Er fiel wie ein Held im Tode, und ging (er zog sich) mit Kraft aus der Auferstehung hervor und richtete mit sich auf das ganze Geschlecht der Verstossenen. Er ging in den Tod, zertrat den Tod durch seinen Tod, und ging hervor, erfreute die Welt durch seine Auferstehung, verlieh seinen auserwählten Aposteln seine Wahrheit, dass sie sein Evangelium unter den Völkern verkündeten. Der Eingeborne stieg in Herrlichkeit an den Ort, an welchem er vordem war; er hatte den Weg seines menschlichen Wandels [20]) vollendet (erfüllt), und die Welt zur Anbetung seines Erzeugers versammelt. Sie aber (die Apostel) trugen sein Evangelium in alle Enden und ausgesät ward seine Lehre unter alle Völker, und zusammengedrängt in sein Netz alle Geschlechter. Zu seinem Thore strömen alle Heere, seine Schwelle küssen alle Schaaren, vor seinem Kreuze beugen sich alle Kronen, von seinem Körper erhalten sich alle Munde, von seinem Blute laben sich alle Zungen, sein Lob preisen alle Stimmen, zu seiner Anbetung sind bereit alle Welten, und jeder Mund bekennt, dass der Herr ist Jesus zur Ehre Gottes des Vaters (Phil. 2, 11) [22]). Dieses die Welt umfassende Bekenntniss hat euch zur Taufe berufen und euch würdig gemacht zur geistigen Geburt; es hat euch

den Ort zur Rechten bereitet, wo der Messias thront in Herrlichkeit mit seinem Erzeuger.[24]) Deshalb, meine Brüder, beneiden euch die Dämonen, hassen euch die Teufel, und erhoben hat sich wider euch der Satan, der Feind, erregt ist wider euch die ganze Linke[4]), die grosse Legion hetzt wider euch ihre Hunde, ruft wider euch auf die bösen Geister und sammelt die Wölfe, dass sie die christlichen Schafe zerfleischen. Wie er (der Satan) dem Herzen Juda's List einflösste, dass er den Erhabenen, Gebenedeiten überlieferte, so entzündet er im Herzen der Verfolger den Eifer, euch Streit (Schaden) zu bereiten. Ihr aber, muthige Genossen der Rechten[24]), seid guten Muths und fürchtet euch nicht, stürzet in den Tod im Vertrauen auf das Kreuz (den Gekreuzigten), verachtet die Verfolger, die über den Körper nur Gewalt haben, die Seele aber nicht zu tödten vermögen (vgl. Matth. 10, 28). Nicht fürchtet euch und bebet vor den zeitlichen Richtern, vor denen, die heute sind und morgen vertrocknen und zu Grunde gehen gleich dem Grase, dass sein Ort nicht erkannt wird, die da hingehen, sein werden eine Speise für das Feuer in der grossen Flammentiefe. Gott ist mit euch, und wenn er will, so lässt er euch nicht verfolgt werden, aber weil er euch liebt, gestattet er es, dass eure Liebe erprobt und eure Wahrheit offenbar werde, dass euer Sieg aufleuchte und euer Glaube herrlich werde, dass ihr aus dem Kampfe die Siegeskrone empfanget, sich die Engel über die Trefflichkeit eures Confessorthums freuen, dass die Feinde durch eure Wahrheit, die nicht erschlafft, verächtlich werden. Nicht macht euch der Anblick des Körpers Angst, der fortgeschleppt und zerrissen wird, der, auch wenn man ihn als werthvoll behandelt hat, zuletzt im Scheol zerstäubt[25]) und endlich dem Untergange anheimfällt, ihn zernagt die Motte, und seine Pracht frisst die Made, und der Wurm zerstört und zerstreut ihn. Das alles nun geschieht durch Gerichtsbeschluss, während die Seele, seine Genossin, davon fern (unberührt) bleibt, und er ohne sie ohne Vergeltung zerrissen wird. Wann aber die Seele, seine Freundin, in ihm erleuchtet und fest ist und sie ihn ihrem Willen übergeben hat (er mit ihrem Willen übereinstimmt), dass er im (wegen) Confessorthume von den Verfolgern zerrissen werde, so kämpft sie mit den Dämonen wegen des wahren Bekenntnisses, diese aber, die Dämonen, erwecken Verfolger, und die Verfolger zerfleischen den Körper, weil man der Seele nicht habhaft werden kann. Das aber ist der Sieg der Seele, dass sie sich vor dem Leiden des Körpers und seinen Schlägen (Qualen) nicht fürchtet und bebt und verleugnet gleich einem Mädchen, und Verderben und doppelten Tod herbeiführt für sie und für ihren Genossen und beide in die Gehenna fallen. Die heldenmüthige und siegliebende Seele aber singt, wenn der Körper, ihr Genosse, leidet, in ihm Dank und preist in ihm den (Gott), der ihn (sie) gewürdigt hat Theilhaber an den Leiden des Messias zu werden; denn der wahre und gläubige Christ hält, auch wann er verfolgt wird, seinen Glauben

fest in seiner Seele und überliefert seinen Körper den Schlägen der Feinde und sagt so zu seinen Verfolgern: Ich bewahre meinen Glauben, dass er keinen Schaden erleidet, den Körper aber überliefere ich euren Händen, wie sehr ihr auch den Körper zerreisst, ich zerreisse meinen Glauben nicht, wie sehr ihr auch den Körper zertheilt, ich mache keine Theilung (Schisma) im Bekenntniss meiner Wahrheit. Wann der Körper zu Grunde gerichtet ist, kann er wieder hergestellt werden, wann aber der Glaube verderbt worden ist durch Verleugnung, kann nichts ihn wieder herrlich machen; sobald aber die Seele davon entflammt ist, dass sie vor Leiden sich nicht fürchtet und vor Geisselungen nicht bebt, weicht und flieht das Leiden von ihr, und sie wird als nichtleidend erfunden in ihrer Hoffnung. Wann sie aber durch die Macht der Qualen dahin gebracht wird, aus dem Körper zu scheiden, so kommen ihr die Siegeskronen von denen entgegen, die den Kampf gesehen, die erstaunten über den grossen Kampf ihrer Duldung. So ist sie bei dem Herrn in Herrlichkeit, wie es heisst, wann wir aus dem Körper scheiden, werden wir beim Messias sein (2. Cor. 5, 8)[26]), denn eine kurze und sehr geringe Zeit wird es dauern, dass der kommen wird, der kommt (Christus) und nicht wird er zögern; er wird die Seelen mit ihren Körpern bekleiden und den Körper mit Herrlichkeit und Unvergänglichkeit (vgl. 1. Cor. 15, 50, 1. Thess. 4, 15 ff.). Heil euch, ihr Gläubigen und Verfolgten, in jener Zeit, wann ihr ihn merken (sehen) werdet auf den Wolken des Himmels (Matth. 24, 30), und vor ihm wandeln Schaaren von Engeln, Söhne des Lichtes, und die Legionen des Feuers und des Windes verherrlichen seine Ankunft, und auf der Luft sind Flammenreihen ausgebreitet, die zu seiner Ehre einherfahren, und Flammenschaaren drängen einander, um seine Siegeszeichen (Kreuz) zu loben; vor ihm aber ertönt die letzte Posaune des Erzengels (vgl. 1. Cor. 15, 52, 1. Thess. 4, 13 ff.), dass durch den Ton ihres Schalls die Geschöpfe gelöst, die Todten auferweckt werden, die Lebenden verwandelt werden (vgl. 1. Cor. 15, 51 ff.), die dahin Geschiedenen sich erheben und hervorkommen [27]), wie aus dem Schlafe die Schlafenliegenden; beschämt werden Verfolger und verherrlicht die Verfolgten. Daselbst findet die Rache statt. Eifer, brennendes Feuer verzehrt die Feinde, daselbst wird offenbar die Pracht des Confessorthums und die Belohnung des wahren Glaubens, an jenem Tage werden eure Häupter in Herrlichkeit erhöht und eure Kronen verherrlicht durch Sieg, und ihr freut euch mit dem Messias im Lichte und erhaltet den Platz zu seiner Rechten, eure Leiden werden verschlungen durch die Herrlichkeit, eure Schmach in Ehre verwandelt; in die Feuertiefe aber fallen eure Verfolger, in die äusserste Finsterniss werden eure Feinde geworfen. Meine geliebten Brüder und meine Freunde, ermuthigt einander und tröstet einander, richtet das Herz einander auf durch das Wort des Trostes, habet Eintracht mit einander als gesunde Glieder, deren Haupt der Messias ist. Gedenket meiner

Geringheit im Gebet euer geistigen Liebe, dass ich in Barmherzigkeit der Hoffnung eures Glaubens gewürdigt (theilhaftig) werde. Der Friede des Herrn Jesu Christi sei mit euch allen. Amen! Ich habe es vollendet.

IV.

Anmerkungen.

1) Die Worte sind entlehnt aus Act. 9, 5, vgl. 26, 14, und lauten in der Peschito: ܩܫܐ ܗܘ ܠܟ ܠܡܒܥܛܘ ܠܥܘܩܣܐ.

2) ܐܟܠ ܢܘܡܐ, gewöhnlicher wird das letztere, welches das griech. *νομή* ist, ܢܘܡܝ geschrieben, entspricht ganz dem *ἕξει νομήν* 2 Timoth. 2, 17, das in der Peschito, wie Philoxenian. Uebersetzung auch durch ܐܟܠ ܢܘܡܝ wiedergegeben wird; vgl. Payne-Smith: Thesaurus s. v. ܐܟܠ.

3) Diese Uebersetzung von Dornenkrone kommt nur noch Matth. 27, 29 vor; sonst steht dafür ܟܠܝܠܐ ܕܟܘܒܐ, was sich hier weiter unten und in der Philox. Uebersetzung auch Matth. 27, 29 findet.

4) In der Lobrede auf Symeon den Styliten (vgl. diese Zeitschrift XIV S. 683 Z. 7) braucht Jakob von Sarug ܒܢܝ ܣܡܠܐ im Sinne von Dämonen. In diesem Briefe ist ܣܡܠܐ oft Bezeichnung des Antichristlichen, Dämonischen. Diese Bezeichnung ist meiner Ansicht nach griechischer Anschauungsweise entsprossen. Das Linke — die linke Hand, die linke Seite nehmen ja schon naturgemäss eine untergeordnete Stellung zur rechten ein, vgl. Gen. 48, 13. 14. Aristoteles *προβλημάτων* sect. 5. 31 — hatte bei den Griechen den Sinn übler, schlimmer Vorbedeutung, weshalb man den euphemistischen Ausdruck *εὐώνυμος* dafür gebrauchte. Schon die Pythagoräer haben in der Aufstellung der Principien das Rechte auf Seite des Lichtes und des Guten, das Linke auf Seiten der Finsterniss und des Bösen gestellt, vgl. Aristoteles: Metaphysik A. 5. S. 986 a. Von diesen kam die Anschauung zu den Neuplatonikern, von wo sie dann weitere Verbreitung fand und besonders von der jüdischen Geheimlehre (Kabbala) aufgenommen wurde — der Zusammenhang zwischen Kabbala und Neuplatonismus manifestirt sich ja auch in Bezug auf andere Ansichten — in der סִטְרָא דִשְׂמָאלָא das böse Prinzip bezeichnet, vgl. Sohar an unzähligen Stellen. Aber auch im N. T., wie in den Midraschim und andern spätern hebr. Schriften

tritt der Zusammenhang zwischen Linkem und Bösem hervor, vgl. Matth. 25, 33. Bemidbar Rabba Par. XXII. Schir Rabba zu c. 1, 6. Koheleth R. c. 10, 2, vgl. Wetzstein: novum testamentum zu Matth. 25, 33, der mehrere Citate aus hebr., wie griech. und lat. Schriftstellern beigebracht hat; ebenso im Arabischen, wo شَأَم sinister fuit und infaustus fuit bedeutet. Dieser Anschauung gehört nach meiner Meinung die in den Targumen und spätern hebräischen Schriften sehr oft vorkommende Benennung des Teufels mit סַמָּאֵל an. Man hält zwar סַמָּאֵל für zusammengesetzt aus סַמֵּא „verblenden" und אֵל und meint, er werde so genannt, weil er die Menschen verblendet und vom rechten Wege ableitet, vgl den Commentar שֵׁם טוֹב zu Maimonides' מורה נבוכים (נקרא סמאל שמסמא האדם ומעוורו מהדרך הנכונה) — oder aus סוּמָא „blind" und אֵל und glaubt, er heisse so, weil er Geschenke annehme, die nach Ex. 23, 8; Deut. 16, 19 blind machen, vgl. Eisenmenger: Entdecktes Judenthum I S. 820 ff., oder man nimmt an, und das ist die gewöhnliche Erklärung, dass סַמָּאֵל zusammengesetzt sei aus אֵל und סַם, *φάρμακον*, das hier im Sinne von סַם הַמָּוֶת „todtbringendes Kraut" gebraucht sei, und dass er davon den Namen habe, weil er als Todesengel, der er auch war, sich, wenn Jemand sterben solle, zu Häupten desselben mit einem gezückten Schwerte in der Hand, an dessen Spitze ein Tropfen von dem Gifte (סַם) hängt, stelle, und, sobald nun der Sterbende vor seinem Anblicke erschrickt, an den Gliedern zittert und seinen Mund öffnet, ihm den Gifttropfen einträufelt, wovon dieser stirbt. S. Talm. Aboda Sarah 12 b. Kohut: Jüdische Angelologie S. 69. Bei diesen Erklärungen ist mir bedenklich, dass der Name des *κατ' ἐξοχήν* bösen Engels mit אֵל zusammengesetzt sein sollte. Gegen die letztere aber ist noch einzuwenden, dass sie nur auf Sammael als Todesengel passe, aber nicht auf ihn als Verführer (weshalb er יֵצֶר הָרַע heisst) und Ankläger, welche Functionen ihm auch beigelegt wurden, vgl. Kohut S. 66. Dann aber ist es unwahrscheinlich, dass man סַם, welches eine vox media ist und an sich nur die Bedeutung *φάρμακον* hat, obwohl es, wo es der Zusammenhang ersichtlich macht, auch ohne den Zusatz הַמָּוֶת im bösen Sinne gebraucht wird, hier, wo dies nicht der Fall ist, zur Bezeichnung des bösen Engels angewendet haben sollte. Mir erscheint es daher glaublicher, dass סמאל ursprünglich סְמָאל lautete, welche Schreibung neben שְׂמָאל vorkommt, vgl. Buxtorf: lexicon chald. und Levy: chald. Wörterbuch s. v. סמל. Der Umstand aber, dass man vergass, dass mit dem Begriffe des Linken alles Unheilvolle, Böse, Finstere verbunden wurde, und dass es nahe lag, in סמאל die 2 letzten Consonanten אֵל zu lesen, weil viele hebräische und besonders Engelnamen mit diesem Worte zusammengesetzt sind, veranlasste die falsche Aussprache und dann die unnatürlichen, gezwungenen Deutungen. Jakob von Sarug bietet noch die richtige Lesart des Wortes und auch Isaak Karo in seinem Commentar zum

---

Pentateuch Toledoth Jizchak, citirt von Eisenmenger: Entdecktes Judenth. I S. 280, hat diese Erklärung vorgeschwebt, nur hat er sie ungehöriger Weise mit andern vermengt. Er sagt: דע שסמאל יורה שמו על ענייננו שהוא סם המות ועוד שעומד לשמאלו שלאדם ועוד נגזר מלשון סומא לפי שמקבל שוחד וכתיב השוחד יעור: „Wisse, dass der Name Sammael auf sein Wesen hindeutet, welches ist Todeskraut, ferner dass er steht zur Linken des Menschen und endlich wird es abgeleitet von סוּמָא „blind", weil er Bestechung nimmt und es in der Schrift heisst: Bestechung macht blind" Ex. 23, 8.

5) Ueber ܡܠܟ ܕܘܟܡܐ vgl. diese Zeitschrift XXIV S. 560 Anm. 9, wo auch ܡܠܟ statt ܡܠܐ zu lesen ist.

6) Wie im Hebräischen דַּח und דָּחָה bedeutet ܕܫ (arab. دحّ) und ܕܫܐ trusit. Diese Bedeutung für ܕܫ wird erwiesen aus dem öfters vorkommenden ܕܫܝܫܐ, bei Novaria: thesaurus S. 260 ܕܫܫܐ geschrieben, mit dem Jes. 16, 4 הַמֵּץ „der Vertreiber"; Jes. 21, 13, Ps. 35, 5 מֹץ „Spreu", Jes. 40, 15 דַּק „Staub" wiedergegeben ist. In der Bedeutung Asche, Staub, kommt es auch Jud. 7 in der Philoxenian. Uebersetzung, Assemani B. O. I S. 114 u. a. vor. Davon ist ein Denominativ ܕܫܫ gebildet „in Asche verwandeln" 2 Petr. 2, 6 der Philox. Uebersetzung. Das Afel an unsrer Stelle hat die übertragene Bedeutung „bedrängen, plagen".

7) Die Stelle Röm. 8, 18 lautet ebenso in der Peschito: ܕܠܐ ܫܘܝܢ ܚܫ̈ܘܗܝ ܕܙܒܢܐ ܗܢܐ: ܠܫܘܒܚܐ ܗܘ ܕܥܬܝܕ ܕܢܬܓܠܐ ܒܢ.

8) Vgl. zur Schilderung der Hölle jene in dem Gedichte Jakob's von Sarug auf den Palast, den der Apostel Thomas in Indien baute, in dieser Zeitschrift XXV S. 342 Vers 470 ff.

9) Wörtliches Citat aus der Peschito, in der es lautet: ܐܪ̈ܕܘܗܝ ܡܢ ܡܠ̈ܟܐ. ܐܪ̈ܕܘܗܝ ܡܢ ܦܬܓܡܐ ܨܥܪܐ. — Die Worte ܐܪ̈ܕܘܗܝ ܡܢ ܡܠܟܘܬܐ ܕܫ̈ܠܐ sind Erklärung des vorhergehenden Citats.

10) Diese Worte sind, wie sich aus den Briefen Jakob's v. Sarug an die Mönche des Bassusklosters ergiebt, vgl. diese Zeitschr. XXX, S. 222, ein Ausfall gegen Diodorus von Tarsus, Theodor von Mopsveste und Theodoret. Im weiteren Sinne ist er aber auch gegen die Nestorianer und Diophysiten gerichtet, denen in gleicher Weise von den Monophysiten vorgeworfen wurde, dass sie durch ihre Lehre von der Zweiheit der Naturen in Christus eine Zweiheit der Personen aufgestellt und Christus in einen göttlichen Logos und in den Menschen Jesus, die von einander verschieden seien, getheilt

hätten, vgl. a. a. O. S. 230. S. 266. 272 und meine Bemerkung in der Einleitung oben S. 365.

11) ܡܕܒܪܢܘܬܐ, vgl. Anm. 20, entspricht dem von Kirchenschriftstellern gebrauchten *οἰκονομία* und bezeichnet die ganze Wirksamkeit Christi auf Erden zum Heile der Menschheit. Einen ähnlichen Sinn hat das vorangegangene ܦܘܪܣܐ, vgl. Assemani B. O. I, S. 310. 320; hier aber scheint es mehr die Geburt, die Menschwerdung des Messias zu bezeichnen.

12) ܦܓܪܐ ܢܦܫܢܝܐ = *σῶμα ψυχικόν*, vgl. 1 Cor. 15, 44. 46, ist hier ein Körper mit einer Seele versehen. Im zweiten Briefe an die Mönche des Bassusklosters, diese Zeitschrift XXX, S. 248, sagt er ähnlich: ܡܬܓܒܠ ܗܘܐ ܢܦܫܢܐܝܬ ܘܡܗܘܢܐܝܬ ܒܡܪܒܥܬܗ ܕܠܐ ܡܙܘܓܬܐ „er (Christus) ward als ein Wesen mit Seele und Einsicht (vernünftiger Seele) gebildet (oder er bildete sich selbst den Körper, was man ja annahm) im Schoosse einer nicht Verheiratheten". Die Monophysiten betonten nämlich, dass sie trotz der Annahme Einer Natur in Christo die Seele und den Geist, welche zur menschlichen Natur nothwendig gehören, auch von Christo nicht ausschlössen.

13) Unter ܬܪܒܝܬܐ ܕܦܓܪܐ ist die Erziehung, die Wartung und Pflege, die dem Jesuskinde als Menschen von den Eltern zu Theil werden musste, zu verstehen.

14) ܡܦܢܝܬܐ ܕܒܪܘܠܐ bezieht sich darauf, dass Joseph nach der Rückkehr aus Egypten, um das Jesuskind vor Archelaus, der über Juda herrschte, sicher zu stellen, die Weisung erhielt, nach Galiläa zu ziehen.

15) Mit diesen Worten ist die Speisung der 5000 oder 4000 Mann gemeint, vgl. Matth. 14, 15 ff. 15, 32 ff. Marc. 8, 1 ff. Luc. 8, 12 ff. Joh. 6, 1 ff.

16) ܟܐܒܐ „dolens" findet sich auch in Greg. Bar-Hebraei carmina Syr. ed. C. a Lengerke IV. S. 10 Z. 12.

17) Oben S. 389 Z. 24 sagt der Verfasser, dass Hände und Füsse mit Nägeln durchbohrt, hier aber, dass die Füsse an das Kreuz angebunden worden seien. Er scheint also in dieser Beziehung auch keine sichere Ansicht gehabt zu haben, wie man sie heut noch nicht hat, da das N. T. keinen sichern Anhalt bietet. Dennoch scheint die Ansicht, dass die Füsse nur angebunden wurden, und dass die Annahme einer Durchbohrung derselben erst aus der Deutung von כארי ידי ורגלי, Ps. 22, 17 das man כארי oder כרו las, geflossen ist, am meisten für sich zu haben; vgl. Winer Bibl. Realwörterbuch s. v. Kreuzigung.

18) Das subst. ܐܢܝܬܐ pl. ܐܢܝ̈ܬܐ, von ܐܢܝ „questus est“ gebildet, vgl. zur Form ܒܟܝܬܐ, ܝܠܠܬܐ u. a., bedeutet Klage, Klageruf. In den Lexicc., selbst bei Payne-Smith, fehlt das Wort.

19) Zu ܦܘܣܩܬܐ vgl. diese Zeitschrift XXV, S. 372 Anm. 32.

20) Vgl. Anm. 11.

21) Die Stelle ist nicht wörtlich citirt; in der Peschito lautet sie: ܒܟܠܡܕܡ ܐܬܢܣܝ ܐܟܘܬܢ ܣܛܪ ܡܢ ܚܛܝܬܐ.

22) Die Worte sind wörtliches Citat aus der Peschito, wo es heisst: ܘܟܪܝܗܘܬܗ ܕܐܠܗܐ ܚܝܠܬܢܐ ܗܝ ܡܢ ܒܢܝ̈ ܐܢܫܐ. Der Sinn ist: Nur oberflächliche Betrachtung kann finden, dass Christus in seinen Leiden sich schwach erwiesen habe; genauere dagegen wird seine Kraft erkennen, die ja besonders in den Wirkungen und Erfolgen, welche die Leiden Christi für die sündige Menschheit hatten, hervortrat. So überragt alles, was von Gott kommt, wenn es auch den Schein der Schwachheit hat, doch weit die Kraft der Menschen.

23) Die Stelle ist nicht wörtliches Citat, sie lautet in der Peschito: ܘܟܠܗ ܠܥܠ ܢܘܪܐ ܕܫܡܝܐ ܗܘ ܢܩܘܡ ܡܫܝܚܐ ܠܟܘܪܣܝܐ ܕܐܠܗܐ ܐܒܘܗܝ.

24) Vgl. hierzu Matth. 25, 31 ff. Hebr. 8, 1; 12. 2 u. a.

25) ܕܫܫ ist in der Bedeutung gleich ܕܫܐ „percussit“ und verwandt ܪܫܫ; denn die von Castellus angeführten Bedeutungen vom Ethpeal „fermentatus“ und Ethpalpal „volutatus est“ weisen auf ein Zerstreuen hin, das mit schlagen, zerschlagen zusammenhängt. An unsrer Stelle fordert der Zusammenhang für ܐܬܕܫܫ die specielle Bedeutung „zerstäuben“, die in den Lexicc. für das Ethpeal nicht angegeben ist; aber eine ähnliche findet sich für das Ethpalpal „excitatus est pulvis“ bei Castellus und „exercet quis in pulvere“ bei Bar Bahlul.

26) In der Peschito lautet das Citat: ܘܐܕܩܢܘܢ ܐܝܟ ܥܦܪܐ ܩܕܡ ܪܘܚܐ ܠܟܠ ܡܢ.

27) ܢܩܪ findet sich als Uebersetzung von ἐξέχεσθαι nach Masius' peculium s. v. in der syr. hexapl. Uebersetzung 1 reg. 7, 27. Mit ܢܩܪܐ ist in der syr. Hexapla das in der Uebersetzung Theodotions Hiob 39, 28, in der des Symmachus Cant. 2, 14 vorkommende ἐξοχή wiedergegeben; vgl. zu ܢܩܪܐ auch Gesen. thesaurus s. v. נְקָרָה.

V.

Anhang.

Hymne des Johannes Psaltes auf die himjaritischen Märtyrer.

Diese Hymne, welche ich ebenfalls der Güte des Herrn Professor Wright verdanke, steht in dem Manuscript des Britischen Museums Add. 17,134 fol. 43 a. Das Pergament von jenem ist schlecht präparirt, die Handschrift aber gut, wenn auch nicht elegant. Der Codex enthält nur syrische Uebersetzungen griechischer Hymnen, die von Severus, dem Patriarchen von Antiochien († 538, vgl. Assemani B. O. II S. 54), Johannes Bar Aphtonius, Abt von Kennesrin, oder Abt des Klosters Seleucia S. Thomas bei Kennesrin († 538), Johannes Psaltes und andern, deren Name nicht angegeben ist, verfasst sind; vgl. W. Wright, Catalogue of Syriac Manuscr. in the British Museum I S. 330. 336. Unsre Hymne ist nach der Ueberschrift von Johannes Psaltes, auch Calligraphus genannt, in griechischer Sprache gedichtet worden. Dieser war Abt des Klosters des Johannes Bar Aphtonius bei Kennesrin (ܩܢܫܪܝܢ oder ܩܢܫܪܐ, قِنَّسْرِين). Er blühte in den ersten Jahrzehnten des 6. Jahrhunderts und gehörte der monophysitischen Secte an; vgl. Assem. B. O. II S. 54. c. VI. II. Wie alle Hymnen, die Add. 17,134 enthält, ist auch unsre aus dem Griechischen durch Paul, Bischof von Edessa, während seines Aufenthaltes auf Cypern, wohin er vor den Persern geflohen war [1]), ins Syrische übersetzt worden. Dies geht aus einer

---

1) Wann, ja ob dieses geschehen, lässt sich daraus, wie diese Nachricht a. a. O. gegeben wird, zumal anderweitig sich nichts davon auch nur angedeutet findet, nicht sicher feststellen. Zwar wird in der Chronik von Edessa, Assemani B. O. I S. 407. 411. 413 erwähnt, dass Paulus als Bischof von Edessa 510 ordinirt, 522 nach Euchaita, wahrscheinlich in Pontus, verbannt, 526 wieder in sein Amt eingesetzt wurde und 527 starb, aber für jene Nachricht findet sich kein Anhalt. Ebenso wissen wir nur, dass die Perser unter Covades bis 503 und um 527 Einfälle in das oströmische Reich gemacht haben (vgl. Assemani B. O. III p. II S. LXXXVIII ff.), Zeitpunkte, die mir zu früh oder zu spät erscheinen. Man müsste demnach annehmen, dass hier eine spätere Beunruhigung des oströmischen Reiches von Seiten der Perser, — kleinere Streifzüge derselben kamen gewiss öfters vor — von der uns nichts überliefert worden, jene Flucht des Bischofs Paulus veranlasste, oder dass der Bericht auf die Uebersetzung einiger Hymnen einzuschränken ist. Am wahrscheinlichsten würde mir für Paulus' Uebersetzung der Hymnen die Zeit seiner Verbannung in Euchaita 522—526 — wenigstens stammt unsere Hymne aus dieser Zeit — erscheinen, und vielleicht steht jene Verbannung mit seiner Flucht nach Cypern in irgend einem Zusammenhange, sei es auch nur in dem einer Verwechselung.

Assemani, welcher B. O. I S. 409 Paulus, Bischof von Edessa für den Uebersetzer griechischer Schriften ins Syrische hält und ihm daher den Beinamen

Note der Handschrift fol. 75 hervor, die Wright im Catalog S. 336 col. b hat abdrucken lassen.

Unsere Hymne enthält in der Handschrift, wie alle Schriftstücke derselben, innerhalb der mit schwarzer Tinte geschriebenen Worte auch solche mit rother Farbe; über den Worten stehen zwischen den Zeilen Worte mit kleinen Buchstaben. Dies hängt, wie aus der schon erwähnten Note des Manuscripts erhellt (vgl. Wright, Catalogue I S. 336 col. b) so zusammen: Die Uebersetzung des Paulus von Edessa hat Jacob von Edessa mit grosser Sorgfalt und möglichster Genauigkeit nach griechischen Codices im J. 986 der seleucidischen Aera (675 n. Chr.) revidirt. Die syrischen Worte nun der Uebersetzung, die genau den griechischen des Autors entsprachen, hat Jacob mit schwarzer Tinte geschrieben, die aber, welche vom Uebersetzer hinzugefügt wurden, damit der Rhythmus der syrischen Uebersetzung dem des griechischen Originals entspräche — die syrische Sprache gebraucht nämlich wenigere und kürzere Worte als die griechische, um dasselbe auszudrücken — hat er mit rother Farbe geschrieben; die Worte endlich, die der Uebersetzer zur Herstellung des gleichen Metrums zwischen syrischer Uebersetzung und griechischem Original hinzugefügt, und die gänzlich vom Original verschieden sind — ein solcher Grund lässt sich in unsrer Hymne nicht immer erkennen — hat er mit kleinen und zierlichen Buchstaben über die Worte zwischen die Zeilen geschrieben [1]). Aus dieser Bemerkung kommt Wright zu der nicht unmöglichen Vermuthung, dass das Manuscript Add. 17,134 ein Autograph Jacob's von Edessa gewesen sei.

Zum Zweifel an der von Jacob von Edessa vorausgesetzten Echtheit unsrer Hymne, die für die Einnahme Neǵrâns durch Dû-Nowâs, wie für die Zeitbestimmung derselben ein wichtiger Beleg ist, liegt kein hinreichender Grund vor. Am Schlusse der Hymne bezeichnet der Verfasser die Vorfälle in Neǵrân als in seiner Zeit erfolgte, und der Uebersetzer fügt noch hinzu: „in der jüngst ver-

---

ܡܦܫܩܢܐ [illegible] gegeben sein lässt, will dies II S. 47 ff. nur auf Paulus, Bischof von Callinicus, einen Zeitgenossen von jenem, beziehen. Das ist jedoch nicht richtig; denn aus den Mittheilungen, die Wright aus syrischen Handschriften macht, geht hervor, dass Paulus von Edessa die Hymnen des Severus und anderer (vgl. Catalogue I, S. 336 S. 330 c. 2), Paulus von Callinicus dagegen die Homilien jenes, dessen Correspondenz mit Julian von Halicarnass und dessen Tractat gegen die Hinzufügungen dieses Julian übersetzte; vgl. Catalogue II S. 546 col. 2. 554 col. 1. 556 col. 1.

1) In einer Anmerkung Catalogue I. S. 336 col. b bemerkt Wright: Jacob hätte noch hinzufügen können, dass er die Stellen der heiligen Schrift, auf welche in der Hymne angespielt wird, am obern und untern Rande des Manuscripts vollständig übertragen verzeichnet, ebenso auch die griechische Form der vorkommenden Eigennamen beigesetzt und den Titel aller Hymnen mit gelber Farbe geschrieben hat.

gangenen Zeit". Damit stimmt die ungeschminkte Einfachheit der Darstellung und das Fehlen jeder übertreibenden Verherrlichung der Thatsachen. Das Ereigniss, das der Dichter besingt, war in seinem frischen Eindrucke und in seiner Wirklichkeit für ihn gross und gewaltig genug, dass die treue Wiedergabe ihm genügte und er das Bedürfniss nach Ausschmückung nicht hatte. Dem entspricht auch die angegebene Zahl der Opfer, gegen deren Richtigkeit nicht das geringste Bedenken obwalten kann. Zwischen der Eroberung Negrâns und der Abfassung und Uebersetzung unsrer Hymne kann nur ein kurzer Zeitraum liegen, denn Negrân war in den Jahren 522—524 n. Chr. eingenommen (vgl. oben S. 367), Paulus von Edessa starb aber bereits 527. Für keine Zeit ist endlich die Bitte am Schlusse der Hymne um Aufhebung alles dessen, was Anstoss giebt, und um Vernichtung der Häresie passender, als für die hier angegebene. Nicht nur war das Christenthum in zwei Parteien, Diophysiten und Monophysiten, getheilt, die einander mit dem grössten Hasse verfolgten, sondern unter den Monophysiten selbst, die überdies seit Justins Regierungsantritt (518) besonders zu leiden hatten, waren Spaltungen ausgebrochen, also Grund genug für einen Monophysiten zu solcher Bitte.

ܘܟܠ ܡܘ̈ܬܐ ܩܛܝܠܐ ܣܗܕ̈ܐ: ܗܢܘܢ ܕܐܬܟܬܒܘ ܒܚ̈ܝܐ ܡܫܝܚܝܬܐ
ܕܐܬܬܢܝܚܘ ܠܫܡܝܐ ܕܡܪܝܐ. ܒܬܪܟܢ ܣܦܣܝܪܘܬܗ ܦܠܚܐ ܕܐܘܪܚܐ. ܒ
ܕܝ ܡܫܬܪܝܘ ܦܠܚܐ ܕܡܢܐ ܕܐܬܟܬܒܘ ܗܘܐ ܡܘܬܐ ܒܬܪܥܝܬܐ: ܡܬܦܪܫܝܢ
ܗܘܘ ܒܫܡܝܐ ܕܐܝܟ ܡܬܐܡܪܝܢ ܗܘܘ ܕܒܥܝܢ ܒܡܫܝܚܐ. ܕܒܚܝܐ
ܠܡܚܝ ܦܬܓܡܘ ܦܪܝܫܐ ܕܒܗ ܐܬܚܙܝܬ.
ܢܐܡܪܘܢ ܦܬܓܡܘܗܝ ܕܡܪܝܐ.. ܡܛܠ ܕܗܐ ܐܬܐ ܐܢܐ ܡܠܟܝ
ܕܐܬܩܢܐ. [1]
ܗܘ ܢܫܒܘܩ ܠܣܘܥܪܢܐ (ܡܫܬܟܠܘܬܐ) [2] ܕܠܐ ܡܫܡܫܐ ܠܟܘܠ. ܗܘ
ܣܘܟ ܐܦ ܐܬܪܐ [ܚܕܐ ܘ] [3] ܒܪܒܝܢܐ ܕܫܡܝܐ ܒ ܐܬܓܘܠܬ ܒܝܫܬܐ

---

1) Die Worte ܢܐܡܪܘܢ bis ܕܐܬܩܢܐ sind mit gelber Dinte geschrieben. 2) Die in ( ) gefassten Worte sind in der Hdschr. zwischen die Zeilen geschrieben. ܡܫܬܟܠܘܬܐ steht über ܠܣܘܥܪܢܐ. 3) Die in [ ] stehenden Worte sind in der Hdschr. mit rother Farbe geschrieben.

ܘܡܠܟܐ. [ܫܢܝ ܘ] ܐܬܪܕܦܘ ܒܡܕܝܢܬܐ ܕܢܓܪܢ. ܡܐܣܪܘܩ[1]) ܦܡ
ܡܢ ܟܢܘ [ܟܠܗܘܢ] ܐܬܦܠܓܘ ܘܢܟܦܐ [ܕܬܪܝܢ ܟܪܝܢ ܟܢܫܐ]. ܟܣܣܘܪܝܬܐ
(ܠܣܪܘܩܐ)[2]) ܐܬܟܬܒ ܩܕܡܝܬ [ܗܘܬ]. ܐܦ ܠܝܘܚܢܢ (ܗܘ)[3]) ܕܪܝܫ ܕܝܪܐ
[ܘܡܫܡܫܢܘ] ܫܡܗ ܕܒܝܬ ܐܦܬܘܢܝܐ. ܘܗܢܐ ܡܢ ܩܕܡ ܐܬܟܬܒܬ ܐܬܦܢܝܬ
ܠܒܝܬܐ] ܒܝܘܡܬ ܠܟ. ܘܐܡܪܘ ܕܡܪܝܐ ܗܘܐ (ܐܬܬܘܢܘܣ ܗܘܐ)[4]) ܫܢܝܐ
ܡܠܟܐ. ܘܐܡܪܘ ܘܐܦ ܒܪܟܐ [ܡܪܝܐ ܕܠܟ ܐܬܟܬܒܘ [ܒܠܝܬܐ]. ܘܐܡܪ
ܕܪܘܚܢܝܘܬܐ (ܕܪܘܚܢܝܬܐ ܕܡܪܝܡ)[5]) ܠܩܕܝܫܐ [ܘܬܫܡܫܬܐ] ܚܕܝܘ (ܐܝܟ)[6])
ܡܢ [ܒܢ]ܝܬܐ. ܘܒ[ܒܠܐ] ܐܬܦܣܩ [ܡܢܝܢ ܘ]ܦܣܩܬܐ. (ܡܥܢܐ)[7]) ܡܢ
ܗܢܐ [ܒܡܫܝܚܐ. ܘܡܢܝܢ] (ܠܗ)[8]) ܒܝܬܐ ܕܠܟ. ܘܡܦܪܩ [ܠܢ] ܗܢܐ
(ܕܒܠܝܢܝܢ)[9]) ܦܠܗ ܐܢܬ.

Uebersetzung.

Ueber die heiligen himjaritischen Märtyrer, welche den Märtyrertod in Neḡrân, einer Stadt in den südlichen Gegenden der Saracenen, in der Zeit des römischen Kaisers Justin (518—527) erlitten haben. Als nämlich Masruk[10]), der seiner Religion nach ein Jude, König der Araber war, wurden die Christen daselbst verfolgt und mit Gewalt gezwungen, den Messias zu verleugnen. Verfasst von Johannes Psaltes, Abt (des Klosters) von Beth Aphtonius.

Es werden die Erlösten des Herrn sprechen: denn gross bist du und Wunder übend (Ps. 86, 10)[11]).

---

1) Am Rande *CEBACTH*, *A* ist mit der Spitze nach der linken Seite geschrieben; vgl. oben S. 401 Anm. 1. 2) ܠܣܪܘܩܐ steht über ܟܣܣܘܪܝܬܐ. 3) ܗܘ steht über ܕܪܝܫ. 4) ܐܬܬܘܢܘܣ ܗܘܐ steht über ܫܢܝܐ ܗܘܐ. 5) ܘܪܘܚܢܝܬܐ ܕܡܪܝܡ steht über ܕܪܘܚܢܝܘܬܐ. 6) ܐܝܟ steht über ܚܕܝܘ. 7) ܡܥܢܐ steht über ܦܣܩܬܐ. 8) ܠܗ steht über ܒܝܬܐ. 9) ܕܒܠܝܢܝܢ steht über ܗܢܐ.

10) ܡܣܪܘܩܘܣ ist die Uebersetzung von ذو نواس.

11) Das Citat stimmt wörtlich mit der syr. hexaplarischen Uebersetzung. Es ist wohl erst von Jakob v. Edessa vollständig übersetzt hinzugeschrieben worden; vgl. oben S. 401 Anm. 1.

Wer kann deine Grossthaten und deine Wunder, göttli Messias, erzählen! Siehe, auch die ausländische und fremde Ge der Himjariten, die in deiner Verehrung entflammt ist, hat auf Glauben der Cappadocier geschaut und ihn nachgeahmt. Seb hat nur in einer Arena des Wasserteiches zur Zeit der Kälte Märtyrerthume vierzig Märtyrer hervorgebracht [1]), Neğrân ha zwar auch darin nachgeahmt, aber fünfmal an Zahl übertro und mehr als zweihundert Kämpfer, die im Kampfe triumphirt, gezeigt. Unter diesen war der erste Arethas, der Lehrer [2]).

---

1) Der Verfasser nimmt hier Bezug auf jene 40 Kappadocier, die Licinius in Sebaste (Σεβάστεια, bei Stephanus Byzant. Σεβαστία und Σεβα einer Stadt in Pontus unweit des Halys, den Märtyrertod erlitten. Lic hatte nämlich das Edikt erlassen, dass Niemand Christum bekennen solle Basilius homilia in XL martyres opera Par 1722 tom. II S. 150. Um diesem Edikte die gehörige Wirkung zu verschaffen, ward bestimmt, dass den Göttern opfern mussten, eine Massregel, die besonders beim Heere gewendet wurde. 40 kappadocische Soldaten aber weigerten sich zu opfern bekannten frei, dass sie Christen wären. Nachdem weder Drohungen Versprechungen sie in ihrem Entschlusse wankend machen konnten un vor dem Präses Agricolaus und dem Feldherrn (Lysias wird er von ei genannt) ebenso offen und muthig ihren Abscheu vor den Götzenopfern ihren Glauben an Christus kund gethan hatten, ward beschlossen sie erfr zu lassen. Sie wurden mit Stricken um den Hals an einander gefesselt in einen Teich, der bei Sebaste war, gebracht, in dem sie die ganze Nach grosser Kälte — von einigen Schriftstellern wird sogar berichtet, dass der T mit Eis bedeckt war — die durch einen wehenden Nordwind vermehrt w nackend ausharren mussten. Bestellte Wächter hatten dafür zu sorgen, sie nicht entrannen. Einer von ihnen jedoch ertrug die Qual der Kälte und er lief in das Bad, welches in der Nähe errichtet worden war, um d von den 40, welche das Christenthum verlassen und dem Heidenthume sich wenden wollten, Erholung und Erwärmung zu gewähren. In der Nacht um die dritte Stunde erglänzte die Sonne und erwärmte das Wasser. 40 Kr (nach einigen 39) kamen vom Himmel herab und setzten sich auf die leide Soldaten (nach Basilius brachten δυνάμεις, Engel vom Himmel grosse Gesch und vertheilten sie an die Soldaten). Einer von den Wächtern entkleidete sprang in den See und rief: ich bin ein Christ, so dass die Zahl 40 w vollständig wurde. (Die Reihenfolge dieser Vorgänge ist in den Berichten schieden.) Als man sie am Morgen noch lebend fand, ward der Befehl geg ihnen die Beine zu zerbrechen und sie zu verbrennen, die Asche aber in Fluss zu streuen. Dieser Vorfall soll um das Jahr 320 stattgefunden h (s. Pagus: critica historico-chronologica in universos ecclesiasticos Baronii verpiae 1705 I S. 320). Die Literatur über diese 40 Märtyrer von Seb deren Gedenktag nach einigen am 9. nach andern am 10. oder 11. März ist eine sehr reiche.

2) Simeon, Bischof von Beth-Arscham nennt ihn in seinem Briefe Assemani B. O. I S. 367 ܚܪܬ. — Arethas hat durch seine Bildung g Achtung und grossen Einfluss bei seinen Glaubensgenossen gehabt, vgl. As S. 375, wo er als ܐܒܐ ܪܫܐ ܕܡܠܟܐ ܕܢܓܪܢ bezeichnet wird, und ist dess an die Spitze der Gemeinde gestellt worden.

Wegen der Gebete derer nun, die auch in unsern jüngst vergangenen Zeiten im Kampfe gekämpft[1]), lass aufhören, entferne den Anstoss und die Fallstricke aus den Gemeinden und besiege, vernichte, vertilge alle Häresieen, mache uns fest in deinem Glauben und zähle uns zu deinen Auserwählten! Erlöse uns, Herr alleiniger, Erbarmer des Menschen!

---

1) Das bezieht sich auf die Märtyrer in Neǵrân, die durch das ܐܦ den übrigen Märtyrern angereiht werden.

Ueber die Keilinschriften von Armenien.

Von

Dr. A. D. Mordtmann.

(Hierzu 2 lithogr. Tafeln.)

Im XXVI. Bande dieser Zeitschrift S. 465 ff. veröffentlichte ich eine ausführliche Abhandlung über die Keilinschriften von Van und der Umgegend; sie enthält die Resultate zwanzigjähriger Studien über diesen Gegenstand, ohne jedoch zu einem Abschluss zu kommen; ich selbst war so sehr von der Unvollkommenheit meiner Arbeit überzeugt, dass ich sogar nach der Einsendung derselben sie mir wieder zurückerbat, um noch hier und da einige nothwendige Verbesserungen und Zusätze anzubringen; aber der Vorstand der D. M. G. rieth mir, von diesem Vorhaben abzustehen; als erster Versuch auf diesem bisher brach liegenden Felde seien Irrthümer unvermeidlich, und deshalb das Ganze zurückzuhalten nicht zweckmässig. Somit schickte ich meine Arbeit in die Welt, in der sichern Erwartung, dass competente Männer sich darüber aussprechen würden: dieser Erwartung gab ich an mehreren Stellen Ausdruck und provocirte im eigentlichen Sinne des Wortes die Kritik. Jedoch mit einer einzigen Ausnahme am hiesigen Platze ist mir bis jetzt nichts zu Gesichte gekommen; wohl aber habe ich über meinen Aufsatz in der Augsburger Allgemeinen Zeitung 21.—24. December 1871 so wie über einzelne Auslassungen über denselben Gegenstand in dieser Zeitschrift mancherlei Besprechungen und Kritiken theils selbst gelesen, theils wenigstens durch Hörensagen kennen gelernt. Der erwähnte Aufsatz in der Allg. Ztg. enthielt jedoch nur die Resultate meiner Forschungen ohne wissenschaftliche Begründung, da ich letztere eben für die Ztschr. der D. M. G. bestimmt hatte, während der Zeitungsartikel nur einen speciellen Zweck hatte. Ich las in einer Zeitung, dass Hr. Dr. L. de Robert im Auftrage der französischen Regierung Armenien bereist habe, um die von Schulz copirten Inschriften einer Revision zu unterwerfen; dass es ihm gelungen sei viele Inschriften zu copiren, und dass er nächstens seine Abschriften

Taf. II.

1

2.

3

4

5.

6.

7

8

9

10

11

12

13

14

15

16

17

18

19

20

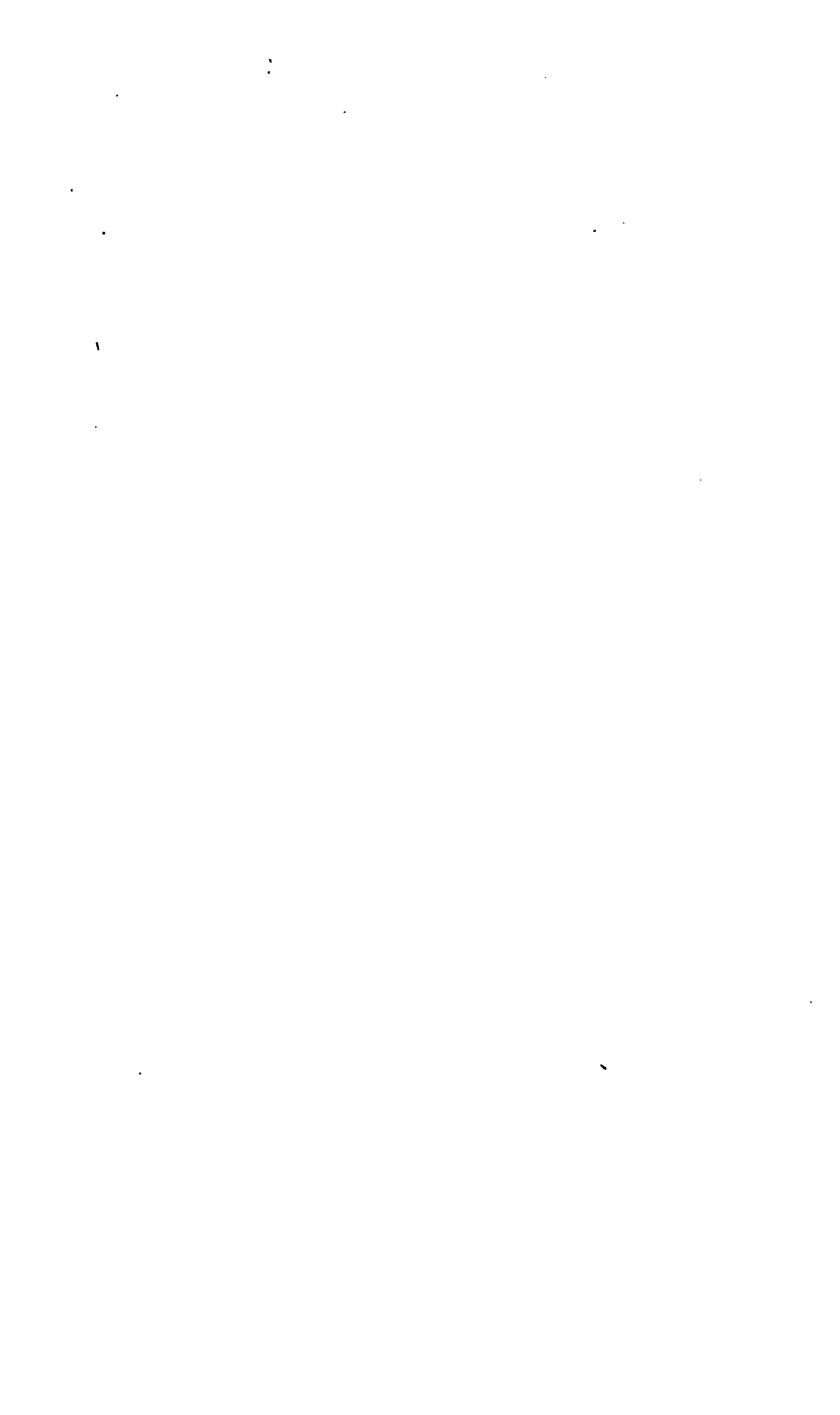
21

22

23

24

Lith Anst v. J. G. Bach, Leipzig



nebst deren Erklärung der französichen Akademie vorlegen werde. Die Nachricht war nicht ganz genau; nicht Hr. Dr. de Robert, sondern ein anderer Gelehrter war von der französischen Regierung mit dieser Mission betraut, während Hr. Dr. de Robert, ein geborener Italiener, gegenwärtig Arzt in Trapezunt, schon in den Jahren 1845, 1846 u. s. w. die Keilinschriften von Van für sich copirt hatte; damals aber, d. h. im Herbst 1871 war mir dies noch unbekannt. Der verstorbene Hincks hatte bereits im J. 1847 den arischen Charakter der Sprache dieser Inschriften ganz unzweifelhaft nachgewiesen und ausserdem durch geistreiche Combinationen den Inhalt der Inschriften im allgemeinen angegeben; ausserdem hatte die Entzifferung des assyrischen Syllabars, welches auch bei den Inschriften von Van angewendet ist, seitdem ausserordentliche Fortschritte gemacht, und so musste ich mit Recht erwarten, dass jener reisende Gelehrte mit mir in manchen Punkten übereinstimmen würde. Meine Abhandlung befand sich allerdings schon in den Händen des Vorstandes der D. M. G., aber die Herstellung der Typen, der Satz und die Correctur musste naturgemäss geraume Zeit in Anspruch nehmen, und somit musste ich befürchten, dass Hr. Dr. de Robert mir zuvorkäme, was am Ende kein Unglück ist, aber ich hätte in den Verdacht kommen können, dass ich ein literarischer Strauchdieb wäre, der sich mit fremden Federn schmückte, und dagegen musste ich einschreiten. Mit Genehmigung des Vorstandes veröffentlichte ich also in der Allg. Ztg. meinen Aufsatz, grösstentheils aus dem Gedächtniss, da, wie gesagt, mein Manuscript in Leipzig war. Dieser Aufsatz bewog zunächst den Vorstand des hiesigen griechischen Syllogos und bald darauf eine Anzahl armenischer Gelehrter mich zu ersuchen, über denselben Gegenstand hier in Konstantinopel einige Vorträge zu halten.

Diese kleinen Aufsätze also in den früheren Jahrgängen dieser Zeitschrift und in der Allg. Ztg., so wie diese Vorträge sind Gegenstand einiger sehr heftiger Angriffe geworden, die mir aber nur zum Theil zu Gesichte gekommen sind, nämlich nur zwei: In einer vielgelesenen deutschen wissenschaftlichen Zeitschrift erschien ein Artikel unter der Form der Besprechung einer Schrift des hochverdienten armenischen Sprachforschers Patkanoff (Patkanian) in St. Petersburg, die aber in der Wirklichkeit sich zu einer ungemein heftigen und masslosen Diatribe gegen mich gestaltete; Herrn Patkanian wurden Aeusserungen zugeschrieben, über welche ich mir gar keine Rechenschaft geben konnte, während meine eigenen Aeusserungen in der Ztschr. der D. M. G. in dem beregten Artikel geradezu auf den Kopf gestellt wurden. Wenige Monate darauf besuchte mich Hr. Prof. Patkanian während seiner Anwesenheit in Konstantinopel und erklärte mir, dass er diese Aeusserungen gar nicht gethan habe und nicht habe thun können, und dass der deutsche Gelehrte, welcher seine Schrift besprach, den russischen Text ganz falsch verstanden haben müsse. Somit ist dieser Punkt,

so weit es Hrn. Patkanian betrifft, längst erledigt. Jener deutsche Gelehrte aber wirft mir ferner vor (und zwar immer unter Vorschiebung des Hrn. Patkanian) ich hätte, soweit die Bedeutungen nicht von vorn herein durch Ideogramme oder Determinative angezeigt waren, den Sinn der Worte e r r a t h e n, und zwar war dieser Ausdruck so angewendet, dass er mich verletzen sollte und musste; indessen war diese Wirkung nicht eingetreten; hätte ein Laie sich dieses Ausdrucks bedient, so würde ich einfach darüber zur Tagesordnung übergegangen sein; wenn aber ein Linguist und Orientalist sich dieses Ausdrucks in verletzender Absicht bedient, so möchte ich ihn zunächst fragen, wie er denn seine Muttersprache gelernt hat; gewiss doch auch nicht anders, als indem er den Sinn der von seiner Mutter, von seiner Amme, von seinen Geschwistern und Gespielen gehörten Wörter e r r i e t h. Und wie haben es von Grotefend und Champollion an alle diejenigen Gelehrten gemacht, welche sich mit der Keilschrift und mit Hieroglyphen beschäftigten, um den Sinn der Worte zu ermitteln? Sie haben ihn errathen. Aber zwischen errathen und errathen ist ein grosser Unterschied. Wenn Champollion, Burnouf, Lassen, Lepsius, Rawlinson, Oppert, Talbot, Hincks, Menant, Young, Lauth, Schrader, Smith, Sayce, Ebers u. s. w. u. s. w. sich mit der Erklärung eines Textes beschäftigen, so ziehen sie alle möglichen Umstände in Erwägung, den Fundort des Denkmals, den Charakter der Schrift, die Wahrscheinlichkeit, was möglicherweise der Inhalt sein kann und nicht sein kann, die sorgfältigste Vergleichung ähnlicher Denkmäler und vor allen Dingen die genaueste Vergleichung der verwandten Sprachen, und erst nach Beendigung aller dieser Operationen wagen sie es, ihre Ansicht auszusprechen. Genau so machte ich es, und ich befinde mich also in ausgezeichneter Gesellschaft. Wir alle aber, die wir uns solchergestalt auf das Errathen legen, haben auf unserer Seite keinen geringeren Vertheidiger als Wilhelm von Humboldt, der sich in seinem unsterblichen Werke über die Kawi-Sprache über diese geistige Operation dahin ausdrückt, dass sie den eigentlichen Schlüssel zum Verständniss einer Sprache bildet, d. h. dass man nur dann sagen kann, man verstehe eine Sprache, wenn man diesen Schlüssel jederzeit zu seiner Disposition hat, und dass man mit Hülfe desselben jedes Wort versteht, selbst wenn man es zum erstenmal hört oder liest. Will man uns aber den Gebrauch dieses Schlüssels verwehren, dann könnten alle Monumente des orientalischen Alterthums eben so gut in ihren Trümmerstätten vergraben bleiben, und wir könnten nichts besseres thun, als uns bei einem zünftigen Meister in die Lehre begeben, in verba magistri jurare und nichts behaupten, was wir nicht mit einem *αὐτὸς ἔφα* belegen können.

Hr. Dr. L. de Robert hat kürzlich seine Arbeit unter dem Titel: Étude philologique sur les inscriptions cunéiformes de l'Arménie. Paris 1876. 4°. veröffentlicht. In der Einleitung p. 6—11 ist eine ziemlich lange Polemik gegen mich, die ich aber hier ganz

ignoriren kann. Seiner Ansicht nach sind die Inschriften von Van semitisch, und zwar speciell assyrisch, wiewohl etwas verdorbenes assyrisch. Was Hincks über diese Denkmäler geschrieben hat, ist ihm ganz unbekannt geblieben; eben so meine Abhandlung in der Ztschr. der D. M. G.; ausserdem kennt er nur die Inschriften, welche Schulz und P. Nerses Serkisian copirt haben; von den Inschriften, welche im russischen Armenien entdeckt und copirt sind, so wie von der Inschrift von Malatia hat er so wenig Kunde, dass er aus dem Nichtvorhandensein dieser Inschriften Schlüsse zieht, die natürlich falsch sind. Aber selbst die Copien von Schulz hat er so flüchtig angesehen, dass er die beiden Charaktere 𒈠 und 𒈾 für identisch hält, obgleich Schulz sie immer sorgfältig unterschieden hat; seine eigenen Copien scheinen sehr flüchtig gemacht zu sein, denn auch in diesen werden die beiden Charaktere immer verwechselt; ausserdem bringt er in Inschriften, von denen ich ausser den Copien von Schulz, Serkisian u. s. w. Abklatsche besitze, Varianten, von denen weder jene Copien noch die Abklatsche eine Spur zeigen.

Während seiner Anwesenheit in Konstantinopel hatte ich mit dem verstorbenen G. Smith eine Unterhaltung; er stimmte in mehreren wesentlichen Punkten nicht mit mir überein; er versprach mir seine diesfallsigen Publikationen zu schicken, aber seine vielfachen Bemühungen zur Erlangung des Fermans behufs Weiterführung seiner Nachgrabungen in Ninive, dann sein beklagenswerthes frühzeitiges Ende haben die Ausführung dieses Versprechens verhindert. Smith liest den Namen des ersten und fünften Königs der Inschriften nach turanischer Weise Anriduri statt Bagriduri; aber die Form Bagriduri ist durch anderweitige Gründe so sehr gesichert, dass sie gar nicht weiter anzufechten ist. Ferner liest er in der Inschrift des Königs Bagridur I (No. I Schulz u. meiner Abhandlung) den Namen des von ihm beherrschten Landes [Keilschriftgruppe] Nairi statt Mairi. Aber die erste Gruppe des Namens ist 𒈠 ma und nicht 𒈾 na sowohl bei Schulz als bei Layard (Niniveh and Babylon p. 395). So lange man mir also nicht durch Vorlegung des Originals oder einer Photographie oder eines Abklatsches beweist, dass Schulz und Layard falsch copirt haben, muss ich darauf bestehen Mairi zu lesen.

Es erübrigt mir noch hier allen denjenigen Angehörigen der armenischen Nation, welche sich um die Förderung und Vervollkommnung meiner Untersuchungen verdient gemacht haben, öffentlich meinen Dank auszusprechen. Ich erwähne hier namentlich Se. Heiligkeit den armenischen Patriarchen Migerditsch Keremian, welcher in mehreren öffentlichen Anreden die Wichtigkeit dieser alten Denkmäler für die Urgeschichte seiner Nation hervorhob, in amtlichen Schreiben der gesammten armenischen Geistlichkeit in Armenien

die Conservirung dieser Denkmäler empfahl, und mir Abklatsche von neuen, noch nicht veröffentlichten Inschriften verschaffte. — Se. Eminenz der Erzbischof von Beschiktasch, Koren von Nar ging mit mir die sämmtlichen Inschriften in einer Reihe von Zusammenkünften durch, und seinen freundschaftlichen Belehrungen verdanke ich den grössten Theil der hier folgenden Zusätze und Berichtigungen. Ausserdem fühle ich mich den Hrn. Gebrüdern Abdullah, Photographen Sr. Maj. des Sultans, ungemein verpflichtet für die vielfache Unterstützung, welche sie mir von Anfang an mit seltener Uneigennützigkeit und mit aufopferndem Patriotismus gewährten.

Zusätze und Berichtigungen.

Zum Syllabar. Bei der Vergleichung der Namen und Wörter, welche in den Inschriften vorkommen, mit der neueren armenischen Sprache und mit andern verwandten Sprachen drängt sich schon bei den ersten Versuchen dieser Art die Beobachtung auf, dass der Vokal i in den Keilinschriften häufig in a umlautet. Für die weitere Vergleichung ist diese Beobachtung ungemein fruchtbar, und ich glaube daher mit Recht behaupten zu können, dass dem Vokal i im ältesten Armenischen häufig der Vokal a im Neuarmenischen entspricht.

Inschrift N. I (Ztschr. der D. M. G. Bd. XXVI, S. 484).

Bagriduri. Der Name des ersten und fünften Königs der Inschriften enthält ausser andern Charakteren ein Ideogramm, dessen Bedeutung als „Gott“, „Gottheit“ unzweifelhaft ist, dessen phonetischer Werth aber in der armenischen Keilschrift bis jetzt nicht ermittelt werden konnte. Unter Erwägung aller Möglichkeiten hatte ich mich entschlossen, diesen Charakter *bag*, und also den damit zusammengesetzten Königsnamen *Bagriduri* zu lesen, unter Vorbehalt besserer Belehrung. Die Wurzel bag ist der armenischen Sprache nicht fremd, wie ich S. 485 nachgewiesen habe, obgleich jetzt für „Gott“ ein anderes Wort, Asduadz, gebräuchlich ist. Inzwischen muss ich einweilen bei Bagriduri bleiben, da diese Transcription noch durch weitere Gründe bestätigt wird. Die Inschrift No. XIV (S. 533) ist nur ein dürftiges Fragment von 15 bis 16 Charakteren; sie beginnt in dem uns erhaltenen Theile mit demselben Ideogramm und mit einem Charakter, der den Lautwerth *rat* hat; dieser Name ist in der altarmenischen Mythologie nicht unbekannt; es ist dieselbe Gottheit, welche laut der Inschrift No. III (S. 505) mit einem Opfer von einem Ochsen und zwei Schafen bedacht wurde, und, wie aus letzterer Stelle erhellt, den Namen einer armenischen Stadt bildete. In den armenischen Wörterbüchern wird Հրատ *Hrat* (*Hrad*) durch „Ares, den Gott des

Kriegs" und durch den „Planeten Mars" erklärt; ռատ *rhat* (*rhad*) bedeutet „gelehrt", besonders „sprachkundig". Jedenfalls stammt der Name von derselben Wurzel, wie das Zendwort *ratu*, das Pehleviwort *rad* „Oberhaupt", nämlich von der Sanskritwurzel रा râ „geben", *râti* „Gabe", „Spende" in den Veden, *ratna* „Schatz", „Reichthum". Lesen wir nun das Ideogramm „bag" so haben wir Bagrat (Pakrad), Stammvater des uralten und noch heutzutage in Russland existirenden Geschlechts der Bagratiden; vgl. Mos. Choren. L. II, c. 7. Die Sage von der jüdischen Abstammung dieser Familie [1]) ist offenbar späteren Ursprungs, wahrscheinlich erfunden um die heidnische Abstammung vergessen zu machen. — Wir lesen ferner in dem arabischen Geschichtswerke des Ibn 'ul-Athîr unter dem J. 628 der Hidschret [2]):

ثم ساروا من بدليس الى خلاط فحصروا مدينة من اعمال خلاط يقال لها باكرى وهي من احصن البلاد فملكوها عنوة وقتلوا كل من بها وقصدوا مدينة ارجيش

„Darauf zogen sie (die Mongolen) von Bidlis nach Khilat und belagerten die Stadt *Bakri* im Gebiet von Khilat; diese Stadt ist eine der stärksten Festungen im Lande; sie bemächtigten sich derselben mit Waffengewalt, tödteten alle Einwohner, und marschirten weiter nach der Stadt Ardschisch".

Aus dieser Stelle geht hervor, dass der Name Bakri (Bagri) noch um das Jahr 1230 unserer Zeitrechnung auf der Karte von Armenien existirte; nach vorstehenden Angaben muss die Stadt in der Nähe des Van-Sees und der Stadt Khilat gelegen haben. Es ist augenscheinlich derselbe Ort, von welcher die Landschaft *Βαγραυδαυηνή* ostwärts von den Tigris-Quellen ihren Namen hat [3]).

In der Inschrift No. III § 32 (S. 504) kommt eine Gottheit *Ura* vor; lesen wir auch hier das betreffende Ideogramm Bag, so haben wir den wohlbekannten Namen Bagura (Pakura) = Pacorus bei den Griechen und Römern.

Beiläufig erwähne ich noch *Βαγαδαονία*, Name des südlichsten Theils von Kappadokien [4]); derselbe bedeutet „Behausung der Götter".

Alles dieses bestätigt die Transcription Bag, die ich also auch ferner beibehalten werde.

Die Inschrift No. I ist die älteste armenische Urkunde, welche wir bis jetzt kennen; sowohl in ihrem graphischen Theil als in

1) Mar Apas Katina cap. 15. Mos. Choren. L. I. c. 22. II. c. 63.
2) Vol. XII, p. 207 der ägyptischen Ausgabe.
3) Ptolem. V, 13, 20.
4) Strabo pg. 539. Steph. Byz. s. v.

den Titulaturen nähert sie sich dem assyrischen Vorbilde viel mehr als die folgenden späteren Inschriften, wie schon eine oberflächliche Betrachtung beweist. Auch der Name des Landes Biaima existirt noch nicht, sondern *Mairi*, welches ich S. 486 erklärt habe; vgl. *Μαρσί*, *Μάρες* Herod. III, 94. VII, 79. Lesen wir das Ideogramm No. 118 ⟨⟨ „König" wie im Assyrischen, *Sar*, so haben wir *Sar Mairi* „König von Medien" und dies ergibt abermals eine interessante Vergleichung mit der armenischen Sage, dass Zarmair, König von Armenien, dem König Priamos von Troja mit einem Heere von Aethiopen zu Hülfe eilte und von der Hand des Achilles fiel [1]). Eine Revision der Inschrift wäre sehr erwünscht, da sie vielleicht noch weitere interessante Aufschlüsse geben würde.

Z. 8 am Schlusse steht das Wort ni-u-ar-ti-zi-ip und vor demselben das Ideogramm No. 126, welches Gottheiten bezeichnet. Im Corp. Inscr. Lat. No. 3481 findet sich eine Inschrift von Ofen (Mitrovitz) welche lautet:

INVICTO
MY . THRÆ
NA . BARZE
TIB . PONTI
VS . PONTI
ANVS

und Orelli 1932

INVICTO . D . NAVAPZE

und im C. I. Gr. III, 694

NABAPAHC

Inschrift No. II (S. 488).

S. 488. Der Stamm *shidis* „bauen" ist auch im Zend vorhanden. In dem von Haug herausgegebenen Zand-Pahlavy Glossary lesen wir S. 121: „*shiêiti*" „residence", und in dessen Zendstudien, Z. D. M. G. VIII, p. 769: „*hu-shitis*" „mit guter Wohnung".

S. 489. In den letzten Worten der zweiten Zeile der Inschrift vermuthete ich einen Fehler; es steht dort *usgini*, welches ich in *usvasini* umzuändern vorschlug; indessen habe ich mich geirrt; der Text ist ganz correct und liefert abermals eine interessante Bestätigung der armenischen Historiker. *Usgini* ist das Adjectiv zu dem Substantiv ոսկի oçgi „Gold" und bedeutet also „golden". Die Uebersetzung „durch die Gnade der Anaitis" ist also zu verwerfen, und es muss dafür heissen: „für die goldene Anaitis." Agathangelus (cap. 109) erzählt von einer goldenen Statue der Anaitis in Erez in der Provinz Egheghiatz, welche der

1) Mar Apas Katina cap. 12. 25. Mos. Choren. L. I, c. 20. 32.

h. Gregor zertrümmerte. Plinius (L. XXXIII, c. 24) beschreibt diese Statue: Aurea statua prima omnium nulla inanitate, et antequam ex aere aliqua illo modo fieret, vocant holosphyraton, in templo Anaitidis posita dicitur (quo sit situ terrarum nomen hoc significavimus) numine gentibus illis sacratissimo. Direpta est Antonii Parthicis rebus.

Die Anaitis führte eben dieses Umstands wegen verschiedene Beinamen: *osgedzin* „die goldgeborne"; *osgiamair* „Goldmutter"; *osgehad* „die goldene".

Nach dem assyrischen Lautwerth der Gruppe —— *khal* haben alle diejenigen, welche sich mit den Inschriften von Van beschäftigten, den Namen der vornehmsten Gottheit der Armenier Khaldi gelesen; ohne diese Transcription irgendwie anfechten zu wollen, habe ich S. 469 und 470 meine Gründe erklärt, weshalb ich die fragliche Gruppe, die sonst nirgend weiter in den Inschriften vorkommt, als ein Ideogramm aufgefasst und *Anai* lese. Die vorstehende Erläuterung über die „goldene Anaitis" ist ein weiterer Beleg für diese meine Ansicht.

S. 489. *Burgaduni.* Das neuarmenische Wort բուրգ *burg* (*purk*) wird von pyramidenförmigen Gebäuden gebraucht, welche den specifischen Charakter der armenischen Architektur bilden; es wird auch von dem babylonischen Thurm gebraucht.

S. 489. *Nuki parduçini unaei sida.* Der Schluss der Inschrift war mir dunkel, und zweifelhaft übersetzte ich: „möge es jenen (Isbuinis) gross machen". Ich glaube jetzt eine bessere Uebersetzung vorschlagen zu können.

nuka ist im Zend und Pehlevi [illegible], [illegible] *nuki* „gut";

parduçini bleibt, wie ich es schon früher erklärt habe, nämlich Optativ des Verbum *pard* oder *par* (latein. parare);

ebenso *unai* gleich dem neuarmenischen նա *na* „ille";

sida endlich ist das neuarmenische շատ *schad* „viel"; der Sinn des ganzen ist also:

„Möge es (der Bau) viel Gutes hervorbringen", also ungefähr entsprechend dem latein. quod felix faustumque sit!

Inschrift No. III (S. 490).

S. 492. *Tiruni* ist einfach von դիրել *tirel* abzuleiten; im Neuarmenischen ist դիր *tir* „positio"; դրին *trin* „posuerunt".

S. 493. *Tiasba*, die zweite Gottheit der armenischen Trias. Der Name bedeutet „Ross des Tages", von դիւ tiv (div) „Tag" und اسب „Pferd". Man könnte auch an դի *di* (*ti*) „Gott" denken, und den phrygischen Jupiter Σαβάζιος zur Vergleichung herbeiziehen.

Par. Zu den zahlreichen Belegen S. 494 kann ich noch folgende hinzufügen. բարդի *pardi* „die Pappel". „Les Arméniens rendaient culte à l'arbe *pardi*, sorte de peuplier, différent du peuplier argentifère; ce culte se continua à Samosate jusque dans le courant du douzième siècle, et S. Nersès nous en a conservé le souvenir dans une de ses lettres". (Collection des historiens de l'Arménie, Tome I p. 31. Note 2.)

Die grosse assyrische Inschrift von Khorzabad enthält eine direkte Bestätigung des Cultus; in der Zeile 76 wird unter den armenischen Gottheiten *Bagbartu* genannt; s. Oppert und Menant zu dieser Inschrift im Journ. Asiatique, Sér. VI, Tome III, No. 9 (Févr. 1864) p. 173. 174, und beweist abermals, dass das Ideogramm für „Gott" in unsern Inschriften *bag* zu lesen ist.

Man vergleiche ferner *ΦΑΡΟ* auf den indoskythischen Münzen, und dazu Benfey's Bemerkungen in Bd. VIII p. 466 dieser Zeitschrift, und wer noch weiter gehen will, mag auch noch Parvati, die Gattin Çiva's, zur Vergleichung herbeiziehen.

Die Bedeutung des Namens ergibt sich am einfachsten aus dem Sanskritworte पर *para* „der höchste", „der längste"; „alt", „hervorragend", „ausgezeichnet", „der grösste".

S. 497 § 5. E. Ich hielt diesen Namen, der nur aus einem einzigen Buchstaben besteht, für ein Ideogramm, und erklärte es nach den von Rawlinson veröffentlichten Tafeln für die Mondgottheit. Diese Erklärung ist jedoch auf den armenischen Cultus gar nicht anwendbar; es ist kein Monogramm, sondern der voll ausgeschriebene Name Gottes, der auch noch im heutigen Armenischen ganz gleichlautend ist, Է *E* „Gott", „der Seiende", „der Herr". Man gebraucht dieses Wort noch als Kopf auf Dokumenten, Briefen u. s. w. wie „Im Namen Gottes", I. N. D., بسم الله, بمنه تعالى u. s. w.

Indirekt wird dadurch auch die Vergleichung von *Khutus* (§ 6) mit dem pers. خدا und dem deutschen „Gott" bestätigt.

S. 498 § 7. *Tura.* Es scheint, dass diese Gottheit eine fremde Importation ist; die armenische Sprache bietet gar keine Handhabe zu einer zweckmässigen Erläuterung des Namens.

Durgâ, Gattin des Çiva.

S. 498 § 8. *Ua* sieht wie ein Ideogramm aus, und als solches habe ich es auch l. c. erklärt; indessen glaube ich mich überzeugt zu haben, dass der Name rein phonetisch zu lesen ist; mit dem vorangehenden Ideogramm, welches, wie wir gesehen haben, *bag* lautet, gibt es Bag-ua, welches genau dem persischen Namen Bagoas entspricht. Ausserdem gibt es im Distrikt Mamradank in der Provinz Van einen Ort Ouva, Ova, welcher vermuthlich das Andenken dieser Gottheit noch jetzt bewahrt.

S. 499 § 9 *Mati* oder *Vati*. Vgl. मति *mati* „Verstand“, „Einsicht“, „Gedanke“, also der hellenischen *Μῆτις* entsprechend. Uebrigens könnte man auch die Ebene Vatnian վատնեան in der Nähe des kaspischen Meeres [1]) zur Vergleichung herbeiziehen, nur scheint mir die Entfernung zu gross.

S. 499 § 10. *Zibiparu*. Nach dem Eingangs aufgestellten Princip könnte *Zib* den Fluss Zab repräsentiren; der letzte Theil des Compositums wäre alsdann *park* „Ruhm“, also „der Ruhm des Zab“. Wahrscheinlicher ist mir jedoch, dass die erste Hälfte entweder das Sanskritwort चाप *tschâpa* „der Bogen“, oder जव *dschava* „Schnelligkeit“ repräsentirt, der Name also eins der Attribute des hellenischen Apollon oder seiner Schwester Artemis enthält.

S. 499 § 12. *Hamapsa*. Der Name ist ein Compositum, aus ամ *am* „das Jahr“ und բոյս, *pojç*, Gen. *puço* „Kraut“, „Gewächs“, „Pflanze“, also eine Gottheit der Jahresfrüchte, entweder der hellenischen Demeter, oder der römischen Pomona entsprechend. Aus späteren Zeugnissen wissen wir, dass in der vorchristlichen Zeit eine solche Gottheit unter dem Namen *Amanor* „Neujahr“ oder *Tik Amanoraj* „Gottheit des Neujahrs“ verehrt wurde.

S. 500 § 13. *Diduana*. Unter Anwendung des in der Einleitung erwähnten Princips vergleicht sich der Name sehr einfach mit Թադուան Taduan (Datuan), einem noch jetzt vorhandenen Orte an der Westseite des Vansees; es ist das *Δαυδυάνα* des Ptolemäus, der aber den Ort irrig nach dem See von Urmia verlegt.

S. 500 § 15. *mauevit* „das Thalland“, „die Ebene“, von *ma* „Land“ und Հովիտ *hovit* (*hovid*) „Thal“, „Ebene“.

S. 501 § 16. *Atbi*; vgl. Sskrt. अतिभू *atibhu* „übertreffen“, अतिभाव *atibhâva* „siegend“ und अधिप *adhipa* „Herr“, „König“, „Aufseher“, „Befehlshaber“.

S. 501 § 17. *Kuera*; vgl. Խոռ *Khorh*, Sohn des Armenag, Enkel des Haik (s. Mar Apas Katina cap. 5); *Gauri*, Gattin des Çiva; im Zend *hvare* „der Himmel“, griech. *οὐρανος*; Կաւառ *Kawarh* bei Zenop. pg. 48, einer der Söhne Temeder des Indiers, der sich in der Provinz Turuperan niederliess.

S. 501 § 18. *Elilurie*. ալուր oder ալիւր *Alur* oder *Alyr*, Dorf im Distrikt Dosp (Van), dessen Einwohner noch jetzt die Tradition haben, dass dort ehemals der Sitz eines heidnischen

1) Mos. Choren. L. III, 3. Faust. Byzant. L. III, c. 6.

Cultus war; — ferner Elar, Ort in der Provinz Sünik; Lori, Distrikt in der Provinz Dascher.

S. 501. § 20. *Adaruta* ist wohl die *'Ἀσταρώϑ* des Agathangelos § 141. Zur Erklärung des Namens vgl. das Sanskritwort अधिरथ *adhiratha* „der Wagenlenker".

S. 502 § 21. *Ni . . . si-ni-pa* (. . . . si-ni-e). Die zweite Gruppe gleicht noch am meisten ... *mu*; der Name der Gottheit wäre also *Nimusi*, *Nίμυσις*?

S. 502 § 22. Es wäre immerhin möglich, dass in dem nicht ganz klaren Texte der Name des Planeten Venus oder des Planeten Jupiter steckt; ersterer heisst als Morgenstern լուսաբեր *lusaper* (i. e. *φωσφόρος*) und als Abendstern գիշերաբեր *kischeraper*, und letzterer լուսնթագ *luçntak*.

S. 502 § 23 u. 24. *Vapparsi* und *Erima*. Nach der Erzählung des Mar Apas Katina cap. 7 und Mos. Choren. L. I c. 14 war Parscham ein Riese aus Mesopotamien, welcher Armenien mit einer Armee von 40,000 Mann verwüstete. Aram, ein Nachkomme des Haik, besiegte ihn und Parscham fiel in der Schlacht. Beide Autoren fügen hinzu, dass Parscham in Syrien göttliche Ehre erwiesen wurde. Mos. Choren. erzählt ferner (L. II, c. 14, wo er ihn Parschimnia oder Barschimnia nennt), dass Dikran (Tigranes II) seine aus Elfenbein, Krystall und Silber angefertigte Statue in Mesopotamien gefunden und in Thortan habe aufstellen lassen. Agathangelus, der ihn *Βαρσαμήνη* nennt, berichtet (§ 132), dass der h. Gregor diese Statue in Thortan *Θορδάν* habe zertrümmern lassen. In dem Namen Barscham (Parscham) steckt vielleicht das syrische בר שם, und der Name Barschimnia erinnert an den palmyrenischen בלשמין „Herr des Himmels", so dass die in unserer Inschrift § 23 genannte Gottheit jedenfalls eine assyrische Importation ist; das Andenken an den Cultus derselben in Armenien hat sich bis auf den heutigen Tag erhalten, indem Barsam noch jetzt bei den Armeniern ein gebräuchlicher Name ist.

Was nun seinen Besieger Aram betrifft, der im nächstfolgenden § 24 erwähnt wird, so nennt ihn Pseudoagathangelus (in der Collection des Historiens de l'Arménie T. I, p. 198) *Pakaram*, also abermals unter Bestätigung der phonetischen Geltung bag für das Ideogramm ⟶⟶|⟶ in der armenischen Keilschrift. Die betreffende Stelle lautet: „Les enfants de Pakaram recueillirent leur héritage dans les contrées occidentales. Ils forment la maison d'Ankegh, parceque Pakaram s'appelait aussi Ankegh, qui était adoré dans ce temps-là par les nations barbares".

S. 503 § 25. *Siniri*; vgl. Schinher, Distrikt in der Provinz Siunik und noch jetzt Name eines Dorfes bei Datev; — शनैश्चर *Çanaiçtschara* der Planet Saturn.

S. 503 § 26. *Unima*; vgl. उद्-नम् = उन्नम् *unnam* „aufsteigen“, „erheben“, und davon उन्नति *unnati* „Wachsthum“, „Vermehrung“.

S. 503 § 27. *Airain*; vgl. երանի *ierani* „Glück“, also wohl eine Glücksgöttin.

S. 503 § 29. *Khara* ist vielleicht die hellenische Χάρις.

S. 503 § 30. *Arazua*. Im Armenischen ist արուսեակ *Arusjak* „der Morgenstern“.

S. 504 § 31. *Zikuni*; vgl. ձիավական *dziagan* (*dziakan*) „der Reiter“; ձուկ *dzug* (*dzuk*) „Fisch“ (Dagon); ճիգն *dschikn* (*dschign*) 1) „Kraft“, „Stärke“, 2) „Wettkampf“.

S. 504 § 32. *Ura*. Dieser Name in Verbindung mit dem Ideogramm gibt den wohlbekannten Namen Πάκορος, Pacorus, Բակրոյ Pagro (Bakro) im Armenischen. Der Name ist auch vielleicht mit Ur (Urha = Edessa) in Mesopotamien in Verbindung zu bringen.

S. 504 § 33. *Arzividini*. Es ist mehr als wahrscheinlich, dass in diesem alten Namen der Stammvater des uralten armenischen Geschlechtes der Ardzrunier steckt; Mar Apas Katina und Mos. Choren. sagen, dass der Name eigentlich *ardziv-uni* „aquilam habet“ bedeutet, also dasselbe, was das lat. aquilifer ist. Jedenfalls ist das armenische Wort *ardziv* „der Adler“ in dem Namen der Gottheit unverkennbar.

S. 504 § 34. *Arni*. Vgl. Arnis առնիս, Dorf am nördlichen Ufer des Vansees.

S. 504 § 35. *Asi*. *Σκυθιστὶ μὲν Ἐξαμπαῖος, κατὰ δὲ τὴν Ἑλλήνων γλῶσσαν Ἱραὶ ὁδοί.* Herod. IV, 52.

S. 505 § 37. *dirusi*. Vgl. das Sskr. दर्श *darça* „der Neumond“.

S. 505 § 40. *Artuharçav* oder *Artuharaçav*. Die Aehnlichkeit dieses Namens mit der altarmenischen Stadt Artagers (Artogerassa, Ἀρταγῆρας) ist bereits S. 505 erwähnt. Zur Erklärung des Namens lassen sich allerlei Vermuthungen aufstellen. Die erste Hälfte des Namens entspricht wahrscheinlich dem altpers. arta (in Artabanus, Artaxerxes u. s. w.), Sskr. ritu „Haupt“; in der zweiten Hälfte steckt vielleicht das armenische վարազ *varaz* „der Eber“. Ich erwähne noch, dass in einem der ältesten Volkslieder der Nationalheros Vahakn den Beinamen Հուրհեր „mit feurigem Haar“ führt; Հեր *her* bedeutet im Armenischen „Haupthaar“; in diesem

Falle würde die altarmenische Form *har* sich noch mehr dem deutschen Worte nähern.

S. 505 § 41. *Raddi.* Vgl. Altpers. 𐎼𐎠𐎭 *râda* „denken“, „beschliessen“, Neupers. راى, Sskr. râdhaḥ.

S. 507 § 44. Eriza. Der Geschichtschreiber Puzant nennt die Berge von Eriza: *Ator Anahda* „Sitz der Anaitis“.

S. 508 § 46. *Dasi.* Vgl. Altpers. 𐎭𐎠𐎰𐎹𐎶𐎴 dâçyaman „Beschützer“, „Bewahrer“, „Wächter“; *δεξιός* „glücklich“, „von glücklicher Vorbedeutung“.

S. 508 Z. 8 von unten, lies Porter, statt Portes.

S. 508 § 47. *Huba.* Vgl. pers. خوب, also etwa eine Göttin der Schönheit.

S. 509 § 50. *Uisini.* Uisini ist der Name eines Ortes an der türkisch-persischen Grenze.

S. 509 § 51. *Eliaha.* Իլու Ilu, Name eines Dorfes am Vansee.

S. 509 § 55. *Tampura.* Johannes Mamigoni erwähnt in seiner Geschichte von Daron (in der Collection des historiens de l'Arménie, Tom. I p. 381) eine Stadt Տամբուր *Dampur* (Tambur) in der Nähe des Tschorokh-Flusses, welche auch Hamam heisst. Ferner erwähnt Zenob Glag (in derselben Collection, T. I p. 337 ff.) zwei Gottheiten Kisané und Temedres, zwei Brüder, welche in Innagian verehrt wurden, und welche vielleicht mit den in unserer Inschrift § 55. 56 genannten Tamapura und Kilibani identisch sind. Das Idol des Kisane hatte 15 Ellen Höhe und war aus Kupfer angefertigt; derselbe Geschichtschreiber sagt pg. 349. 350, dass die beiden Brüder aus Indien stammen, und wirklich existirt noch jetzt eine Stadt تنبور Tambor im nördlichen Indien, in der Nähe von Lakhnau.

S. 512 § 67. *Baba.* — Agathangelus § 141 sagt: *Καὶ ὅτε ἔφθασαν εἰς τὰ ὄρη τῆς Ἀρμενίων χώρας, ἤκουσεν ὁ ἅγιος Γρηγόριος, ὅτι ὁ Βαβῆιος βωμὸς κατελείφθη ἐν χώρᾳ Ταραυνῶν, βωμὸς πλουσιώτατος, μεστὸς ἀργυρίου καὶ χρυσίου.* Der armenische Text lautet ziemlich abweichend; es heisst dort: „Étant arrivé *aux confins* de l'Arménie, Grégoire apprit que le temple de *Vahakn*, dans le canton de Daron, était rempli d'or et d'argent, et de beaucoup de présents offerts par les grands rois etc.“

Vgl. noch Herodot, L. IV c. 59 *Παπαῖος, ὁ Ζεὺς σκυθιστί.*

S. 512 § 71. *Sardi.* Vgl. Sskrt. सरट् *saraṭ*, 1) Luft, Wind, 2) eine Wolke; सरित् *sarit* „der Fluss“.

S. 512 § 72. *Zinuardi.* Vgl. armen. *zinuevard* „mit Waffen geziert“.

S. 513 § 73. *Çikhari* (*Zukhari*). Vgl. Sskrt. शुक्र *Çukra*

1) glänzend, 2) rein, 3) ein Name des Agni, 4) der Planet Venus; — pers. زُهْرَه Zuhra, die Venus.

Falls die beiden vorstehenden Identificationen richtig sind, bietet ihre Zusammenstellung eine interessante Vergleichung mit dem hellenischen Ares und seiner Geliebten Aphrodite dar.

S. 513 § 74. *Zia.* Vgl. Sskrt. जि *dschi* „überwinden", „besiegen" und जीव् *dschîv* „leben"; ferner *Βαγάζης*, Athen. Deipnos. XIII, 89.

S. 513 § 75. *Zadaia.* Vgl. Sskrt. चित्त *tschitta* „Gedanke", „Verstand"; चित्य *tschitya* „ein Grab"; जटायु *dschaṭâyu* „ein fabelhafter Geier; जाति *dschâti* „Geburt", „Leben", „Stamm", „Geschlecht", „Art".

S. 513 § 77. *Adia.* Vgl. Sskrt. आढ्य *âḍhya* „reich", „wohlhabend"; आढ्यता *âḍhyatâ* „Reichthum"; अदिति *aditi* Name einer weiblichen Gottheit, die Mutter der Götter; आद्य *âdya* „der erste", „der vornehmste".

S. 513 § 78. *Uia.* Vgl. Sskrt. वि *vi* „der Himmel" (heaven); वियत् *viyat* „der Himmel" (sky).

S. 516 § 84. *is.* Vgl. Sskrt. यज् *yadsch*, Zend ƴasnō *yas*, armen. յազել *yazel* opfern; յազդ *yazd* „Opfer".

S. 517 § 85. Z. 28. *iszari* „Söhne"; *gieis* „Töchter".

Bei dem ungemeinen Interesse der Inschrift N. III für die Religionsgeschichte der arischen Völker habe ich mir grosse Mühe gegeben, um alles zusammenzustellen, was irgendwie zur Erklärung dieses wichtigen Dokumentes beitragen könnte, und die Zusammenstellung dessen, was ich in meiner ersten Arbeit über dieselbe beigebracht habe und was ich diesmal an Nachträgen liefere, zeigt, dass fast alle Namen in dem altarmenischen Pantheon von mir mit irgend einer Erläuterung bedacht sind. Ich bin weit entfernt, mir einzubilden, dass ich überall das Richtige getroffen habe; ich bin überzeugt, dass ich in vielen Punkten auf Irrwege gerathen bin; aber weder vor dem Jahre 1872, wo meine Abhandlung erschien, noch nachher hat sich jemand darüber hergemacht, dem reichere Hülfsquellen zu Gebote stehen, als mir in meiner litterarischen Einöde.

Inschriften No. IV. V. VI (S. 522).

Minuas. Der Name ist offenbar identisch mit Manavaz, Enkel des Haik in der armenischen Sage; vgl. Mar Apas Katina cap. 5. Mos. Choren. L. I, c. 12.

S. 528. Tuspa. Dass Tuspa, oder Տոսպ *Tosp* (*Dosb*), wie es in den armenischen Autoren heisst, die heutige Stadt Van ist, ist allgemein bekannt und braucht hier also nicht erst erwiesen zu werden. Es sind jedoch einige Punkte zu erörtern, welche durch eine sorgfältige Prüfung der vorhandenen Urkunden und Denkmäler ein unerwartetes Licht erhalten und umgekehrt zu diesen Urkunden einen willkommnen Commentar liefern.

Bei den armenischen Autoren gilt es seit Moses von Chorene als eine unzweifelhafte Thatsache, dass die Stadt Van von der assyrischen Königin Semiramis erbaut wurde, nachdem sie das Land in einem Kriege gegen Ara den Schönen erobert hatte; sie nannte die von ihr angelegte und mit Schlössern, Tempeln, Bädern, Dämmen und ähnlichen öffentlichen Bauwerken versehene Stadt Amarashan „Sommeraufenthalt"; die Stadt erhielt aber in der Folge den Namen ihrer Erbauerin Semiramis, Schamiramagerd; auch die Inschriften in Keilschrift auf dem Khorkhor und in andern Gegenden Armeniens rühren von ihr her.

Ob überhaupt eine Königin Semiramis existirt habe, und ob sie, falls ihre Existenz als Königin von Assyrien erwiesen ist, Armenien erobert und an dem See eine solche Stadt gegründet habe, mag vorläufig auf sich beruhen. Seitdem man aber Keilschriften dritter Gattung lesen kann, steht es ausser Zweifel, dass die Inschriften am Khorkhor vom König Argistis herrühren und nicht von Semiramis; dies hatte man mit Sicherheit erkannt, noch ehe man ein Wort von dem übrigen Inhalt dieser Schriften ermittelt hatte. Jetzt aber wissen wir aus diesen Inschriften, dass auch die Erbauung des Khorkhor dem Argistis zuzuschreiben ist; dass aber die eigentliche Stadt schon zu den Zeiten seines Grossvaters Isbuinis existirte und damals schon Tuspa hiess.

Es bleibt nun noch zu ermitteln, wann und wie der jetzt übliche Name Van entstanden ist. Wir lesen ihn zuerst bei Moses Chorenensis; bei ihm sowohl, wie bei den übrigen armenischen Historikern jener Periode heisst die Stadt Van Dosb. Nun kennt zwar die armenische Sage einen Van, Abkömmling in der achten Generation von Dikran (Tigranes), Zeitgenossen des Astyages und Kyros; jener Van muss also ungefähr ein Zeitgenosse Alexander's des Grossen gewesen sein, und von ihm soll der Name Van herrühren; aber ich glaube, der Name Van ist älter. In den armenischen Keilinschriften wird der Name beständig wie folgt geschrieben: [illegible] wovon die erste und letzte Gruppe bekanntlich das Ideogramm und Determinativ für „Stadt"; der Name selbst lautet Tu-us-pa-a; griechisch wäre also das ganze: ἡ πόλις Θωσπιόπολις. Das heutige armenische Wort für „Stadt" ist քաղաք *kaghak*; neuarmenisch würde es also lauten *Kaghak*(*n*) *Dosbakaghak*; es gibt aber noch ein anderes

Wort für Stadt im Armenischen, welches sich viel besser eignet, nämlich աւան avan oder վան van, welches sich zu kaghak verhält, wie das lat. oppidum zu urbs, und dies gäbe *Avan* oder Van Tuspavan, oder wenn man die erste Gruppe als Determinativ nicht liest, so bleibt Tuspa-Van, genau dasselbe, was wir bei Mos. Chor. lesen, Van Dosb (Van Tosp). Schon der Geschichtschreiber Samuel erklärt den Namen Van aus Avan; s. Indjidjian, Altarmenien S. 178.

Dieses Wort *van*, *avan* ist wieder echt indogermanisches Gut; die Wurzel ist im Sanskrit *vas*, wovon *âvasana* „Stadt". In der Bihistun-Inschrift persepol. Text ist *avahanam* und im susischen Text *uvanis* „Stadt" Wohnort". Im Deutschen „wohnen". Im Armenischen haben wir *Van* „Wohnung"; *vanadun* „Wohnhaus"; *vanavor* „Gastfreund". Das Syrische hat noch die Form ܐܘܢ *avan* entlehnt.

Hat nun vorstehendes seine Richtigkeit, so wissen wir auch das Determinativ und Ideogramm [cuneiform] in der armenischen Keilschrift zu lesen; es lautet *van* oder *avan*.

S. 526. *Mani*. Das Wort hat sich noch in vielen geographischen Namen in Armenien, Medien und Kurdistan erhalten, z. B. im Agathangelus § 153: *μέχρι τῆς ὀχυρωτάτης χώρας τῶν Μήδων καὶ τοῦ οἴκου Μαχουρτῶν τοῦ ἄρχοντος*. — Mamouschegh bei Faust. Byz. V, 27 etc.

S. 526. *Parrinini* könnte auch ein besonderes Verbum sein; vgl. Altpers. [cuneiform] . [cuneiform] . [cuneiform] . [cuneiform] . [cuneiform] . [cuneiform] pariyâya „erhalte" oder „bewahre sie" Bihist. I, 23, also „protegant protectionem"; dazu [cuneiform] . [cuneiform] *pi* gleich altpers. [cuneiform] . [cuneiform] *pâ* „beschützen".

S. 526. *pini*. Vgl. Zend *pâ* „beschützen" *pâyus* „Beschützer".

S. 526. *aue*. Vgl. kurd. آو, اوه ille (illa, illud), Accus. آوی.

Hr. Dr. de Robert hat diese Inschrift als Probe seiner Erklärungsweise übersetzt und erläutert; ich gebe hier seine Uebersetzung ganz buchstäblich wieder:

Z. 1. Deo *Haldi* qui est sublimis, septuplicem reddidit praesentiam Minua
2. (filius) Ishuini, adorationem Dei, cui extendit
3. quatuor, tria, quatuor maiestatum primarium fecit, istum
4. potenter splendere fecit, isti Deo *Haldi* sublimitatem
5. magnificavit, augustam fecit praesentiam Minua
6. (filius) Isbuini bonus rex potens
7. rex magnus est ille qui est rex Kasya, composuit templum
8. civitatis, cornuum urbis Tuspaîr

Z. 9. Minua qui est filius Isbuini adorationem Dei qui est
10. in hac civitate, cujus praesentiam quat: tria nos fecit in templo
11. civitatis, cujus aurem inclinavit in tabernaculo, qui
12. a remota sede augusta flectens amorem in templo
13. civitatis, felicitatem extensam, vitam extensam fecit in templo
14. in augusto templo quod est zadu cum progenie sublime
15. Dei *Haldi*, qui est Deus Bin, qui est
16. Deus Solis Dii qui sunt pars divinitatis ejus
17. aurem, praesentiam in sanctuario aug^sto^ definivit, restauratas statuit in potestate
18. sanctuarium aug^stum^ composuit in splendore, aequavit in visione
19. . . . .

Inschrift No. VII (S. 526).

Z. 4. *kharkharniei.* Vgl. noch γοργύρη, carcer subterraneus. Herod. III, 145.

Z. 5. *çainukan.* Vgl. Pehlevi *jinak* oder *svak*, neupers. سر .

Inschrift No. VIII (S. 529).

Ich habe S. 529 das Wort *pida*, auf welches es in dieser Inschrift hauptsächlich ankommt, durch das pers. پیدا erklärt; je mehr ich aber darüber nachdenke, desto zweifelhafter erscheint mir diese Erklärung; ich glaube nunmehr doch, dass sich die Inschrift auf den Weg bezieht, und vergleiche damit das Altpers. [cuneiform] *pathi* NR. a) 58; Zend *pañta*. Skr. पथ *patha*, der „Weg", „Pfad". Uebrigens könnte man auch an पद *pada* „Wohnung" oder an पीठ *pîtha* 1) „Stuhl" 2) Piedestal 3) Altar denken.

Hr. Dr. de Robert übersetzt die betreffenden Stellen, wo dieses Wort vorkommt·

Z. 2. adorationem Dei, quae est augusta, *unicam* fecit, und

Z. 10 in templo quod *unicum* fecit,

indem er in beiden Stellen die zu *ini* gehörende Sylbe ni zum Worte *pida* rechnet, und dasselbe *nipida* liest. *Pida*, heisst alsdann (p. 115), hängt mit פרד zusammen, welches „secuit", „separavit" so wie auch „solus fuit" „separatus est" bedeutet; mit der Sylbe ni vereinigt, wird es ein Verbal-Substantiv, welches „solus", „unicus" bedeutet.

Inschrift No. XIV (S. 533).

Dieses kleine aber wichtige Fragment ist bereits oben bei der Inschrift No. I besprochen worden.

Inschrift No. XVII und No. XVIII (S. 534).

Von diesen beiden Inschriften erhielt ich Abdrücke, durch lche die Varianten in No. XVII, Z. 4 und No. XVIII, Z. 3 erigt werden. Es geht daraus daraus hervor, dass die Copie des Nerses Serkisian correct ist, und die betreffenden Zeilen sind mnach zu lesen: i-ni. ni-zab-bu-lu-u. çi-tu-gu-ni.

f dem Abdruck ist das mittlere Wort [cuneiform].

eses Wort *nizabulu* ist ein Compositum, dessen erste Hälfte heutigen Armenischen նիզակ *nizag* (*nizak*), im Neupers. نيزك, نيزه, im Pehlevi *nizeh* lautet und einen „Spiess" bedeutet; zweite Hälfte lebt noch im griech. ὀβελός, welches gleichfalls piess" bedeutet. Das Wort *nizabbulu* ist in unsern beiden Inhriften offenbar in der Bedeutung „Obelisk" zu nehmen.

Inschrift No. XXII (S. 536).

Eine kleine Ergänzung der Z. 9 ergibt sich aus der Inschrift n Armavir, welche ich später besprechen werde.

Inschrift No. XXIV (S. 540).

S. 540. *ulustaibi* und *ustabi*, vgl. kurdisch ايوستين *euisten* ünschen", georg. *wilotsaw* „ich bitte".

S. 541. *khaubi*; georg. *gheb* „nehmen".

S. 541. *tutubi*, vgl. Zend *tu* „können".

S. 542. *Utubursi*, vgl. Utidorsi, gens Albanica bei Plin. H. N. I, 15.

S. 543. *havadubi*, vgl. Zend *avanh* und das Vedische *avas* chutz", „Hülfe".

S. 543. *kaiuk*, vgl. kurd. كيكه *kikê* „der andere".

S. 545. *kammanada*, vgl. noch das kurd. امانه *amane* und s lat. omnes.

S. 545. *siubi*. Vgl. noch Altpers. [cuneiform] *us* „gehen", „marschiren", Zend *shu* und selbst im Schahname شد noch häufig für „gehen"; auch kurd. چون und شون „gehen" arschiren".

S. 546. *khuradia*. Ueber das assyrische Wort *kuradi* geben pert und Menant im Journ. Asiat. Févr. 1864 p. 181 folgende läuterung: „Le mot *kurad* קָרָד permute avec le mot מְמְתַחִץ; signification de „soldat", „guerrier" est donc assurée; mais nous savons pas le rattacher à un mot connu dans les autres langues mitiques; peut-être se rattache-t-il à la racine גרד ou קרד dans קרָד „le héros", קָרָד „l'héroïsme" qui se rencontrent si souvent ns les écrits de la première dynastie".

Es ergibt sich also daraus, dass das Wort *khuradia* weder armenischen noch semitischen Ursprungs ist, und somit wage ich die Vermuthung, dass sowohl die Soldaten der assyrischen als der armenischen Herrscher kurdischer Herkunft waren, da Kurden bekanntlich die betreffenden Landstriche bewohnten und noch jetzt bewohnen.

Inschrift No. XXV (S. 548).

S. 549. *parhukhani.* Man könnte noch an das Zendwort *paraosakô* „der Zerstörer" denken, von der Wurzel *parpere* „zerstören".

S. 550. *Tarhuani.* Vgl. ταλάω „kämpfen"; Ταλαύρινος Beiname des Ares bei Homer.

Inschrift No. XXVIII (S. 556).

Das Fragment ist identisch mit No. XIII (S. 533), was ich damals übersehen hatte.

Inschrift No. XXIX (S. 556).

S. 556. *gistiai* habe ich, ohne mich auf positive Thatsachen zu stützen, durch „Ehefrau", Gemahlin" erklärt. Die Bedeutung einer weiblichen Person ist durch das vorhergehende Determinativ No. 128 vollkommen sicher gestellt; aber selbst das kurdische Wort كيچ oder كيژ „das Mädchen" führt uns nicht weiter als das Determinativ an und für sich schon thut. Das armenische Wort առագաստ *arhagast* (*arhakasd*) aber, welches ausser andern Bedeutungen z. B. Segel, Schleier (la voile, le voile) auch die Bedeutung „Ehebett", „Hochzeits-Zimmer" hat, und in dieser Bedeutung den armenischen Philologen bisher nicht etymologisch klar war, gewinnt durch unser Wort *gistiai* seine vollständige Erklärung, und bestätigt wiederum die Bedeutung „Ehefrau" für das Wort *gistiai*. Es ist nämlich ein Compositum von *arh* „der Mann" und *kasd* (*gast*) „die Frau", bedeutet also denjenigen Ort, der den Eheleuten gemeinschaftlich ist; das Wort *kasd* (*gast*) aber ist augenscheinlich gistiai, indem der Vokal i in a umlautete. Vgl. noch *Κα-στιάνειρα* Hom. Il. VIII, 305.

Tariria oder *Tarria.* Zur Erklärung des Namens könnte man die Sanskritwurzel त्रै *trai* „beschützen", oder die Zendwurzel *thri*, *thru* „ernähren" herbeiziehen.

Inschrift No. XXX (S. 557).

S. 557. *azi-bi.* Die Copie von Schulz deutet zwischen den Gruppen *a-zi* und den beiden letzten Gruppen *bi-e* eine Lücke an, welche eine mit zwei Horizontalkeilen beginnende Gruppe enthielt. Hr. Dr. de Robert, der die Inschriften des Khorkhor noch einmal

ıpirt, und die erste derselben, d. h. diese No. XXX auf S. 169 ff. ines Werkes bespricht, hat nur a-zi-bi, ohne Andeutung einer ücke, und mit Weglassung der fünften Gruppe. Vor wenigen agen erhielt ich den Abdruck einer unedirten Keilinschrift aus an, welche ebenfalls das Wort azibi enthält, und zwar mit der rthographie *a-zi-bi-i* und zwar in einem usammenhange, der die bereits vermuthete, und durch das neurmenische *hadanel* belegte Bedeutung abermals zulässt; in unserer nschrift glaube ich also die Lücke in der Mitte durch i ergänzen zu dürfen, so dass a-zi-i-bi-e zu lesen ist.

S. 560. *Ziriazi.* In dem zweiten Bande der von Rawlinson ınd Norris herausgegebenen assyrischen Keilinschriften (1866) ist uf Tafel 52 sub No. 1 eine Liste von assyrischen Beamten unter Tiglath Pileser aufgeführt; auf der Rückseite Z. 20 steht der Name ines Landes *Ziri*, dessen Form, wenn auch ıicht ganz übereinstimmend, doch dem Namen Ziriazi ziemlich ıahe kommt.

S. 561. *andani.* Vgl. in den Keilinschriften zweiter Gattung *mtuga* „Uebergang"; im Armen. *andzel* „passiren".

S. 561. *uedia.* Vgl. kurd. اويردهٔ *ouyrdé* „klein".

S. 561. *Uzima.* In der armenischen Heiligenlegende, 31. Januar, ist Uschi der Name eines Landes; die Peutingeriana hat in Armenien einen Ort Isumbo.

S. 564. *arniu.* Vgl. gr. *ἔναρα.*

S. 565. *sinidai.* Vgl. georg. *schen* „bauen"; *schenebuli* „Gebäude".

S. 568. *Uluani.* Strabo p. 529 führt einen Ort *'Ολανή* an, wo Tigranes eine Schatzkammer hatte; dieser Ort scheint jedoch mehr im Nordosten gelegen zu haben.

Inschrift No. XXXI (S. 569).

Von dieser Inschrift erhielt ich noch vom P. Mesrop Sempadian aus Edschmiadzin (bei Erivan) eine Photographie, welche aber allem Anschein nach nicht nach dem Original, sondern nach einer Copie angefertigt wurde, und in jeder Beziehung mit der von mir veröffentlichten Abschrift übereinstimmt.

Inschrift No. XXXII (S. 570).

S. 571. *khasivami*, vgl. Zend *haćimanô* „eifrige Verfolgung". Vgl. auch griech. *χάζω, χάζομαι.*

Inschrift No. XXXIII (S. 576).

Z. 1. *Kiasdu.* Vgl. altpers. *hasitiya* „aufrührerisch" Bihist. III, 11 und das lat. Wort *hostis.*

S. 577. *Busparui.* Dass Busparui die armenische Provinz Vaspurakan bezeichnet, dürfte wohl ausser allem Zweifel sein. Aber die Umlautung hat den armenischen Philologen bisher die Auslegung des Namens unmöglich gemacht; sobald sie die in unsern Inschriften gebräuchliche Form Busparui lasen, war ihnen der Name völlig klar; er ist zusammengesetzt aus *poiç* (Genit. *puçoj*) „Pflanze" und *buragan* (*purakan*), Provinzialismus in Van und Vaspurakan „Wohlgeruch erzeugend" oder „Wohlgeruch verbreitend". Das Wort *poiç* (*boiç*) „Pflanze" ist auch der im Persischen verloren gegangene erste Theil des Compositums بوستان, d. h. بوس دان „Pflanzen habend", „Garten". Von dem Provinzialismus *bur* (*pur*) „Wohlgeruch" existirt im heutigen Armenischen noch das Wort բուրվառոց *puranots* (*buranots*) „Weihrauchfass". Der Name rechtfertigt sich durch die zahllosen aromatischen Kräuter, welche in den Gebirgen Vaspurakan's die Lüfte mit Wohlgeruch erfüllen. — Jakut, das Merassid ul Ittila und Beladsori nennen die Provinz البسفرجان, welche Form auch unserem Busparui entspricht. Vgl. Rawlinson über اسپورکان im Journ. of the R. Asiat. Soc. Vol. XI p. 68.

S. 578. *Sarasaka.* Vgl. *Σάρισα* bei Strabo p. 747.

Inschrift No. XXXIV (S. 584).

S. 584. *mani.* Vgl. kurdisch ماين *main* „eine Stute". Skr. मेनाद *menâda* 1) die Katze 2) die Ziege 3) der Pfau. Das kurdische Wort scheint mir das richtige zu treffen.

S. 587. Uzen und Alanen. In der Geschichte von Georgien spielen die Uzen und Alanen eine grosse Rolle und erscheinen meistens als Bundesgenossen der Georgier; vgl. J. Klaproth, Histoire de la Géorgie im Journ. Asiat., Jahrg. 1834. p. 49. 53. 54. Mos. Choren. L. II. c. 47 (Whiston), c. 50 (ed. Tommaséo, V. Langlois) ff. Meine Bedenken waren also ungegründet und wir können wegen der Auslegung sicher sein.

S. 588. Z. 27 lies Länder statt Lieder.

Inschriften No. XXXV, XXXVI und XXXVII (S. 590 ff.)

S. 590 habe ich nachgewiesen, dass die in den Inschriften No. XXXV, XXXVI und XXXVII beschriebenen Feldzüge des Argistis später sind, als die Erbauung des Khorkhor; die Lokalisirung dieser Feldzüge wurde dadurch erschwert, dass der Anfang der Inschrift No. XXXV lückenhaft ist, und wirklich habe ich mich später überzeugt, dass meine Lokalisirungen ganz falsch waren. Der Schauplatz der hier erzählten Thaten ist das heutige persische und russische Armenien, ostwärts und nordwärts vom Urmia-See, und

ich bin nunmehr im Stande fast alle Namen in der bezeichneten Gegend nachzuweisen.

In No. XXXVI, Z. 12 ist die Landschaft *Tuarazi* erwähnt. Der Name lebt noch heutzutage in dem Namen der wohlbekannten Stadt Tavriz; gewöhnlich nennt man sie Tebriz, einer etymologischen Grille zu Liebe, „Fieber-verscheuchend", die nicht einmal die Wirklichkeit für sich hat, da Tavriz bekanntlich stark von Fiebern heimgesucht ist; der im Munde der Bewohner übliche Name ist Tavriz, wie selbst ein grosser Theil der morgenländischen Geographen und europäischen Reisenden bemerken; auch ist sie nicht erst zur Zeit der Abbassiden erbaut, wie die arabischen Geographen berichten, denn sie hat schon lange vor dem Islam existirt; bei den armenischen Geschichtschreibern, welche vor dem Islam schrieben, heisst sie Tavrež oder Tavresch; vgl. Faust. Byz. L. IV, c. 25. 39. L. V c. 2. Ist einmal dieser Punkt festgestellt, so ist die Identificirung der übrigen Lokalitäten leicht.

No. XXXV, Z. 18 und 20 erwähnt eine Stadt und Festung Bikhurani im Lande Bam; in der That finden wir in der Nähe von Merend, westnordwestlich von Tavriz, einen Ort Begram.

No. XXXVI, Z. 13 erwähnt eine Landschaft Sipane; genau auf der Mitte des Weges von Merend nach Tavriz ist der Ort Sofian, welcher diesen Namen repräsentirt.

Z. 17. *bare.* Vgl. Zend *var,* Pehlevi *bâr,* neup. بار, باره „Mauer", „Fort".

Es folgen Z. 18 die Landschaft Hurane, Z. 25 die Stadt Uinaka und die Landschaft Us... Auf dem Wege von Tavriz nach der Ostseite des Urmia-Sees lesen wir der Reihe nach die Namen Chusrav Schah, Uz Kuh (Uz Gebirge) und Chanija (am See), welche den erwähnten Namen entsprechen dürften. Dass Chusrav ein wohlbekannter persischer Eigenname ist, kann mich nicht irre machen; wer sich einigermassen mit vergleichender Geographie des Orients befasst hat, wird hunderte von Beispielen nachweisen können, wo die alten Namen mehr oder weniger so weit verändert wurden, dass sie im Arabischen, Persischen oder Türkischen irgend einem bekannten Laute entsprechen; ist doch selbst der Ausdruck *εἰς τὰν πόλιν* für Konstantinopel auf türkischen Goldmünzen in اسلامبول Islambol „Fülle des Islam" verändert worden! Chusrav selbst wird noch immer bei den türkischen und persischen Gelehrten für *Κῦρος* Qurusch geschrieben, so dass selbst die zum Gebrauch der Bürgerschulen aus europäischen Geschichtswerken übersetzten Handbücher den Stifter der persischen Monarchie Kei Chusrav nennen und von Kyros platterdings nichts wissen wollen.

Durch den Fundort der Inschrift XXXVII bei Kanlydscha, in der Nähe von Alexandropol (Gümri) an der russisch-türkischen Grenze sind wir nothgedrungen auf die dortige Gegend wegen der Stadt Sadanion und der Landschaft Iskigulu angewiesen. Die Stadt

Sadanion bin ich geneigt für Alexandropol (Gümri) zu halten; Alexandropol und Gümri sind ganz moderne Namen; ersterer ist erst seit der russischen Besitznahme im Gebrauch; Gümri ist der türkische Name. Sadanion ist vielleicht das *Σάντουα* des Ptolem. V, 13, 10. (Man erinnere sich, dass der Grieche *ντ* wie d ausspricht.) Was nun den Namen Iskigulu betrifft, so finden wir der Stadt Alexandropol gegenüber, auf dem rechten Ufer des Arpatschai auf türkischem Gebiet ein kleines Kastell Namens Adschuk Kale, welches immerhin eine türkische Modifikation des Namens Iskiguli sein kann; Adschuk Kale bedeutet „*offene* Festung“, ein sonderbarer Name für eine Festung.

„Das Land des Eriana“ dürfte demnach sich sehr einfach durch Erivan erklären. Ebenso erklärt es sich sehr einfach, weshalb Argistis in Kanlidscha, vielleicht dem äussersten nördlichen Punkte seiner Eroberungen, seinen Sieg durch eine Inschrift verewigen liess.

Zwischen der Expedition nach Tavriz und nach Alexandropol liegen nach andere kriegerische Ereignisse, nämlich No. XXXVI, Z. 37—40 ein Aufstand der Stadt Simirikhadiri; da dieser Aufstand ein isolirtes Faktum ist, über welches sich Argistis nur kurz ausdrückt, so dürfen wir es wohl als eine kleine Episode ansehen, die mit den anderweitigen Ereignissen keinen lokalen Zusammenhang hat, so dass es bei der S. 594 angegebenen Identificirung sein Bewenden haben kann.

Darauf folgte die Expedition nach der Stadt Ardiniasti und von da nach dem Lande des Eriana und des Va....za, nach Iskigulu und Sadanion. Ardiniasti haben wir also vor Erivan zu suchen, und es ist daher sehr wahrscheinlich, dass wir in diesem Namen die uralte Stadt Artaxata (armen. Artaschat) zu suchen haben; der Name ist ein Compositum. Artaschat bedeutet „Stadt des Arta (Arda)“ und Ardini ist augenscheinlich der Genitiv von Arda; demnach wäre *asti* der älteste Repräsentant des Wortes *schat* (*schad*) und erinnerte auffallend an das griechische *ἄστυ*. — *Va..za* ist wohl der Distrikt Վայոցձոր *Vajotsdsor* in der Prov. Sünik in der Nähe von Artaxata.

Der Schluss des Berichtes ist durch zahlreiche Lücken fast ganz unverständlich; von den Eigennamen ist nur ein einziger vollständig erhalten, nämlich der Name der Stadt Amigu, die in einer Landschaft Si.....ru.... liegt; XXXVI, Z. 52 u. 54, und endlich noch Z. 74 eine Landschaft Kuri.... Wenn aber die vorhergehenden Identificationen richtig sind, so dürfen wir nach der Stadt Amigu nicht lange suchen; es ist die noch jetzt vorhandene Festung Maku auf persischem Gebiet, nahe an der türkischen Grenze, am Flusse Alzas; sie wird schon bei den älteren armenischen Historikern erwähnt z. B. bei Ghevond, Histoire des guerres et des conquêtes des Arabes en Arménie, übers. von G. Schahnazarian (Paris 1856) p. 139.

Durch vorstehende Erläuterungen erhalten wir eine ziemlich klare Uebersicht von dem Schauplatz der letzten Kriege des Argistis.

Inschrift No. XXXIX (S. 599).

Z. 15. *Musanie*; vielleicht *Μοζοηνή*?

Inschrift No. XL (S. 608).

Diese Inschrift ist für die Erklärung aller übrigen von der höchsten Wichtigkeit; zunächst ist sie ganz vollständig, mit Ausnahme ganz kleiner Lücken, erhalten; sie liefert für die Zeitbestimmung ein ungemein prägnantes Datum; endlich enthält sie die Beschreibung dreier Feldzüge, deren Resultate am Schlusse rekapitulirt werden, wodurch nicht nur die Controle der einzelnen Texte ermöglicht wird, sondern auch für das Verständniss der übrigen Inschriften erhebliche Beiträge geliefert werden. Schon Hincks hat die Wichtigkeit dieser Inschrift erkannt; sie gab ihm die Mittel das System der Zahlenbezeichnung vollständig zu erkennen. Wir besitzen von dieser Inschrift zwei Copien, die von Schulz und von P. Nerses Serkisian, welche im allgemeinen sehr gut übereinstimmen; nur in den Z. 15 u. 16 kömmt der wohl bisher unerhörte Fall vor, dass Schulz in vier Eigennamen die Gruppe hat, während P. Nerses Serkisian die Gruppe hat, so dass ein Abdruck oder eine Photographie dieser Inschrift höchst erwünscht wäre. Hr. Dr. de Robert hat nun ebenfalls diese Inschrift copirt, und dabei beiläufig bemerkt, dass die beiden bisher bekannten Copien sehr schlecht ausgeführt wären; mit Ausnahme des eben beregten Punktes in Z. 15 u. 16 habe ich jedoch nach sorgfältigster Vergleichung weder in der einen noch in der andern Copie grobe Fehler oder Nachlässigkeiten entdecken können; jedenfalls aber hätte Hr. Dr. de Robert sich doch näher darüber erklären sollen, wie und was er copirt hat. In den erwähnten Stellen hat er durchgängig wie P. Nerses Serkisian.

S. 611. Zur Endung *vedia* in den Ortsnamen Dakivedia (Z. 18), Urmivedia (Z. 22) vgl. altpers. *vîtha*; Zend vîç; griech. *οὖδας*.

S. 614. In der Z. 26 haben beide Copien (Schulz und Serkisian) übereinstimmend ; die erste Gruppe kommt im armenischen Syllabar nicht vor und ist daher wohl ein Versehen des Steinmetzen statt : der eine Winkelhaken ist durch irgend einen Zufall unsichtbar geworden. Hr. Dr. de Robert hat an der betreffenden Stelle wirklich , statt der zweiten Gruppe aber, welche einstimmig bei Schulz und Serkisian zu lesen ist, hat er

[cuneiform] ohne sich irgendwie darüber zu erklären, weshalb er von den beiden ihm wohlbekannten Copien seiner Vorgänger so auffallend abweicht. Unter solchen Umständen ist also wohl ba-zu-i als berechtigter Text anzusehen. Die Bedeutung des Wortes rechtfertigt sich nicht bloss durch das armenische Wort *bazh*, sondern auch durch das neupersische باژ, das persepolitanische *bağî* und das Sanskrit भाग्य *bhâgya*.

Dass die Z. 25—29 eine Recapitulation enthalten, also die in den vorhergehenden Zeilen angegebenen Zahlen controliren, scheint Hrn. Dr. de Robert gänzlich entgangen zu sein, obgleich schon Hincks im J. 1847 diese Recapitulation erkannt hatte. Hr. Dr. de Robert übersetzt diese 5 Zeilen wie folgt:

Z. 25. Belidduri qui est Argisti filius hoc templum pro quotidiana adoratione

Z. 26. in monte latuit, quod fecit supremum 12787 vectigalia offerentes, 16600 mulieres lutu sacras statuit

Z. 27. 12000 familias cantorum praesentiae augustae sacras statuit cum 2600 equos sacros statuit

Z. 28. 30337 boves pro servit^{ae} sacrificii 50800 agnos sacros posuit Deo Haldi aug^{um} sanctuarium affirmavit, templum

Z. 29. composuit in extensione suprema sacrificium reintegravit, praesentiam extensam in templo augusto fecit Belidduri qui est filius Argisti adorationem altari quae in gradum ascendere fecit.

Inschrift No. XLV (S. 624).

Von dieser Inschrift erhielt ich später noch zwei Photographien, eine vom P. Mesrob Sempadian aus Erivan, welche aber nur die von mir benutzte Copie enthält und nicht nach dem Original angefertigt wurde. Dagegen befindet sich die zweite Photographie in dem ersten Bande der Schriften der „Gesellschaft der Liebhaber der Archäologie des Kaukasus“ in Tiflis, 1875 fol. Taf. 3, welche nach dem Original angefertigt ist und namentlich in den Eigennamen sehr erhebliche Varianten liefert. Nach dieser Photographie lautet die Inschrift:

Z. 1. 126. ANAI-di-ni-ni. us-va-si-ni.
2. 127. Sar-du-ri-zi. 127. Ra-pi-is-gan-zi
3. a-da. 135. Par-da-u-ni. 135. 113-nu-çi
4. 127. Zi-ma-da-bi-i. 127. Zi-e-ri-gan-i
5. gu-nu-sa. kha-o-bi. 127. Zi-ma-da-bi-ni.
6. XX. GIS-ZA-107-ra-ni. 128. LU-PAR-bi
7. tu-tu-bi. pa-ri. 134. O-du-ri-e-ti-ni.

Z. 1. Die Sylben *ni*. *us*, welche ich ergänzt hatte, weil sie auf der mir vorliegenden Copie fehlten, sind auf der Photographie sichtbar.

Z. 2. Der Herrscher, welcher die Inschrift setzen liess, heisst nicht Ituvaris, Sohn des Kupis, sondern Sarduris, Sohn des Rapis, für welche Namen ich bis jetzt keine Analogien habe auffinden können; der Name Sarduris hat jedoch ein unzweifelhaft arisches Gepräge.

Z. 3. *Pardau* statt Partachu, wie meine erste Copie hatte, nähert sich dem armenischen Namen der Stadt Berdaa noch viel mehr, so dass man ihn als identisch ansehen kann; die armenische Form ist Partav.

Z. 4. *Zirigan* „Sohn des Ziri", statt Luekun, ist eine rein arische Form.

Z. 5. *khaobi* oder *khaubi*. Ich habe dieses Wort immer durch „darauf" „hernach" übersetzt; ich habe mich aber überzeugt, dass dies ein Irrthum ist; *khaobi* ist eine Verbalform und bedeutet „ich habe erobert", „ich habe mich bemächtigt".

Z. 6. Das Ideogramm GIS-ZA „Kinder" hat ausser dem Pluralszeichen noch die Flexions-Endung rani, welche sonst in den Inschriften nicht vorkommt, es wäre denn, dass sie auch in der Inschrift No. XXXIII. Z. 35 zu ergänzen wäre, wo wir GIS-ZA-107-ra . . . . . lesen. Von den jetzt gebräuchlichen Wörtern für „Kind" eignet sich kein einziges; das gewöhnliche Wort ist մա՛նուկ *manuk*; dagegen könnten *uster* (*usder*) „Sohn" und *dustr* (*tusdr*) „Tochter" beide sehr gut sich eignen. Nunmehr glaube ich auch die phonetische Geltung des Ideogramms [Keilschriftzeichen] gefunden zu haben, nämlich isza (bekanntlich hat die Gruppe [Keilschriftzeichen] die beiden Lautwerthe *is* und *gis*); vereinigt mit der Sylbe ra, die wir in unserem Text lesen, gibt es *iszara*, welches ziemlich genau dem armen. *uster* (*usder*) entspricht.

In derselben Zeile vermuthete ich einen Fehler des Copisten, aber die Photographie stimmt mit derselben überein; überdies fehlt das Verbum nicht; es steht im Anfang der Z. 7 tutubi. Das *bi* am Ende der Zeile ist wohl nur eine Flexionsendung, wie noch jetzt der Instrumentalis in den meisten armenischen Wörtern mit բ (b, p) endigt.

Z. 7. *Odurietini* ist wohl der Distrikt Ուտռուստակ Udrusdag in Albanien; s. die dem Mos. Choren. zugeschriebene Geographie p. 357 ed. Whiston.

Ich übersetze also nunmehr die Inschrift wie folgt:

„Durch die Gnade der Anaitis, Sarduris, der Sohn Rapis, spricht: Ich verbrannte Pardau, die Residenz des Zimadabi, des Sohns Ziri; ich bemächtigte mich des Zimadabi; ich nahm seine zwanzig Kinder mit seiner Frau gefangen; ich eroberte Odurieti."

Zum Wörterbuch.

S. 630, unten und 631, oben *Adaki*, XXX, 14. 41. 42 etc. etc. Ich glaube, dass diese Correlativ-Partikel, welche in den Khorkhor-

Inschriften so häufig vorkommt und „theils-theils" bedeutet, das bisher noch nicht genügend erklärte Wort *adakiya* im persischen Text der Bihistun-Inschrift erläutern kann; vgl. Bib. Col. IV, Z. 81. 82.

S. 635. *aptini*, vgl. griech. φθινύθω, φθίνω „verderben".
S. 668. *Par* „nehmen", „erobern", vgl. Georgisch *par* „stehlen".

Neue Inschriften.

No. XLVII.

Durch die gefällige Vermittlung Sr. Heil. des Patriarchen M. Keremian erhielt ich den Abklatsch einer Inschrift, deren Original sich in der Nähe von Van in einer Kirche befindet und aus drei Zeilen besteht, welche um eine Säule herum eingegraben sind. Die Länge der Inschrift beträgt ziemlich genau zwei Metres, der Durchmesser der Säule ist also ca. 0,64 Metres. Die Höhe des beschriebenen Theils der Säule beträgt 13—14 Centimetres. Die drei Zeilen sind identisch, d. h. der Text ist dreimal wiederholt, so dass die einzelnen Lücken leicht ergänzt werden können. Die Inschrift lautet:

Z. 1. 127. Mi-nu-a-zi. 127. Is-bu-u-i-ni- (ganzi. a)-si. hu-u-çi-e. za-du-u-ni.
2. 127. Mi-nu-a-zi. 127. Is-bu-u-i-ni-gàn- (zi. a) -si. hu-u-çi-e. za-du-u-ni.
3. 127. Mi-nu-a-zi. 127. Is-bu-u-i-ni-gan-zi. a-si. hu-u-çi-(e. za)-du-u-ni.

S. 574 meiner ersten Abhandlung erklärte ich das Wort *huçini* durch „Gebäude" und verglich es mit dem deutschen Worte *Haus*, indem ich es von dem armen. Worte *hüsel* „zusammenfügen", *hüsun* „Baumeister", *hüsnutiun* „Bau" ableitete.

Ferner erklärte ich S. 504 das Wort *asi* durch „heilig", nach dem Zendworte *asi*, Pehlevi *ascho*, und in Zusammensetzung mit dem Ideogramm No. 119 „Haus", durch „heiliges Haus", „Tempel".

Diese durch Induction, oder wenn man will, durch „*Errathen*" ermittelten Bedeutungen werden nun durch vorstehende Inschrift in ihrem ganzen Umfange bestätigt. Der Ausdruck „heiliges Haus" kommt in der Inschrift No. III theils syllabarisch („heilig") vor, theils ideographisch („Haus"). Das anderweitig vorkommende Wort *huçi*, ohne das Adjektiv *asi*, erklärte ich durch „Haus", und hier haben wir beide Wörter zusammen in syllabarischer Schrift. Das Ideogramm [cuneiform] sind wir also berechtigt phonetisch *huçi* zu lesen.

Das Wort *saduni* ist uns schon aus den früheren Inschriften bekannt, und bedeutet „fecit". Die ganze Inschrift lautet also:

„Minuas, der Sohn Isbuinis, hat diesen Tempel erbaut."

Für die Auslegung der andern Inschriften ist daher dieser Text, so klein er auch ist, von grosser Wichtigkeit.

No. XLVIII.

In der Nähe von Armavir wurde eine Keilinschrift gefunden, von welcher ich mehrere Abschriften erhielt, aber eine genaue Vergleichung ergab, dass nur eine einzige Copie von dem Original gemacht ist, und selbst die mir vom Vartabed Mesrob Sempadian übersandte Photographie ist nicht nach dem Original, sondern nach einer Copie angefertigt. Die Inschrift besteht aus 13 Zeilen; die Charaktere hat der erste Copist sehr gut wiedergegeben; nichtsdestoweniger sind einzelne Fehler darin, welche eine genügende Erklärung unmöglich machen. Vor allen Dingen aber ist zu bemerken, dass nicht nur der Anfang der Inschrift, sondern auch der Anfang aller vorhandenen Zeilen fehlt, so dass den Erklärern nichts weiter übrig bleibt als einzelne mit Sicherheit erkannte Wörter zu übersetzen.

is
Z. 1. gis-ti-na-ma. 127. Ha-za-ni. 134 -ni,
2. a-ru-u-ni. hu-ga-ba-ra-a-ni
3. da-o-a-ni. bar-za-ni. ẓi-il-di
4. uzu (siru). khu-hu. 121-ni-ni. ni-e. çi-ni
5. e. gu. du-da-mi. da-u-da-ni
6. a-da-bi-di. as-ta-nu. ti-da
7. i-ni-ti. ça (ir) du-da-ni e-çi-i
na?
8. u-e. 134. A-i-u-khi. ma-nu-da-e
9. khi (na?)-e-u-ni 129. Ur-bi-i-ka-a-zi
10. da-a-da-bi-di. as-ta-nu. ti-a-da
11. da-a-da-bi-di. as-ta-nu. ti-a-da
12. lu-u-i-ni-e. u-ni. 127. Nu-nu-da-e
13. çi-ni. ur-di-du. 129. Zi-lu-i-ni-e.

Auffallend ist, dass die Gruppe khi, welche sonst in den armenischen Keilinschriften ganz unbekannt ist, in diesem Fragment nicht weniger als dreimal vorkommt, Z. 1. 8 und 9; es wird wohl ein Versehen sein statt , welches in unserer Inschrift gar nicht vorkommt. Die erste Gruppe der vierten Zeile ist mir bisher in den armenischen Keilschriften nicht vorgekommen; die Syllabarien von Ninive erklären sie durch *uru* und *siru.*

Die Inschrift nennt zwei Völkerschaften, Urbikazi (Z. 9) und Ziluinie (Z. 13, vielleicht auch Z. 12). Erstere vermag ich nicht nachzuweisen; dagegen ist der Name der Ziluinie sehr leicht kenntlich in dem Distrikt Ծղունք Dzghunk (Zelunia) in der Provinz Synia, d. h. gerade da, wo die Inschrift gefunden ist, und so möchte ich auch den in der Geographie des Mos. Chor. diesem Namen unmittelbar vorhergehenden Distrikt աղաՀէՃք Aghahedschk (Ala-

hezia) oder den Distrikt արեւինք Arjevink für den heutigen Repräsentanten der Urbikazi halten.

Die Landschaft Aiuna oder Aiukhi (Z. 8) ist mir ganz unbekannt.

Die Worte *barzani zildi* (Z. 3) wiederholen sich in der Inschrift No. XXII, Z. 9, welche dadurch eine kleine Ergänzung erhält; das Wort *zildi* scheint das neuarmen. զեղել zeghel „voll sein", „anfüllen" zu sein.

siru Z. 4 ist das neuarmen. շար *schar*, deutsch „*Schaar*".

Folgende einzelne Wörter lassen sich also erkennen:

Z. 1. . . . . . . das Land des Haza
2. die Beute . . . .
3. . . . . mit Ruhm erfüllt
4. die Schaaren . . . die Steine der Pforte
5. . . . . . . sie gaben (erbauten)
6. . . . . . . sie setzten Säulen
7. diese Pforte erbauten; die Steine
8. und das Land Aiuna (Aiukhi)
9. . . . . die Urbiker
10. . . . . setzte Säulen
11. . . . . setzte Säulen
12. Dzelunier (?) . . . Nunida
13. . . . . die Dzelunier.

No. XLIX.

Der Vartabed Mesrob Sempadian, der mir die Photographie der vorhergehenden Inschrift schickte, entdeckte in Tsolagerd, in der Nähe von Edschmiadzin, eine andere Inschrift, wovon ich zwei Copien besitze; die eine wurde in der zu Edschmiadzin (Vagharschabad) erscheinenden Zeitschrift „Ararat" im Septemberhefte des Jahrgangs 1870 von ihm selbst veröffentlicht; eine andere Copie schickte er mir auf meine Bitte, da der Abdruck in der Zeitschrift fast ganz unverständlich war. Leider ist auch mit der zweiten Copie nicht viel anzufangen, weil der Copist, unbekannt mit den Charakteren, zusammengehöriges trennte, und getrennte Gruppen zusammenlegte. Eine sorgfältige Untersuchung ergab jedoch als sicheres Resultat, dass diese Inschrift identisch mit der vom Akademiker J. Kästner bei dem Dorfe Karakojun, Armavir gegenüber, copirten und von mir sub No. XXVI besprochenen Inschrift ist, d. h. dieselbe Inschrift existirt Wort für Wort und Zeile für Zeile zweimal, bei dem Dorfe Tsolagerd und bei dem Dorfe Karakojun; letztere ist aber derart beschädigt, dass in den 24 Zeilen jedesmal fast die ganze erste Hälfte fehlt, während der Stein von Tsolagerd complet ist. Von letzterem namentlich also wäre eine Photographie oder ein Abklatsch sehr erwünscht, da dieser Text eine Ergänzung der

Feldzüge des Königs Minuas liefert. Der Schauplatz dieses Feldzuges ist, wie sich dies schon aus dem Fundorte der beiden Steine ergibt, die Provinz Gugar (Kukar), *Γωγαρηνή* des Strabo (p. 528), vielleicht das *Τωσαρηνή* des Ptolem. (V, 13, 9).

Beide Inschriften bestehen aus 24 Zeilen, und zwar enthält jede Zeile in der einen Inschrift genau dasselbe, was die entsprechende Zeile der andern Inschrift enthält; daraus ist zu schliessen, dass beide Inschriften von demselben Steinmetzen angefertigt worden sind. Ich stelle nunmehr die beiden Texte zusammen, und zwar unter I den Text von Tsolagerd, unter II den Text von Karokojun.

Zeile		Text
Z. 1.	I	us-ta-bi. ma-çi-ni. is. hu-ri-e
	II	ta-bi. ma-çi-ni. is. hu-ri-e
		?
Z. 2.	I	ka-ru-ni..... ri-va-a-ni. 134. ni-e.......
	II	ri-u 134. ni-e.....
Z. 3.	I	.... kha-du..... ni. 127. Mi-nu-a...zi
	II	ni. 127. Mi-nu-a...zi
Z. 4.	I	.... ni. 126. ANAI-di-ni. is. hu-ri-i
	II	di-ni. is. hu-ri-i
Z. 5.	I	tu-ru-ni. 126. ANAI-di-ni-ni. us-va-si-ni. us-ta-bi
	II	ni-ni. us-va-si-ni. us-ta-bi
Z. 6.	I	(Minu)-a-ni. 127. Is-bu-u-i-ni-e-na.....
	II	ni....... Is-bu-u-i-ni-e-na
Z. 7.	I	u-lu-us-ta-i-bi. 126. ANAI-di-ni. 127. Mi-nu-a-zi
	II	ta-i ...126. ANAI-di-ni. 127. Mi-nu-a-zi
Z. 8.	I	a-da-e......... bi-da.......... 134. ni
	II	bi.... e-ri-gu. 134. ni
Z. 9.	I	135. Ra-du-....-us 135. ? -a-da-u-i-e
	II	ni 135. Zu-a-khu-u-i-e
Z. 10.	I	a...gu-bi 134. ni...i..... hu..... la-ti-ni
	II	bi-i .... ti-ni
Z. 11.	I	a-çi-ni........ bu-i. 127. Mi-nu-u-a
	II	zi. 127. Mi-nu-u-e
Z. 12.	I	127. Is-bu-u-i-ni-gan-e-zi....... bi
		?
	II	gan.... za-gu-bi
Z. 13.	I	.... u-ni-ni-bu. 126 ...... bi
	II	bi
Z. 14.	I	.... u-ni-ni... vi-e-si-ni. pi-ni
	II	.... u-ni-ni. vi-e-si-ni. pi-i
Z. 15.	I	127. Mi-nu-a-zi... 135... a-si-ka(gar)..... ni
	II	a-za-zu .... ni
Z. 16.	I	.... a-da-e. a-lu-zi. pi-pi- ...e
	II	a-lu-zi. pi-par...e
Z. 17.	I	a-lu-zi. ni..... i-ni-da. du-da-e
	II	ni. i-ni-da. du-da-e
Z. 18.	I	a-lu-zi. u-da-zi. ti-u-da-i
	II	a si. ti-u-da.... bi

Z. 19. { I i-e-zi. 135. La-nu-u-ni-ni. kha-u-bi
II 135. Zi . . . u-ni-ni. kha-u-bi

Z. 20. { I par-ri-ni-ni. 126. ANAI-di-zi. 126. 109. zi. 126. Par-zi
II di-zi. 126. 109. zi. 126. Par-zi

Z. 21. { I 126. 107. va-(a)-ni. par-ni. pi-i-ni
II par-ni. pi-i-ni

Z. 22. { I mi-i. ar-na. u-ru. da-a-ni. mi-i
II u-ru. da-a-ni. mi-i

Z. 23. { I ma-i-ni. mi-i. va-a-ra-a
II i va-a-ra-a

Z. 24. { I a-u-i-e. u-lu-da-e
II e. u-lu-da-e

Zu diesem Texte gebe ich einige Erläuterungen.

In der Z. 1 scheint der Anfang *Anaidini* zu fehlen.

Z. 2. ri-va-a-ni (I) oder ri-u (II) ist der Name eines Landes oder einer Stadt; im Text II fehlt bis zur Sylbe ri alles vorhergehende; dagegen ist Text I vollständig, aber in der mir vorliegenden Abschrift unverständlich; es folgt nämlich auf das Wort *karuni* die Gruppe [cuneiform], dann die Sylbe ri, hierauf eine mir unverständliche Gruppe [cuneiform]. Man könnte also lesen [cuneiform]. Ri-va (oder Riu), oder auch [cuneiform] u. s. w. Im ersteren Falle könnte es sich um die Stadt Erivan handeln, im letzteren Falle um eine Landschaft Ariu (Ariva). Jedenfalls aber glaube ich annehmen zu dürfen, dass der Name Erivan auf irgend eine Weise hier seine älteste Form zeigt.

Z. 9 ist wieder von zwei Städten die Rede. Im Text I ist die Anfangssylbe Ra vollkommen klar; die zweite Gruppe ist entweder *du* oder *ap*; dann folgt noch eine dritte ganz unverständliche Gruppe und endlich die Schlusssylbe us, wogegen Text I nur noch das richtigere ni am Schlusse (statt des fehlerhaften us) hat. In dem Namen der zweiten Stadt hat der Text I zu Anfang eine unverständliche Gruppe [cuneiform], darauf a-da-u-i-e; im Text II lesen wir Zu-a-chu-u-i-e, welches wohl die richtigere Lesart ist; augenscheinlich ist es dieselbe Lokalität, welche in der Geographie des Mos. Choren. einmal zu Iberien gerechnet wird, wo sie Ջաւախ *Dschavakh* heisst (p. 356 ed. Whiston) und einmal zur armenischen Provinz Gugar, wo sie Ջաւաղք *Dschawaghk* heisst (p. 361).

Ueber die in Z. 19 erwähnte Stadt wage ich keine Vermuthung, da die beiden Texte in ihrer vorliegenden Gestalt die Ermittelung des richtigen Namens unmöglich machen.

Von Z. 20 an bot die Herstellung des richtigen Textes keine Schwierigkeit, da zahlreiche Parallelstellen in gut erhaltenen Inschriften vorhanden sind.

Da aus den vorstehenden Erläuterungen der allgemeine Inhalt der Inschrift sich mit genügender Sicherheit erkennen lässt, so gebe ich hier keine Uebersetzung, weil solche bei der Beschaffenheit der vorliegenden Copien nicht möglich ist.

No. L.

Kürzlich erhielt ich durch Vermittlung des Hrn. S. Alishan den Abdruck einer Inschrift auf einer Marmorplatte, welche in einer Höhle in der Nähe von Van mit andern Marmorstücken, Resten von kupfernen Werkzeugen, Geräthen und anderem Gerümpel aufgefunden wurde. Es ist ebenfalls ein Fragment, wovon Anfang und Ende fehlt; das Stück ist 0,53 Metres lang und 0,14 Metres breit. Die Inschrift lautet:

Z. 1. ma-ni-du. 119. 79-ni. du-ap
2. ... i. 119. 117. IIM. VIC. LI. 118. II
3. a-zi-bi. i-sa. ma-du-ti-i-ni.

Offenbar muss die ursprüngliche Inschrift viel länger gewesen sein; so wie sie ist, weiss man nicht einmal, von wem sie herrührt, da kein einziger Eigenname in dem Fragment vorkommt. Nichtsdestoweniger ist das Fragment interessant, indem es wieder einen Beitrag zur Auslegung anderer Inschriften gibt.

Das erste Wort manidu ist mir dunkel; dann folgen die beiden Ideogramme, welche „Palast" bedeuten, mit der Flexionssylbe ni; ferner das Wort duap. Die zweite Zeile beginnt mit einer Gruppe, welche im Abdruck undeutlich ist; darauf i, ferner das Ideogramm für „Haus", hierauf das Ideogramm für „Gold" und zwar ohne das Determinativ No. 133 für edle Metalle; dann folgen die Zahlen 2651; hierauf das Ideogramm für „Silber" und zwar gleichfalls ohne das Determinativ No. 133; dann die Zahl 2, wahrscheinlich noch andere Zahlen, die aber auf dem Marmorstücke fehlen.

Die dritte Zeile beginnt mit dem Worte *azibi*. In der Inschrift No. XXX, der ersten Inschrift, welche die Reihe der Khor-khor-Denkmäler eröffnet, lesen wir in der ersten Zeile das Wort azi-bie, mit einer Lücke in der Mitte; bei Schulz lautet die Stelle [Keilschrift] d. h. a-zi-...bi-e; bei Hrn. Dr. de Robert [Keilschrift] a-zi-bi; in unserer Inschrift [Keilschrift] a-zi-bi; bei Schulz wird also die kleine Lücke durch [Keilschrift] zu ergänzen sein, wovon die beiden ersten Keile auch noch vorhanden sind, also a-zi-i-bi-e. Ich erklärte dieses Wort S. 557 durch „ich habe erobert", und diese Bedeutung passt auch hier ganz gut.

madutini vergleiche ich mit մատուցանել *madutsanël* „überreichen" „übergeben". Das vorhergehende i-sa könnte einfach das noch jetzt vorhandene Pronomen սա *sa* oder այս *ais* sein.

Demnach wird man etwa übersetzen können:

„Ich eroberte in dem Palast .... an Gold 2651 ... an Silber 2........, welche ich übergab......“

Die fiskalische Gesetzgebung der Türkei und die vexatorische Anwendung derselben in den Provinzen, weit entfernt archäologischen Forschungen Hülfe zu leisten, bringen den Entdeckern von Gegenständen des Alterthums nur Unannehmlichkeiten ein, wodurch sie eben zu grosser Vorsicht und Aengstlichkeit veranlasst werden. Es ist daher in der Regel ungemein schwierig über den Fundort von Münzen, Inschriften und andern Gegenständen etwas zuverlässiges zu erfahren, und diese Heimlichkeit erschwert wieder ungemein die archäologischen Untersuchungen, welche dadurch nur zu oft auf ganz falsche Fährten geleitet werden.[1]) Ich hatte vorstehendes schon geschrieben, als ich erfuhr, dass der hier zuletzt beschriebene Stein in einer Höhle bei dem Dorfe Kharatasch, nahe bei Wostan, am Südrande des Vansees gefunden wurde. Kharatasch war im Alterthum eine Festung, welche Managerd „von Minuas erbaut“ hiess.

Durch die vorhergehenden Zusätze und Berichtigungen haben wir noch die phonetische Geltung einiger Ideogramme und Determinative der armenischen Keilschrift ermittelt. Ich stelle sie hier zusammen als Nachtrag zu dem Syllabar und Wortverzeichniss, wobei ich die S. 482 ff. gebrauchte Numerirung beibehalte.

No. 117. [cuneiform] *uçgi* „Gold“; also wahrscheinlich auch

No. 118. [cuneiform] *ardzat* „Silber“.

No. 119. [cuneiform] *huçi* „Haus“.

No. 126. [cuneiform] *bag* „Gott“.

No. 134. [cuneiform] *ma* „Land“.

No. 135. [cuneiform] *avan* oder *van* „Stadt“.

[cuneiform] [cuneiform] *iszara* „Kinder“.

---

1) So erging es mir mit einer Anzahl Arsakiden-Münzen, von denen man mir sagte, sie wären aus Georgien hierher gebracht, bis ich monatelang nachher erfuhr, dass sie aus Schiraz gekommen waren, wodurch auf einmal Licht in die Sache kam.

Das Grab und die Biographie des Feldhauptmanns Ȧmén em ḥéb.

Von

Georg Ebers.

II.

Commentar.

Die folgenden commentirenden Noten zu meiner Uebersetzung der Grabschrift des *Ȧmén em ḥéb*[1]) haben leider in Folge persönlicher Umstände lange auf sich warten lassen müssen. Inzwischen ist auch eine neue Uebertragung meines Textes von H. Brugsch-Bey erschienen, die, obgleich sie ganz unabhängig von meiner viel früheren Arbeit entstanden ist, doch im ganzen mit ihr übereinstimmt. Hauptpunkte, in denen unsere Auffassungen auseinander gehen, sollen in diesen commentirenden Noten nicht unerwähnt bleiben.

1) Z. 1. [hieroglyphs] *nuk māa urt en ȧϑi.*

Dem altaegyptischen [hieroglyphs], [hieroglyphs], [hieroglyphs], [hieroglyphs] *maā, maāt* entspricht nach Form und Bedeutung das koptische ⲙⲉ, ⲙⲏⲓ ⲙⲁⲓ, ⲑⲙⲏⲓ ⲑⲙⲏⲓⲉ, und es hat die Wurzel ⲙⲉ in all ihren Verzweigungen jüngst von C. Abel[2]) eine eingehende und erschöpfende Behandlung erfahren. »Von einem Stamme ausgehend, der das gemessene, richtig befundene Ding und nach dieser Eigenschaft benannte Ding mit einer vom Mass auf das Innere übertragenen Metapher bezeichnet, ist das Grundwort ⲙⲉ unserer Gedankenreihe zuerst »mit sich selbst übereinstimmend, unverfälscht, richtig sein.« Hieraus folgen die Bedeutungen »echt« und »trefflich« und weiter »wahr« und »gerecht«, beides in religiöser wie in sittlicher Beziehung. Dass in dieser Ideenreihe der Begriff der »Treue« leicht seinen Platz findet, bedarf keines Beweises. Ein solcher würde übrigens leicht genug durch die blosse Negation der für unsere Wurzeln bekannten

1) Band XXX, S. 391—416 dieser Zeitschrift.

2) C. Abel. Koptische Untersuchungen. I. Buch. Der Begriff des Wahren und Guten.

Bedeutungen geführt werden können. Das koptische ⲉⲛϩⲟⲧ *fidelis, fidelem esse* hat mit der sittlichen Eigenschaft der Treue *māā*, die wir meinen, wenig zu thun, denn es bezeichnet zunächst die auf Zwang und Furcht begründete Abhängigkeit und ist auf das Grundwort ϩⲟⲧⲉ *timor, terror* zurückzuführen. Das dem *māā* folgende [Hieroglyphen] *urt* ist nicht als die weibliche Form des Adj. [Hieroglyphen] *ur* gross, sondern adverbiell zu fassen und bewirkt eine beträchtliche Steigerung des mit ihm vergesellschafteten Wortes. Papyri Ebers 40, Z. 15. [Hieroglyphen] *auf qas-f seχmer urt* es ist sein Auswurf[1]) sehr krank. Am häufigsten findet es sich in der Verbindung *āá úrt, āát urt* oder *er āát úrt*[2]). H. Brugsch[3]) übersetzt unsere Stelle freier: »Ich dienete«.

2) Z. 1. [Hieroglyphen] *peχ ḥāti.* — Die Hälfte des Herzens. Die Wurzel *peχ*, [Hieroglyphen] *peś*, verwandt mit פָּשַׂע, פְּשַׁט hat sich im koptischen ⲡⲁϣ, ⲡⲁϣⲉ, ⲫⲁϣⲓ, ⲡⲏϣⲉ *dimidium* wohl erhalten. Ihre Fundamentalbedeutung ist die des Scheidens, Trennens in zwei gleiche Theile [Hieroglyphen] *peśti*. Das häufige [Hieroglyphen] *peseś* ist eine vollere Form derselben Wurzel. All' ihre Bedeutungen lassen sich auf die des in Hälften Zerlegens, Theilens zurückführen. *Peseś* mit [Hieroglyphe] determinirt ist der aus zwei gleich langen Straussenfedern bestehende Federschmuck »der Zweitheilige« und *peś* und *peseś* determinirt mit den Flügeln [Hieroglyphen] bedeutet zunächst vom Vogel sich in zwei Hälften zerlegen durch Ausspannen der Schwingen und dann erst wegen des Ausbreitens der Flügel über die Jungen beschützen und behüten. Die Einzeltheile eines in gleiche Stücke zerlegten Objects heissen *peχa*. Daher wird es auch ganz wie unser deutsches »Stück« gebraucht. So im Papyr. Ebers 43, 11, wo [Hieroglyphen] *neter senter peś* 8 — Weihrauchkörner, 8 Stück bedeutet. In unserer Stelle stehen einander im rhetorischen Parallelismus gegenüber: *peχ ḥāti* die Hälfte des Herzens und *χú áb* der Stolz des Herzens, — hier des Königs von Oberägypten, dort des Königs von Unterägypten. Dass

---

1) *qas* wird auch [Hieroglyphen] determinirt. Pap. Ebers 37. 17.

2) Decr. von Tanis hierogl. Z. 24. [Hieroglyphen] *er urt āat* entspr. dem griechischen μέγα. gr. T. Z. 49.

3) Brugsch. Geschichte Aegyptens unter den Pharaonen. S. 335.

das Herz als zweitheilig aufgefasst wurde, geht schon aus der dualen Form seines Namens *ḥāti* hervor und Aegypten selbst wird geradezu genannt: [hieroglyphs] das Land der beiden Hälften in Bezug auf Süd und Nord.

3) Z. 1. [hieroglyph] Durchaus gesichert ist die Bedeutung des [hieroglyph] als »König von Unteraegypten«; nicht so sein Lautwerth. Wir haben uns in dieser Zeitschr. XXX, S. 401 schon für *χet* erklärt; und zwar wird diese Lesung vortrefflich durch einen unter den vielen unserer Stelle parallelen Sätzen[1]) bestätigt:

[hieroglyphs]
s-āa en suten s-ȧqer en χet
der gross macht den König von Oberaegypten und vollkommen den König von Unteraegypten.

An Stelle unseres [hieroglyph] haben wir hier [hieroglyph]. und es unterliegt keinem Zweifel, dass [hieroglyph] = [hieroglyph] einen Schlauch bedeutet und *χet* gelesen werden muss. Vergl. das kopt. ϧⲏⲧ, ϩⲏⲧ *uterus.* Der König *χet* ist dann als der des Nordens ϧⲏⲧ, ϩⲏⲧ zu fassen. Es muss hier bemerkt werden, dass das zur Bestimmung des Lautwerthes der Wespe herbeigezogene ⲥⲁϧⲏⲧ ein seiner Bildungsweise nach spätes Compositum ist aus ⲥⲁ *pars, regio* und ϩⲏⲧ *septentrio.*

4) Z. 2. [hieroglyphs] *set meḥtet rest* das Land des Nordens und Südens; nicht auf Aegypten zu beziehen, sondern auf die Fremdländer, welche Thutmes mit Krieg überzog. Auf seinen Siegesdenkmälern zu Karnak findet sich die gleiche Gruppe und zwar in der Ueberschrift, welche die Namen der von ihm eroberten Localitäten begleitet, in folgender Form: [hieroglyphs] .... [hieroglyphs] *seḥui set' rest' meḥtet*[2]) Verzeichniss der Nationen des Südens und Nordens. Bis in späte Zeit blieb es Sitte, die unterworfenen Länder nach der Himmelsrichtung ihrer Lage von Aegypten aus aufzuzählen. Unsere Inschrift begnügt sich mit der Erwähnung der von *Ámén em ḥéb* im N o r d e n vollbrachten Thaten. Dass *Amén em ḥéb* auf seine Heldenlaufbahn im Norden besonderen Nachdruck legt, bringt er schon dadurch zum Ausdruck, dass er das *méḥtet* (Norden) dem *rést* (Süden) voransstellt, wäh-

---

1) Lepsius. Denkmäler. III. 9. f. Stern. Zeitschr. f. aeg. Spr. und Alterthumsk. 1875. S. 176.

2) Mariette. Karnak. Planches. Pl. 23.

rend sonst regelmässig, und so auch in der oben citirten parallelen Legende, der Süden vor dem Norden genannt wird.

5) Z. 2. [hieroglyphs] *àr ref'* wörtl. »Genosse der Füsse«.

Àri mit der Figur [hieroglyph] ist geradezu zur Praeposition geworden; doch hat es seine ursprüngliche nominale Bedeutung eines Gefährten oder Genossen niemals verloren. Wenn z. B. auf der Tafel von Kanopus für das gr. ἐν τοῖς δακτυλίοις οὓς φοροῦσιν im hierogl. Texte [hieroglyphs] *χetem àri ṭet sen* steht[1]), so dürfen wir wohl übersetzen »der Fingerring an ihrer Hand«, nach der gegenständlicheren aegyptischen Auffassung aber war der Ring »der Gefährte« der Hand und so nannte man ihn. Erst im Koptischen scheint das *àri* eine neue grammatische Stellung gewonnen zu haben und zur reinen Praeposition geworden zu sein, wenn anders es gestattet ist ϵρο *apud, ad, in* etc. mit unserem *àr, àri* zusammenzubringen.

6) Z. 2—3. [hieroglyphs] *nenu ḥer perà' neχt'-f.* H. Brugsch führt diesen Satz an[2]) und fasst ihn anders wie wir. Er benutzt ihn, um zu beweisen, dass [hieroglyphs] *perà* mit dem [hieroglyph] determinirt den »Schauplatz des Kampfes«, »das Schlachtfeld« bedeute, und in der That kann in dem seinen Reisepapieren von 1852 entnommenen Beispiele aus dem Grabe des *Ḥér em ḥéb* zu *'Abd et Qurna* »*petrà*« kaum anders als »Schauplatz des Kampfes« übersetzt werden. Der Satz lautet:

[hieroglyphs]

àr	*ref'*	*neb-f*	*ḥer*	*petrà*	*hru*	*pen*	*en*
Genoss der	Füsse[3])	seines Herrn	auf	dem Schauplatz (des Kampfes)	am Tage	diesem	der

[hieroglyphs]

sem	*sati'*

Vernichtung der Asiaten.

Das *Verbum petrà, perà* schauen, sehen ist durch tausend Beispiele in seiner Bedeutung gesichert und das aegyptische [hieroglyphs] findet zutreffende Analogien in dem deutschen »Schauplatz«

---

1) Tafel von Rosette Z. 13 [hieroglyphs] D. gr. Text beschädigt, aber leicht zu ergänzen. Καὶ καταχωρίσαι εἰς πάντας τοὺς χρηματισμοὺς καὶ εἰς τοὺς (δακτυλίους αὐτῶν).

2) Zeitschr. f. aegypt. Spr. 1876. S. 100.

3) Siehe oben Anmerk. 5.

und dem griechischen θέατρον. Wenn gleich bei unserem *perà* das Auge als Determinativum fehlt, so sind wir geneigt uns der Brugsch'schen Auffassung anzuschliessen und *perà* »Schauplatz« zu übersetzen; im Uebrigen bleiben wir bei unserer Uebersetzung stehen. Unser gelehrter College wird durch die Republication der Inschrift[1]) sich überzeugt haben, dass vor und hinter [hieroglyphs] nichts zu ergänzen ist. *Néχt-f* und *péḥti-f* scheinen uns auch (und Chabas[2]) theilt unsere Ansicht) zusammenzugehören, während Brugsch [hieroglyphs] als Subject des folgenden Satzes fasst. Nach Adoption der neuen Brugsch'schen Erklärung von *perà* ist der Anfang von Zeile 3 so zu ändern: »Auf dem Schauplatze seines Sieges und seiner Kraft«.

7) Z. 3. [hieroglyphs] *umet àb*. Das [hieroglyph] ist wahrscheinlich gelesen worden, wie das ϩΗΤ in den zahlreichen koptischen auf Gemüthseigenschaften bezüglichen Composita. Wir erinnern an ΠΑϢΤ-ϩΗΤ *audax*; eigentlich *durus corde*, ϬΑΒϨΗΤ *timidus*, ΜΑΤΝϨΗΤ *misericors*, ΑΤϨΗΤ *insipiens*, *amens*, ΒΑΛϨΗΤ *innocens*, *sine dolo* etc. und wir wären vielleicht der rechten Lautform des aegyptischen näher gekommen, wenn wir [hieroglyph] statt *àb ḥet* umschrieben haben würden; da es uns aber bei unserer Transscription wesentlich darauf ankommt ein treues Bild der geschriebenen Schrift zu geben, so schreiben wir consequent für das blosse [hieroglyph] *àb*, für [hieroglyphs] und seine Varianten *ḥāti*. Brugsch vergisst hier in dem Texte das [hieroglyphs] und hält das *sumét* für die Causativform von »*umot*« fest, befestigt sein. Da er *péḥti-f* als Subject diesem Satze zuschreibt und das *ḥér* auslöscht, so übersetzt er, weniger glücklich: »Seine Stärke stählte den Muth«. H. Chabas[3]) fasst das *umét* ähnlich auf und stützt seine Uebersetzung »*le coeur intrepide*« durch ein glücklich gewähltes Beispiel[4]). Neben diesen durchaus begründeten Auffassungen bleibt noch für eine andere Raum, der wir den Vorzug gegeben haben. Wir lesen *ḥér su*[5]) *métàb* und beziehen den Satz auf den König. Das *umét àb* oder *mét àb* halten wir für das so häufige [hieroglyphs], [hieroglyphs] dessen vollere Form [hieroglyphs] *méter* lautet und dessen Grundbedeutung »in

1) Zeitschr. der D. M. G. XXX zu S. 391.
2) Mélanges Égyptologiques. Troisième série. Tome II. p. 282.
3) l. l. S 282. a. 1.
4) [hieroglyphs] *le coeur fortifié dans la mêlée* Leps. Denkm. III. 166.
5) [hieroglyphs] steht für [hieroglyphs]

der Mitte sein, in der gehörigen Mitte sein« Brugsch[1]) richtig erfasst hat, das in der rechten Mitte, im Gleichgewichte befindliche ist das zufriedene Herz. Dies *mét* entspricht dem kopt. ⲙⲁⲧ *convenire* ⲧⲙⲁⲧ *animo convenire, concordare* und im Hieroglyphischen fehlt es nicht an Stellen, in denen *mét* in Verbindung mit *ḥāti* oder *àb* gebraucht wird, um die Uebereinstimmung, Zufriedenheit des Königs mit Dingen und Personen zum Ausdrucke zu bringen. So heisst es auf dem Obelisken der *Hatasu* zu Karnak[2]):

àrnà nef em met ent àb suten

Ich that es ihm, zur Zufriedenheit des Herzens des Königs.

Aehnlich in der Entwickelung seiner Bedeutung ist unserem *mét* das *āq*. Beide entsprechen einander in parallelen Sätzen und wir führen hier gern das auch zu unserer Anmerk. 3 zu vergleichende Beispiel[3]) an:

āqi en suten meti en χet

der recht ist dem König von Oberäg., genehm dem König von Unteräg.[4])

Wären die der unseren widersprechenden Auffassungen richtig, so würde *umét àb* mit der Zinne oder doch wenigstens mit dem bewaffneten Arme determinirt sein. Mit dem hier behandelten Satze gelangt die einleitende Mittheilung des Verhältnisses, in dem *Àmén em ḥéb* zum Könige gestanden, zum Abschlusse und es folgt nun der historische Bericht.

8) Z. 3. *àu χefā-n.* Wie hier, so fällt die Suffixendung der ersten Person mehrmals fort; aber niemals

---

1) Hierogl. demot. Wörterb. S. 714.

2) Leps. Denkm. III. 24. d.

3) Sharpe. Egypt. Inscr. 22, 25. Brugsch. Zeitschr. f. aegypt. Spr. 1863. S. 27.

4) Chabas. Recherches pour servir à l'histoire de la XIX Dynastie. Chalons und Paris 1873. p. 13 übersetzt »l'exact du roi de la haute Égypte, le juste du roi de la basse Égypte«. Dies »exact« bringt das gemeinte Verhältniss zum Könige nicht klar genug zum Ausdruck, denn es bezieht sich ausschliesslich auf einen persönlichen Vorzug des Subjects. Auf die Idee der Mitte und rechten Mitte lassen sich alle Bedeutungen des zurückführen; auch wo es als Verbum vorkommt. Im Pap. Ebers wird ein Mittel vorgeschlagen *ent āqa muāt ent ḥau* zum »ordnen« das Wasserlassen eines Erwachsenen. *āqa*, das wir »ordnen« übersetzt haben, bedeutet ursprünglich in den mittleren, d. i. rechten Zustand versetzen.

beim Praesens, immer nur bei solchen Formen, die mit dem 𓈖 *n*, das sich beim koptischen Imperfectum und Plusquamperfectum erhalten hat, gebildet werden. Zu diesen tritt dann freilich auch in unserer Inschrift das Suffixum der 1. Pers. wie z. B. bei *ânnâ*, Z. 11 und *mā-nâ* neben Z. 4 *ân-n* und Z. 19 *mânâ*. Suchen wir nach einer grammatischen Erklärung dieses Vorgangs, so müssen wir zunächst bemerken, dass ein tieferes Eingehen auf die aegyptische Sprache uns zu einer möglichst isolierenden Auffassung derselben bringt. In sämmtlichen grammatischen Elementen lassen sich besondere Wörter erkennen, deren jedes seine bestimmte Bedeutung hat. Auch beim Verbum fällt es in die Augen, dass die Anwendung von grammatischen Partikeln nicht nothwendig, sondern nur gestattet ist. Das 𓈖 darf nicht geradezu als Zeichen der Vergangenheit aufgefasst werden. Stern hat es gelegentlich »demonstrativ« genannt und es entspricht ziemlich genau einem hebräischen ו *consecutivum*, zu deutsch: und da, und so, und dann. Es begreift sich hiernach leicht, wieso das Suffix nach dem *n* fehlen kann. *ân χefā-n* bedeutet wörtlich »und da war Beute«. Brugsch übersetzt [hieroglyphs] *χefā* wegen des Determinativzeichens der Faust 𓂧 weniger glücklich »mit der Faust kämpfen«. Aber wir sehen ja *Âmén em ḥéb* Z. 27 den Dolch schwingen und brauchen nur auf Brugschs eigene Behandlung der Gruppe *χefā*, *šefā* ϣⲱϥⲉ hinzuweisen, um unsere Uebersetzung zu rechtfertigen. Wir fügen hinzu, dass *χefā* ein verbum transitivum ist und erinnern an Todtenbuch 42, 10, wo es heisst: Da ist kein Glied an ihm, das seinen Gott entbehrte. *Teḥuti* ist in seinen Muskeln, *tem rā' néb ân χefātu-f ḥér ṭetui-f* da ist kein einziger Tag, an dem er nicht ergriffen (festgehalten) wird [hieroglyphs] mit seinen Händen. *χefā* greifen, fassen kommt freilich auch vor in der Bedeutung von unserem »ringen«, »greifen« und darf unter Umständen »mit der Faust kämpfen« übersetzt werden, aber gewiss nicht an unserer Stelle.

9) Z. 3 — 4. [hieroglyphs] *neḳeb*. Schon früh von Brugsch und auch von de Rougé und Chabas[1]) mit נֶגֶב zusammengebracht und für das Südland von Palästina gehalten. Vergl. Jes. 30, 6.[2]) Es wird dieses Land auf den drei Listen der von Thutmes III. besiegten Städte des Nordens[3]) [hieroglyphs] *Neḳebu* geschrieben. In der vielbesprochenen Liste der von Šešenq I. überrannten festen

1) Brugsch. Geogr. Inschr. II. S. 30. 69. de Rougé. Divers monum. pg. 364. Chabas mél. égyptologiques. Serie III. 2. pg. 291.

2) Allgemein Richter 1,15 אֶרֶץ הַנֶּגֶב (acc.) in das Land des Südens; hier in das Land des Othniel.

3) Mariette. Karnak. No. 57.

Plätze in Palästina [1]) kommt es dreimal vor. Hier empfängt es den männlichen Artikel pa. Im Schilde 84 wird es *pa nakebu*, 90 ebenso, 92 mit unwesentlicher Variante geschrieben. H. Mariette [2]) verwirft die Zusammenführung unserer Gruppe mit נֶגֶב, umschreibt sie נקב und will dieses »Ναχέβ, Ναχώβ« doch nicht im Stamme Naphtali, sondern im Osten des Todten Meeres suchen. Gegen die alte Ansicht scheint ihm das für ג (er erwartet , die dreimalige Hinweisung auf den Süden in der Šešenq-Inschrift und der Umstand zu sprechen, dass in der von ihm behandelten Liste nur Städte und keine Landschaften aufgezählt werden. Für seine Ortsbestimmung weiss er nur anzuführen, dass sie in sein System passt. Das erste Bedenken ist nicht unbegründet, denn in den Mariette'schen Listen wird sicher No. 2, das biblische מְגִדּוֹ *Megiddo*, Μαγεδδώ *mākeϑī* (sonst auch *Makeϑà*) umschrieben. No. 80. גְּרָר (*Gerar* Γεραρά) *Kelel* oder *Kerer*. *Hiklēim* No. 89 ist עֶגְלַיִם Ἀγαλείμ oder עֶגְלוֹן Ἐγλώμ (*Eglon*) oder keines von beiden. Gleichviel! ג konnte gewiss umschrieben werden [3]; aber es unterliegt keinem Zweifel, dass mit grösserem Rechte dafür eintrat. Das Aegyptische besass keine genauen Aequivalente für die semitischen Palatallaute und musste sich zu behelfen suchen. Es ist längst erwiesen, dass ⊿, und keineswegs homophon sind. In der Regel ist ⊿ = ק, = כ, = ג-ע. Dass nicht einfach dem medialen Palatallaute entsprach, das beweist das Koptische, denn in ihm findet sich zwar das dem griechischen Gamma an Form und Werth entsprechende Γ (γαμμα), doch wird es im memph. Dialecte regelmässig nur bei der Umschrift von Fremd-

---

1) Leps. Denkmäler Abth. III. Taf. 252. Brugsch. Geogr. Inschr. II. Taf. XXIV. Schild. 84. 90. 92.

2) Karnak. Les listes géographiques p. 30.

3) Es lassen sich viele ähnliche Beispiele anführen: גָּמָל wird hieroglyphisch *kamāāar*, oder da auch *l* gesprochen werden konnte, *kamāāal* geschrieben. Mariette möchte *kentuāsna* גן אשנה und für גַּן der Garten halten, aber in den beiden Varianten für diesen Namen fehlt das *n*. Eher schon liesse sich bei 70 *kenϑu* an diese Ableitung denken. Wie bei 73 gleich ג sein soll, ist uns unerfindlich.

wörtern benutzt und Schwartze[1]) zeigt, dass wo das ⲅ in Wortstämmen, wie in ⲅⲓⲙ bewegen, ϩⲁⲅⲟ Zauberer, ⲙⲁⲅⲁⲓ ein Geschoss vorkommt, es für ⲕ eintritt. Das einem ⲛ in der gleichen Silbe folgende ⲕ wird regelmässig in ⲅ verwandelt[2]). Selbst das Pronom. person. absol. ⲁⲛⲟⲕ wird ⲁⲛⲅ geschrieben. Gewiss kann dies ⲅ erst in einer jüngeren Sprachperiode des Sahidischen aufgekommen sein und es entspricht speciell keinem unter den hierogl. Buchstaben. Besass auch das altägyptische kein ג, so kam ihm doch das [hieroglyph] wofür kopt. sahid. ϭ, kopt. memph. ϫ einzutreten pflegt, am nächsten, und Mariette irrt, wenn er behauptet, [hieroglyph] corspondire nur einmal mit dem ג, und zwar in einem fraglichen Namen. Diesen letzteren nennt er zwar nicht, aber er meint sicher [hieroglyphs] [3]) *ḳaṭaϑà Γάζα* und dieses entspricht dem hebr. עַזָּה, das mit ע und nicht mit ג anlautet, für welches aber die Variante [hieroglyphs] *qaṭaϑà* vorkommt. E. de Rougé[4]) hat Recht, wenn er das *ḳ* mit dem ג vergleicht und dem ע, soweit es dem arabischen غ entspricht[5]). Für [hieroglyph] = ג, worauf es hier ankommt, weise ich auf die Wurzel [hieroglyphs], [hieroglyphs]

---

1) Schwartze. Das alte Aegypten. p. 933.

2) »Da im memphit. Dialecte diesem ⲅ ein anderweit besser begründetes ⲕ gegenübertritt, so entsteht die Vermuthung, dass dies ⲅ ein durch die Nasalirung erweichtes ⲕ ist, welches der sahid. Dial. in sein Sprachgebiet einführte«. Schwartze. Kopt. Gramm. S. 91. §. 81. Schwartze. D. a. Aegypten p. 1303.

3) Leps. Denkm. III. 31. 14.

4) de Rougé. Chrestomathie égyptienne. 1. p. 32.

5) In G. Rohlfs. Expedition zur Erforschung der libyschen Wüste. Bd. I. Reisebericht. S. 39 sucht der Verf. zu erklären, warum die Aegypter das ج nicht *djim*, sondern *Gim* aussprechen. Er berichtet, dass die ihn begleitenden Araber, einerlei ob sie vom Ost- oder Westufer des Nils waren, das ج nicht so hart wie die Fellahin oder Kopten, sondern etwa wie unser j aussprachen. Diese Wahrnehmung ist ganz richtig, dagegen muss dem folgenden Satze wiedersprochen werden: «Ich erkläre mir die Eigenthümlichkeit der ägyptischen Aussprache dadurch, dass die Fellahin als Abkömmlinge der alten Aegypter, da weder in der altägyptischen, also in der Hieroglyphen-Sprache, noch in der koptischen Sprache ein dem ج ähnlichen Laut vorkommt, das dj durch g wiederzugeben suchen«. Diese Vermuthung würde nur haltbar sein, wenn es im Aegyptischen einen reinen medialen Palatallaut, ein *g*, γ, ג, gäbe. Dies ist aber, wie wir gezeigt haben, keineswegs der Fall. Das späte koptische ⲅ ist so selten, dass Peyron in seinem Lexicon linguae copticae sagt: »ⲅ litera ignota aegyptiis; eam tamen raro ursurpant Copti ex consuetudine graecae linguae«. Uns sind nur 6 im Koptischen vorkommende mit ⲅ beginnende Worte bekannt, wogegen das ϫ sehr nahe mit dem ج in den syrischen und maghrebinischen Dialecten verwandt ist. Die ägyptische Aussprache des ج scheint uns weit eher dem Griechischen, als dem Koptischen ihren Ursprung zu danken.

ḳeb sich beugen, krümmen, wölben, das Gewölbe, Himmelsgewölbe etc. und גַּב Gehügeltes Gewölbtes, Höckeriges, auf *ḳa* das Rind, verglichen mit גְּעָה das Gebrüll von Rindern, auf *ḳas* die Trauerscheerung des Haares, Trauer und גָּז abschneiden, scheeren als Trauerzeichen. Das Gesagte genügt, um zu zeigen, dass wir im vollen Rechte sind, wenn wir unser *Neḳeb* für נֶגֶב erklären, und es versteht sich ganz von selbst, dass die Truppen des Thutmes ihre Thätigkeit in Südpalästina beginnen mussten. Es ist schon bemerkt worden, dass auf der Siegeswand des Šešenk drei *Neḳeb* (*pa Naḳebu*) dicht hintereinander vorkommen und Blau [1]) hat in seiner geistreichen Arbeit über dieses Denkmal an 1. Sam. 27,10 erinnert, wo David auf des Achis Frage, ob er eingefallen sei (von Ziqlag aus) die Antwort ertheilt: »In den *Negeb Jehudah*, den *Negeb-Jerameeli* und den *Negeb-Qeni*« [2]). Auch hier haben wir drei *Negeb* (*neḳeb*) und dürfen doch wohl übersetzen: In den Süden von Juda, den Süden der Jerameeliter, den Süden der Qeniter. Von verschiedenen Ortschaften »*Negeb*« ist hier nicht die Rede, und unserer Inschrift gegenüber haben wir keinen Grund nur an feste Plätze zu denken, weil mehrere Landschaften genannt werden und dem *Neḳeb* sogleich Naheren folgt, das bestimmt nichts anderes wie Mesopotamien bedeutet. Ja an unserer Stelle ist keinenfalls von einer Stadt (etwa das Josua 19,33 genannte נקב im Stamme Naphtali) sondern von einer Landschaft die Rede, denn es heisst ausdrücklich *set enϑ neḳeb*, d. i. die Landschaft von *Neḳeb*. Wir dürfen nach dem Gesagten nicht mit Mariette an ein נקב Ναχέβ, Ναχώβ im Osten des Todten Meeres denken, sondern bleiben bei der Umschrift נגב. Dennoch wollen wir die folgende Bemerkung des genannten Gelehrten [3]) nicht unberücksichtigt lassen: »D'après un renseignement que me donne Mr. Brugsch, les chameliers du Sinaï appellent *Neḳeb* tout défilé étroit dans les montagnes. C'est l'arabe نقب peut-être l'hébreu נקב perforare, s'appliquant à une route percée«. Brugschs Bemerkung ist richtig, und wir passirten selbst mehrere von den Beduinen *Naḳb* genannte

---

1) Zeitschr. der D. M. G. XV. S. 243.

2) Diese 3 Negeb sind jüngst von Palmer. Schauplatz der vierzigtägigen Wüstenwanderung Israels a. d. Engl. Gotha. F. A. Perthes 1876 S. 331 so bestimmt worden: N. von Juda ist das Hügelland im Süden von Hebron. N. von Jerameeli ist die Hochebene, die im Norden vom Wadi Rakmeh, im Süden von den Wadis el Abyadh, Marreh und Maderah begrenzt wird, N. von Qeni ist Tell'Arâd und die angrenzenden Ebenen. Rakmeh hält er für Jerameel. Wir weisen in Bezug auf diese Fragen auch auf das reichhaltige Buch von E. Wilton Negeb or the South country.

3) Mariette. Listes géographiques p. 31. A. 1.

Pässe [1]). Es wäre nun nicht unmöglich, dass sich sowohl die drei *Neḳeb* in der Šešenk-Liste, als auch das Land *Neḳeb* in unserer Inschrift auf die Pässe bezögen, welche beim Vordringen durch das Gebiet der Qeniter etc. in Südpalästina zu passiren waren. Zu bemerken bleibt, dass keineswegs allein die Beduinen der Sinaihalbinsel das Wort *Neḳeb* im Sinne von Gebirgspass brauchen. In Palästina wird z. B. ein Engpass im Osten des Todten Meeres *Naḳb Jerrah* genannt, und in der Sahara nennen die Beduinen die Bergdéfilés nicht anders. So heisst bei Rohlfs [2]) der Engpass in der Nähe der Oase Dachel (Caillauds Akabah du Dakhel) »*Negeb el Dachel*«.

10) Z. 4. [hieroglyphs] *āmu'* Semiten. Die Lesung dieses Wortes ist gesichert durch die Variante [hieroglyphs] *āmu*, und seine Bedeutung steht längst fest. Die Aegypter theilten in der Glanzzeit der Pharaonenmacht (XIX. Dynastie) die dem Scepter ihrer Könige unterworfenen Völker in vier Gruppen, deren Repräsentanten wir durch Darstellungen und Inschriften, die sich in den Gräbern Setī I und Ramses III zu Theben (*bībān el mulūk*) am besten erhalten haben, kennen lernen. Das Merkmal der Hautfarbe liegt dieser ethnischen Eintheilung zu Grunde. Es sind 1. die kupferrothen [hieroglyphs] *reϑ'* oder Leute (*scil.* [hieroglyphs] *nu Qem* von Aegypten), 2. die gelblichen [hieroglyphs] *āmu'* oder Semiten, 3. die schwarzen [hieroglyphs] *Neḥesu'* oder Neger, 4. die hellfarbigen [hieroglyphs] *ϑemḥu'*, Bewohner des aegyptischen Abendlandes; zunächst Libyer. Diese Nationen werden die Herden des *Rā* genannt. Horus ist der Völkerhirte, der sie in das Jenseits führt. Aus Thränen des Horus sind sie entstanden, und die Göttin *Sex̮et* hat die *Āmu'*, mit denen wir es hier zunächst zu thun haben, gestaltet und beschützt ihr unsterblich Theil, denn auch ihre Seelen sind ewig und werden in die Unterwelt der Aegypter aufgenommen, wie viele von ihnen schon im Diesseit in den Ostmarken des Delta als Rindshirten eine Heimath gefunden hatten. Immer werden sie mit gelber Haut, spitzen Bärten und scharfen semitischen Profilen gebildet. Schon früh (XII. Dynastie) begehren sie gegen Geschenke Einlass in das Nilthal, finden ihn und die aegyptischen Künstler verstehen es, die vorzüglichsten Merkmale ihrer Race charakteristisch wieder zu geben. Sobald, nach der Vertreibung der Hyksos die Heere der Pharaonen in Asien ein-

---

1) Ebers. Durch Gosen zum Sinai. Aus dem Wanderbuche und der Bibliothek. S 132. A. 133. 223. 332. 375. 376. 378. 384.

2) Rohlfs. Expedition zur Erforschung der libyschen Wüste I. S. 107.

dringen, wird die Gesammtheit ihrer Gegner *Āmu'* genannt¹, und zwar mit Verständniss der Bedeutung dieses Namens, in dem wir nichts zu sehen haben, als das hebr. עַם *populus* [1]. So wird denn auch *āmu'* geradezu für »Volk«, »asiatisches Volk« gebraucht, und in diesem Sinne heisst es in einem Hymnus auf die Siege Thutmes III., also in einem der Zeit unserer Inschrift angehörenden Texte [2]:

ái nā	*tuā*	*tātā-k*	*ām*
ich bin gekommen	und gebe	dass Du niedertrittst	die Bewohner

Setti	*seqār-k*	*anχ*	*āmu*	*nu*	*Reϑennu*
von Asien	Deine Gefangenen	lebenden	die *āmū*	von	Syrien [3].

Der Text, dem wir diesen Satz entnehmen, bewegt sich von der 13.—22. Zeile in strophisch geordneten Parallelismen, und unsere Stelle lässt sich wortgetreu, aber mit Rücksicht auf die poetische Haltung des Originals so übersetzen:

Ich nahte mich Dir und hab' Dir bewilligt
Zu Boden zu treten die Asia-Bewohner.
Du schlägst sie in Bande und Deine Gefangenen
Sind Syrien's Völker semitischen Stammes.

āmu nu Reϑennu kann nicht anders übersetzt werden, als »Völker (עַמִּים) von Syrien« und es versteht sich von selbst, dass hier semitische Völker gemeint sind. Auf Darstellungen an der Nordwand des grossen Säulensaals von Karnak sehen wir vor den Heeren Seti I. fliehende Hirten aus Vorderasien mit eigenthümlichen unaegyptischen breitkrämpigen Hüten, und eine mit derselben Kopfbedeckung bekleidete Figur kommt oft als Determinativzeichen des Namens *Āmu'* vor. Aber, wenn auch sicher die in den Marschen des Delta ihre Heerden hütenden Rindshirten [4] *Āmu* genannt worden sind, so bezeichnet dieser Name doch keineswegs nur »Rindshirten«. Er bezieht sich nicht auf den Beruf, sondern die Race und im Papyrus Ebers [5], der

1) Statt des semitischen Pluralis עַמִּים wird der ägyptische *ām-u* gebraucht.

2) Stele Thutmes III. zu Būlaq. Z. 14. Publicirt in Rev. Archéol., Reinischs Chrestomathie und Mariettes Karnak.

3) Ueber das Retennu- oder Reϑennugebiet haben wir gehandelt in dieser Zeitschr. XXX. S. 394.

4) Die aufsässigen und wilden Bismiten, die den Truppen der Chalifen Merwân II. und Mamûn so viel zu schaffen machten, sind die Nachkommen dieser Rindshirten. Ihr Name ist, wie Mariette Mél. d'arch. ég. et assyr. T. I. 91 gezeigt hat, nichts als das alte *āmu* mit dem Artikel *pi*, also *Pi-āmu*. Der bukolische Nilarm, den sie umwohnten, dankt ihnen seinen Namen.

5) Pap. Ebers etc. 63,8.

aus der Zeit unserer Inschrift stammt, wird sogar ein complicirtes Recept gegen Augenkrankheiten (es enthält 11 verschiedene Ingredienzen) erwähnt, welches von einem Semiten (*Ȧmu*) aus Byblos in Phönizien herstammt. Die betreffende Stelle lautet:

ket *rert'* *ent* *merti* *ṭeṭet* *en* *ām*
andere Arznei für die Augen mitgetheilt von einem Semiten

en *ḳepni*
aus Byblos[1]).

Aus dieser in culturhistorischer Beziehung ausserordentlich interessanten Notiz geht hervor, dass schon in so früher Zeit zwischen Aegypten und Phönizien nicht nur kriegerische Zusammenstösse, sondern auch Wechselbeziehungen auf dem Gebiete des geistigen Lebens stattfanden. Es lassen sich auch anderwärts phönizische Einflüsse gerade auf die ägyptische Medizin nachweisen; für uns ist es von besonderer Wichtigkeit, aus einer dieser Stellen zu ersehen, dass die *Ȧmu*, also die Semiten, die Sprache Phöniziens redeten. Der Satz, um den es sich handelt, findet sich auf einem Londoner, wahrscheinlich auch ungefähr der Zeit Thutmes III. entstammenden medicinischen Papyrus, den S. Birch 1871 in die Wissenschaft eingeführt hat.[2]) Die Stelle, um welche es sich hier handelt, hat Dr. Ed. Meyer für uns im British Museum neu zu copiren die Güte gehabt, und wir müssen sie wesentlich anders auffassen, wie unser scharfsinniger britischer College. Sie lautet:

šentet *ent* *ϑentāmu'* *em* *ṭeṭ* *nef*
Beschwörung eines Amuweibes[3]) wenn er spricht

Qafϑu
Phönizisch.

Beschwörung einer Asiatin, wenn er (der Beschwörer) phönizisch spricht.

---

1) *ḳépni* mit Byblos (Gebal) גבל zuerst identificirt von Chabas. Voyage d'un Égyptien p. 157 f. Siehe auch Ebers zu Pap. Ebers S. 12. Von der frühen Verbindung zwischen Aeg. und Byblos weiss schon die Isis und Osiris Mythe zu berichten. Plutarch. Is. und Osir. 15. In jüngster Zeit neu erwiesen durch den Fund der Yehaw melek Stele. S. De Vogüé. Stèle de Yehaw melek, roi de Gebal. Comptes rendues de l'acad. des inscr. et belles-lettres. Paris 1875.

2) Zeitschr. f. aeg. Spr. 1871. S. 61.

3) Das [hieroglyphs] in *ϑentāmu* entspricht dem koptischen ⲧⲁ, ἡ τοῦ. Dafür zahlreiche Namen von weibl. Personen aus allen Zeiten.

Qafϑu als Phönizien steht durch die Bilingue von Tanis (Dekret von Kanopus) unumstösslich fest.[1]) Aus der nun folgenden Beschwörung wissen wir auch nach der Meyerschen Copie nichts zu machen. Sie besteht aus sinnlosem Gallimatias, wie er in solchen Texten häufig vorkommt.[2]) Schade! Denn hätten wir es mit einem grammatisch geschriebenen Satze verständigen Inhalts zu thun, so würde dies die älteste bis auf uns gekommene Probe des kanaanitischen Dialektes sein.

11) Z. 5. sê 3. Die drei Striche hinter sê, die Person sind doch nicht für das blosse Zeichen des Pluralis, sondern für die Zahl 3 zu halten, wie die analogen Gruppen sê 13, 13 Mann (Z. 7) und sê 2 (Z. 31) zwei Mann lehren. wird von Brugsch »erwachsene Leute« übersetzt, aber sê bedeutet »Person« ganz im Allgemeinen. Man denke an das Pronomen indefinitum *sê neb*, das ganz wie unser »jedermann«, »alle« gebraucht wird. Im Papyrus Ebers ist die Person des Kranken und entspricht genau dem »Patient« in unseren medizinischen Schriften.

12) Z. 5. *em seqänχ* als lebende Gefangene. Das Zeichen eine Klammer oder Fussangel wird *seqer* oder mit abgefallenem *r seq* gelesen. Varianten wie sind häufig. Die Bedeutung steht längst völlig fest. Aus dem Norden kamen zur Zeit Thutmes III. sehr viel zahlreichere Kriegsgefangene nach Aegypten als aus dem Süden. Auf der oben zu A. 10 erwähnten Stele von *Būlāq* heisst es Z. 5: »Ich schnüre (zu Bündeln) zusammen die Völker von Nubien zu Zehntausenden und Tausenden und den Norden zu Hunderttausenden als lebende Gefangene«. Durch die Inschriften von Karnak erfahren wir, dass diese Leute zunächst in einem befestigten Viertel des östlichen, d. h. der eigentlichen Wohnstadt Theben, welches Suhen hiess, untergebracht, dann aber zu allerlei Bauarbeiten verwandt wurden.

1) Zeitschr. der D. M. G. XXX. S. 395.

2) *san ϑu ka pu pi uaī ȧ*

īmä enti ϑȧ rê qȧ

denen uns einige Denkmäler gewissermassen als Zeugen beizuwohnen gestatten. Besonders lebensvoll sind die Darstellungen im Grabe des *Reχ mà Rā* zu *'Abd et Qurna*, in dem wir die *seqer ānχ'*, die lebenden Kriegsgefangenen, ganz wie die Bibel das von den Hebräern erzählt, Ziegel streichen sehen für den Pharao. Die in Leps. Denkmälern reproducirten Bilder der Frohnarbeiter, ihrer Vögte, ihrer Thätigkeit und Fabrikate sind bekannt. Die sie begleitenden Inschriften lehren, dass die Kriegsgefangenen theils beim Bau von Magazinen des Amon für die zu jener Zeit in ungeheurer Fülle zuströmenden königlichen Geschenke aus der Kriegsbeute, theils bei Constructionen am Allerheiligsten des Amonstempels von Theben (Karnak) verwandt worden sind. Durch die Inschrift an einer Mauer in der Sanctuáriumsgegend [1]) erfahren wir im Einzelnen, wie überreich Thutmes III. den Gott von Theben mit Gaben bedachte. Unter diesen befanden sich auch kriegsgefangene Semiten und selbst Kinder von syrischen Kleinkönigen. Das für diese zu erzielende Lösegeld sollte wohl dem Tempelschatze zufallen. Es sei bemerkt, dass die Kriegsgefangenen jener Zeit auch häufig *ḥaq* (im Grabe des *Reχ mà rā* [hieroglyphs]) genannt werden. Dies erwähnen wir im Hinblick auf die Deutung des Hyksosnamens im Manethos bei Fl. Josphus.[2]) Nachdem dort ὕκσως als ein Compositum aus ὑκ der König[3]) und σως der Hirt erklärt worden ist, heisst es: ἐν δ' ἄλλῳ ἀντιγράφῳ οὐ βασιλεῖς σημαίνεσθαι διὰ τῆς τοῦ Ὑκ προσηγορίας, ἀλλὰ τοὐναντίον αἰχμαλώτους δηλοῦσθαι ποιμένας. Wir haben gesehen, dass die gefangenen Rindshirten (*Āmu*) in der Sprache der Hieroglyphen thatsächlich *ḥaq* genannt werden.

13) [hieroglyphs] *Neheren,* längst sicher bestimmt als Mesopotamien; das biblische אֲרַם נַהֲרַיִם. Oft wird es auch [hieroglyphs] *Neherina* oder *Naharina* geschrieben und noch ausser mit [hieroglyphs] mit dem [hieroglyph] einem zweiten Deutzeichen für »Wasser« determinirt. Die ägyptischen Schreiber zeigen auch hier, dass sie die Bedeutung des semitischen Namens (*Aram* der beiden Flüsse) recht wohl gekannt haben.[4])

1) Am vollständigsten bei Mariette. Karnak Pl. 15—16.

2) Flav. Jos. c. Apion. I. 10.

3) [hieroglyphs] *ḥaq* der Fürst. Der Häuptling, der die *āmu* zu Benihassan anführt, wird genannt: [hieroglyphs] *ḥaq àbša.*

4) Als Beute und Steuern aus Neheren (Mesopotamien) werden auf dem mehrfach erwähnten Siegesberichte Thutmes III. zu Karnak genannt: Sclaven,

14 u. 15. Z. 6.

ta *ϑest* *uān* *ḥer* *åmenti* *χarebu*
Das Hochland *Uān* im Westen von *χarebu*

Das sehr häufige *ϑést* entspricht dem koptischen ϫισι, altitudo, altus, ϫιсє, altitudo, elevare, dorsum und ϭισι, altitudo, summitas und kann mit determinirt nur eine erhobene, hoch erhabene Landschaft bedeuten. Die den Namen *Uān* begleitenden Determinativzeichen und lehren zweierlei. Das speziellere Deutbild geht immer dem mehr allgemeinen voraus. In unserer Gruppe nun zeigt der Baum mit dem Holzaste auf dem Berglande an, dass wir es mit einer an holzigen Bäumen reichen Gegend zu thun haben, und durch das Packet soll als besondere Eigenthümlichkeit dieser Bäume hervorgehoben werden, dass sie zum Export taugliche Producte lieferten. In der That spielt in der aegyptischen Pharmakopoe der Uānbaum eine grosse Rolle. — In den Rezepten im Papyr. Ebers werden in sechzig Fällen Theile von ihm vorgeschrieben, und zwar folgende: 1. *pert uān*. *Uān* Beeren oder Körner. 2) *χepa en uān* Sack[1]), Schote des *Uān*baumes. 3. *tāā (en uān)* *Uān*zweige. 4. T. 81. Z. 18 und 19. *ust ent uān*, *Uān* Sägespäne[2]) und endlich *uān*, *tepau' en uān*, was wir für Rinde des *Uān*baumes halten, während Stern in seinem Glossar zu Pap. Ebers *tepu' tépau'*, *nucleus fructuum* übersetzt[3]). Weitaus am häufigsten werden die *pert'*, d. s. die

---

Sclavinnen, Rosse, Rinder, Kleinvieh, Früchte, Oel, Spezerei, Gold, Silber, Blei, Grünstein (Malachit) und Blaustein (Lapis Lazuli). Die mineralische Substanz *åsmer, åsmal*; doch wohl חַשְׁמַל Ez. 1,4. 27; 8,2 Emaille, Helme, Rüstungen, phönizische Bogen, Gefässe von Silber und Gold von phönizischer Arbeit, Kriegswagen. Zusammenstellung der den Aegyptern unter Thutmes III. gelieferten Tribute bei Brugsch. Geschichte Aegyptens unter den Pharaonen. S. 342.

1) Dies *χepa* ist auch ein Theil des männlichen Genitals (ϣιпι *pudor, pudenda*), der Sack, Hodensack, auf den allerlei Medicamente gelegt werden sollen. Bei Bäumen dürfen wir es wohl für die Schoten mit ihren Kernen halten.

2) ⲟϭⲁⲥ, ϦⲓⲤⲓ *dissecare, serratura, scobis*.

3) Ich übersetze Rinde, wegen des Receptes Pap. Eb. 86,15. Dort wird vorgeschlagen ein Recept

Kerne des *Uān*baumes verordnet, in dem wir nicht umhin können, mit Chabas die Karube ceratonia siliqua wieder zu erkennen, die zu den Bäumen der Mediterraneischen Zone gehört und heute noch in allen hier in Frage zu ziehenden Gebieten von Syrien und Palästina vorkommt. Auch den Hebräern war sie wohlbekannt. Diese letzteren scheinen sich sogar der ziemlich gleich schweren, glatten und glänzenden Kerne der Johannisbrotschote als kleinster Gewichte גֵּרָה bedient zu haben[1]. Nach Lucas XV, 16 benutzte man die Schoten auch für die Schweinefütterung. Das koptische ϫⲓⲛⲣⲓ entspricht dem griechischen κηράτιον und wahrscheinlich dem hieroglyphischen [Hieroglyphen] *tanerē'*, der Frucht des [Hieroglyphen] *Uān*-Baumes[2], den Chabas[3] gewiss mit Recht für unseren *Uān*baum hält. Solche Metathesis ist namentlich bei der Umschrift von Fremdwörtern nichts Ungewöhnliches. Dieses Karubenreiche Land war gelegen im Westen von [Hieroglyphen] *χarebu* oder *χarubu*, und es will uns scheinen als sei der Name Karube (arabisch *χarrûb*) selbst, auf dieses *χarubu* zurückzuführen und bedeute *χarubu*-Baum oder Baum von *χarubu*. Es können unter unserem *χarubu* — *χalubu* nur zwei Orte gemeint sein; entweder das alte wenige Meilen westlich von Damascus in Coelesyrien gelegene weinreiche Chelbon, oder das zwischen dem Orontes und Euphrat in der Breite von Antiochia erwachsene Chalybon, das Βέροια der Griechen und spätere Haleb oder Aleppo. Die Wahl fällt hier nicht schwer, und wir werden uns mit Chabas und Nöldeke[4] für das letztere zu entscheiden haben,

---

[Hieroglyphen] *ent ṭer tepau' em ṫaṫa*, zum Vertreiben die *tepau'* am Kopfe. Hier kann von Kernen schwerlich die Rede sein, wohl aber von Rinde, Grind. Nachdem die anzuwendenden Droguen genannt sind, wird vorgeschrieben sie in Eins zu vermengen und damit zu salben [Hieroglyphen] *temtu tep-f*, d. i. das seinem Kopfe Anhaftende und der nun folgende Satz: [Hieroglyphen] *rā uhenen-f er ta* kann kaum anders übersetzt werden als: wirf seine Schuppen (Schinn) auf die Erde. *Uhenen* ist das Fallende, Abfallende, Niederfallende (siehe [Hieroglyphen]) und also mit Bezug auf den Kopf, der Staub des Grindes und die Schuppen.

1) Winer. Bibl. Realwörterb. s. v. Johannisbrodbaum.

2) Pap. Anast. IV. T. 17. Z. 3. Dafür die von Chabas signalisirten Varianten [Hieroglyphen] und [Hieroglyphen] *uāān* und *un*.

3) Mél. égyptol. Série III. Tome 2. S. 292.

4) Nöldeke, Zeitschr. f. aegypt. Spr. 1876. S. 10.

das am Wege unseres Feldhauptmanns gelegen war, denn *Ȧmén em ḥéb* wendet sich von dem Hochlande *Uan* aus ohne Aufenthalt dem am Euphrat gelegenen Karchemisch zu und Chalybon war eine der Hauptstationen auf dem Wege dorthin. Ist Karchemisch[1], nicht Circesium, sondern Hierapolis (Bambyce), so hielt sich das ägyptische Heer auf der Landstrasse und konnte von Chalybon aus Karchemisch in vier bis fünf Tagemärschen[2] erreichen. Unter den vielen kleinen Fürstenthümern, in welche damals Palästina und Syrien zerfiel, nahm Chalybon eine hervorragende Stellung ein. Chabas hat über die Bedeutung dieser Stadt in der Pharaonenzeit alles Nöthige zusammengestellt[3]. Es sei hier nur erwähnt, dass 18,000 Mann aus Charubu mit den unter der Führung der Cheta gegen Ramses II. kämpfenden Conföderirten erwähnt werden[4], und dass auch der vorsichtige Nöldeke[5] es nicht von der Hand weist der von Chabas[6] vorgeschlagenen Deutung des Namens des Bücherschreibers Historiographen des Königs der Cheta [Hieroglyphen] *χirepasar* חרפסר als Oberhaupt von *χarebu* (Ḥaleb) beizutreten[7].

16) Z. 7. [Hieroglyphen] *āau ānχu* Lebende Esel. Esel waren unter den Semiten in jener Zeit die bevorzugten Lastthiere. Wir erinnern an das Bild der in der XII. Dynastie in Aegypten einziehenden *āmu* zu Benihassan. Bemerkenswerth der Pluralis, welcher beim Nomen und Adjectivum mit Fortfall der determinirenden Striche nur mit Hülfe der grammatischen Endung [Hieroglyphe] *u* gebildet wird; und zwar durchaus regelmässig, denn das [Hieroglyphe], @ der Mehrheit tritt als Pluralendung für das Masculinum da ein, wo die einzelnen Gegenstände als Plural gefasst werden. [Hieroglyphen] *tau* sind Brote. Wo ııı allein hinter das Nomen tritt, sei es männlichen oder weiblichen Geschlechts, haben wir es gewöhnlich

---

1) Anmerk. 18.

2) Gewöhnlich sind die Tagesmärsche der ägyptischen Armee sehr klein. Beim Feldzuge des Jahres 22—23 Thutmes III. brauchte sie, um von Tanis nach Megiddo zu gelangen, 15 Tage. Brugsch Götting. gel. Anzeigen 1876 Stück 1. S. 12 hat berechnet, dass, da die die beiden genannten Orte trennende Entfernung 170 Kilometer betrug, auf den Tagesmarsch 11⅓ Kilometer oder 1½ deutsche Meile und, wenn man die Rasttage abzieht, etwa 2 deutsche Meilen kommen.

3) Voyage d'un Égyptien etc. S. 100.

4) Leps. Denkm. III. 164.

5) Zeitschr. f. aegypt. Spr. 1876 S. 10.

6) Voyage etc. S. 101.

7) Auf dem Bilde der Schlacht von Qadeš im Rameseum (Leps. Denkm. III. 160. 161. 164) sieht man diesen vornehmen Beamten in den Händen der Soldaten, die ihn aus dem Fluss gezogen haben und auf den Kopf stellen, um ihn das Wasser ausspeien zu lassen und in's Leben zurückzurufen.

mit collectiven Begriffen zu thun. Die Wörter für die Menge, Stoffnamen etc. fallen in die Kategorie der Collectiva. würde »Brot« sein. Das Collectivum wird gewöhnlich für den Plural des Femininums gesetzt; wir vermögen aber auch eine eigene Endung für den Plur. femin. nachzuweisen, und zwar lautet diese und darf doch wohl mit dem hebräischen וֹת zusammengebracht werden. Ueber die Wandlungen im Inneren der Worte und die anderen im Hieroglyphischen nicht nachweisbaren Mittel der koptischen Pluralbildung haben wir an einer anderen Stelle gehandelt. Hier sei nur bemerkt, dass das , sich zwar als ⲟⲩ im koptischen erhalten hat, sich aber weit seltener als Pluralcharakter der Nomina, als der Adjectiva nachweisen lässt. Hinter unserem *ānχu* (regelm. Plural. des Adject. Masc. Gen.) steht die Zahl 70, welche, wie wir in Anmerkung 40 zeigen werden, eine gewisse Bedeutung für die Bestimmung der Zeit dieses Kriegszugs gewinnt. Diese Eselheerde von 70 Stück wird nämlich auch bei der officiellen Aufzählung der von Thutmes III. gemachten Beute erwähnt.

17) Z. 7.
ḥem en be 13 ḥem bek em neb

Dieser Satz lässt verschiedene Auffassungen zu; doch geben wir der unseren immer noch vor der späteren Brugsch'schen: »13 eiserne mit Gold ausgelegte Speere« den Vorzug, obgleich es keinem Zweifel unterliegt, dass zuweilen für eintritt und es möglich ist das zu zu ziehen und die ganze Gruppe *àneb* zu lesen [1]). Mit demselben Rechte lässt sich freilich als Determinativzeichen dem zuweisen. Dass diese letztere Gruppe »Eisen« bedeutet, ist von Lepsius erwiesen worden. Die Lesung des Zeichens ist wechselnd. Es kommt ihm gewiss der in früherer Zeit gebräuchliche Werth *mén*, der zweite in den Ptolemäerinschriften gültige *ϑeḥàset*, *ϑeḥeseϑ*, *ϑeḥeset* [2]) und der dritte *ba pe* (*ba-en-pe*), womit das koptische ⲃⲉⲛⲓⲡⲉ verglichen worden ist [3]), zu. Wenn wir uns hier einer vierten Lesung bedienen, so

1) Brugsch, Zeitschr. f. aegypt. Spr. 1874. S. 143.

2) Lepsius. Metalle in den ägyptischen Inschriften. A. d. Abh. d. Berl. Acad. 1872. S. 102.

3) Dümichen, Zeitschr. f. aegypt. Spr. 1873. S. 47. Es sei hier bemerkt, dass sich auch im Pap. Ebers eine Bestätigung für die Ableitung des koptischen ⲃⲉⲛⲓⲡⲉ aus einem hieroglyphischen *ba-en-pe* findet. Es wird dort nämlich

geschieht das mit Rücksicht auf eine in die Zeit unserer Inschrift gehörende Variante im Pap. Ebers, woselbst neben [hieroglyphs] [hieroglyphs] geschrieben und also dem [hieroglyph] das fraglos *ḥém* zu lesende [hieroglyph] gleichgesetzt wird [1].

Jedenfalls scheint hier das *ḥém*, oder wie die fragliche Gruppe sonst zu lesen ist, ein übertragener Ausdruck, wie unser »Kupfer« für Kupfergeräth in der Küche oder »Silber« für das Speisegeräth zu sein. Kunstreiche Gefässe, welche Phönizier und Syrier unter ihren Tributen nach Aegypten bringen, werden in grosser Anzahl am häufigsten auf den der Zeit unserer Inschrift angehörenden Denkmälern abgebildet. Das »*bek em*« eigentlich »bearbeiten mit«, kommt im Sinne von »beschlagen«, »auslegen« mit Metallen unzählige male vor und seine Bedeutung steht vollkommen fest. Mit Gold ausgelegte Bronzesachen finden sich in allen Museen, die schönsten in Bulâq; auch mit Gold verziertes Eisen ist nachweisbar; dies aber nur auf farbigen Gemälden [2], wo das Eisen blau, das Gold gelb dargestellt zu werden pflegt. Eiserne Gegenstände haben sich in sehr spärlicher Anzahl gefunden und zwar, wie schon Lepsius bemerkt, wegen der Zersetzung, der dieses Metall im Lauf der Jahrtausende anheimfällt. Magneteisen haben wir selbst nirgends gesehen, Athanasius Kircher [3]) berichtet aber von einem Scarabäus aus Magneteisen (»ex vivacissimo magnete effigiatus«), den ein Engländer, Johannes Gravius aus Aegypten mitgebracht hatte.

18) Z. 8. [hieroglyphs] Qariqamiāša [4]). Es ist in dieser Stadt längst das biblische כַּרְכְּמִישׁ Jes. 10. 9, Jerem. 46. 2, 2. Chr. 35, 20 erkannt worden. Bochart und mit ihm die meisten Späteren haben es für Circesium in der Gegend der Mündung des Chaboras in den Euphrat gehalten; in jüngster Zeit aber hat Maspero [5]) sich der Deutung des Syrers und

---

92,15 unter den Medicamenten, welche die Beschwörung des [hieroglyphs] *seseq*, das ich jetzt für den Sonnenstich halte, unterstützen sollen, ein Mineral [hieroglyphs] *ȧrt pet'* genannt, welches »Machwerk des Himmels« bedeutet, und das auch Stern ϩⲉⲛⲓⲡⲉ ferrum übersetzt. Es kann darunter nur Meteoreisen gemeint sein.

1) Stern liest in seinem Glossar zu der genannten Handschrift auch [hieroglyphs] *ḥem'* und bringt es mit ϩⲟⲙⲧ, ϩⲟⲙⲛⲧ aes cyprium zusammen.

2) Leps. Metalle etc. Taf. II. 1. 2 3. 7. 10.

3) A. Kircher. De arte magnetica. 1641 lib. I. part 1. Cap. 5.

4) Vielleicht Qir Kamoš, Stadt des Kamoš, wie Brugsch in neuester Zeit deutet. Geschichte Aegyptens S. 270.

5) Maspero. De Carchemis oppidi situ et historia antiquissima. Lutet. Paris. 1872.

Arabers angeschlossen und mit grossem Geschick zu erweisen versucht, dass Karchemisch nicht Circesium, sondern das viel nördlichere wenige Kilometer vom Euphrat entfernte an der Quelle Mabog gelegene Hierapolis sei. Von Karchemisch aus wird, wie Zeile 9 lehrt, »das Wasser von Neheren«, also der Euphrat ohne Aufenthalt überschritten.

19) Z. 9. *åusen em ṭet å.* Sie waren bei, mit mir. *Em ṭet å* bedeutet wörtlich »In meiner Hand«[1]. , *em ṭet, em ṭetui* mit den Suffixen ist genau so gebildet wie das frühe *em sa* hinter, nach (wörtlich im Rücken), dem das koptische ⲛⲥⲁ nach, Seitens entspricht, welches mit den Suffixen die Pronominalformen ⲛⲥⲱⲓ mir ⲛⲥⲱⲕ dir ⲛⲥⲱ *dir* (*fem.*) ⲛⲥⲱϥ, ⲛⲥⲱⲛ u. s. w. bildet und das wir wegen seiner 1. Person dem ⲛⲧⲟⲧ, ⲛⲧⲟⲟⲧ, — ⲛⲧⲟⲧⲕ, ⲛⲧⲟⲟⲧⲕ, — ⲛⲧⲟⲧϥ, ⲛⲧⲟⲟⲧϥ *mihi, tibi, illi* vorausstellen. So dürfen wir »sie waren in meiner Hand« übertragen, »sie waren mir«, »ich besass sie«, »ich behielt sie zurück«, »ich hielt sie fest« (beim Uebergang über den Euphrat). Es sei hier bemerkt, dass unser mit den Suffixen ein im Rechnungswesen[2] beliebter Ausdruck ist. Der Ueberschuss, welcher nach geleisteter Zahlung in der Hand des Zahlmeisters zurückbleibt, heisst *sept em ṭet-f* oder der Rest, oder das was sich befindet — in seiner Hand.

---

1) Da ebensowohl ex als in bedeutet, so kann die zusammengesetzte Praeposition *em ṭet* (dann aber gewöhnlich geschrieben) auch für aus der Hand, von, von Seiten stehen. In den Bilinguen wird es dann mit παρά übersetzt. Decr. von Tanis Hierogl. Z. 4. Gr. Z. 6. »Es übernahm seine Maj. seine erhabene Würde *em ṭet tef-f,* aus der Hand, von Seiten seines Vaters, παρὰ ποῦ πατρός Aehnlich Taf. v. Rosette Hierogl. 10. Gr. 47. Uebrigens war den Aegyptern die ursprüngliche Bedeutung dieser Praeposition keineswegs immer gegenwärtig, wie das folgende Beispiel beweisen mag: *ån neḥemtu tepå em ṭet å* nicht ist fortgenommen worden mein Kopf von meiner Hand d. i. von mir. Mehrfach wird die ursprüngliche Bedeutung hervorgehoben, indem, wie an unserer Stelle, das ausgeschrieben wird. Im Papyrus Ebers I. Z. 8. wird die Eule schwarz und der Arm roth geschrieben.

2) E. de Rougé. Chrestomathie égypt. S. 245.

20) Z. 10 *rext ȧri.* An dieser Stelle verstümmelte Gruppe, die sich aber leicht ergänzen lässt, da sie in der Folge mehrfach unbeschädigt wiederkehrt; so Z. 16 und 21, wo [hieroglyphs] geschrieben wird. Sie bedeutet: Verzeichniss[1] des Seienden oder dessen was ist. [hieroglyphs], [hieroglyphs] ist das koptische ⲉⲣⲉ, ⲉⲥⲉ. Wir könnten hier auch das [hieroglyphs] *ȧr'* erwarten, das E. de Rougé mit Recht »une sorte de participe pluriel« nennt. Auf der der Zeit unserer Inschrift angehörenden statistischen Tafel zu Karnak[2]) sind die Soldaten beschäftigt [hieroglyphs] *her ȧp xet ȧr'* zusammenzuzählen die Dinge, die Seienden, vorhanden seienden; deutsch: welche vorhanden sind — Unser Verzeichniss dessen was ist, vorhanden ist übersetzt Chabas, der die Grundbedeutung »compte de ce qui est« richtig auffasst, »à savoir« und Brugsch einfach »nämlich«. Es mag sein, dass es nur die vom Pharao verliehene Auszeichnung feierlich einzuführen bestimmt ist; unsere erste Uebertragung »Diplom« wird aber theils durch die Grundbedeutung der Gruppe, theils durch den Umstand gerechtfertigt, dass *Âmén em ḥêb* auf seinem Wagen mit einem Halsbande und einer Schriftrolle in der Hand abgebildet wird[3]). Der Name des verliehenen Gegenstandes ist an unserer Stelle zerstört. Darüber unten A. 22.

21) Z. 11. [hieroglyphs] *set sentar*, das Land *Sentar*. [hieroglyphs] *T'ar* steht längst als Tyrus fest; [hieroglyph] *sen* wurzelhaft verwandt mit שְׁנָה chald. שְׁנָא dient stets zum Ausdrucke des doppelten, zweifachen, paarweisen, brüderlichen Seins, und so haben wir geglaubt mit Hinblick auf die Lage von Tyrus auf Festland und Insel *sen T'ar* das doppelte, zweifache, die Doppelstadt Tyrus übersetzen zu dürfen. Hierzu ermuthigte eine Analogie im Koptischen, das Hermopolis magna nicht nur ϣⲙⲟⲩⲛ, sondern auch ϣⲙⲟⲩⲛⲥⲛⲁⲩ oder selbst ϣⲙⲟⲩⲛ ⲃ̄ nennt. ⲥⲛⲁⲩ und die Buchstabenziffer ⲃ̄ decken sich durchaus mit dem hieroglyphischen [hieroglyph] *sen* und wie *sen T'ar* das doppelte Tyrus,

---

1) [hieroglyphs] *rext* werden die Listen und Verzeichnisse von Besitzgegenständen genannt, dergleichen sich viele auf Papyrus erhalten haben. Es verhält sich dies Nomen *rext* zu dem Verbum *rex* wissen, wie das Nomen [hieroglyphs] *ȧpt* zu dem häufig parallel mit ihm gebrauchten Verbum *ap* schätzen, zählen, aufzählen Gute Beispiele in Brugsch's h. d Wörterb. S. 870.

2) Leps. Denkm. III. 32. L. 17.

3) Zeitschr. d. D. M. G. XXX. S. 408.

so wäre ϣⲙⲟⲩⲛ ⲥⲛⲁⲩ die Doppelstadt *Šmoun*[1]). Dieser Auffassung hat Brugsch ein Bedenken entgegengestellt, das sich in uns von vorn herein erhoben hat, dem wir aber nicht nachgeben möchten, weil unser Text deutlich und unzweifelhaft [hieroglyph] gibt und wir eher geneigt waren hier an eine auch sonst häufig vorkommende grammatische Inconsequenz als an einen groben Schreibfehler zu glauben. Brugsch schlägt vor [hieroglyph] oder [hieroglyph] an Stelle des [hieroglyph] zu setzen und statt [hieroglyphs] *set sentar* — [hieroglyphs] *set enϑ tar* zu lesen. Hierzu wird er durch die zutreffende Erwägung veranlasst, dass das relativische Genitivzeichen nach einem Substantiv sing. mascul. gen. *n*, nach einem solchen fem. gen. *ent* oder *enϑ*, nach einem Subst. plur. ntr. gen. *nū* lautet. Unser Text hält sich nun überall wo er überhaupt die relativische Genitivpartikel einführt, treu an diese Regel und schreibt, da [hieroglyph] gen. fem.[2]) ist, Z. 3 *sét enϑ neḳeb*, Z. 8 *sét ent qariqumiāša*, Z. 19 *sét ent ϑeχsi;* und wir würden also statt des blossen *sét sentar*, *set ent* oder *set enϑ sentar* zu erwarten haben, wenn hier das relative Genitivzeichen überhaupt stünde. Dies ist indessen nicht der Fall und der Schreiber hat auch sonst, ohne dadurch gegen eine Regel zu verstossen, das *ent* oder *enϑ* omittirt; so z. B. Z. 6, wo *sét ta ϑést uān* und nicht *sét enϑ ta ϑést uān* steht. Unter solchen Umständen halten wir es für überflüssig den Text zu corrigiren; aber selbst wenn die Nothwendigkeit einer Emendation vorläge, so würde bei der Anordnung der fraglichen Gruppe durch die Aenderung des [hieroglyph] in [hieroglyph] nicht [hieroglyphs] *set enϑ*, sondern [hieroglyphs] *set ϑen* gewonnen werden. Die Bedeutung der Gruppe bleibt unberührt durch die Brugsch'sche Conjectur. Ganz anders verhält es sich mit dem Chabas'schen Vorschlage[3]), unser [hieroglyphs] *sentar* für eine neue Variante von [hieroglyphs] *senḳar*, [hieroglyphs] *saenḳar* d. i. Sinear שִׁנְעָר anzusehen. Wir vermögen uns demselben nicht an-

1) Wie Kairo sein Būlāq, so scheint ϣⲙⲟⲩⲛ seinen besonderen Hafenort gehabt zu haben. Champollion. L'Égypte sous les pharaons I. 294.

2) [hieroglyph], *ta* die Erde, das Land ist mascul. gen.; daher z. B. im Pap. Anastasi I. F. 22. Z. 3. [hieroglyphs] *ta en ϑàχis* das Land von *ϑàχis*, wofür in unserer Inschrift Z. 19 [hieroglyphs] *set ent ϑeχsi*, das Land *ϑeχsi*.

3) Chabas l. l. S. 294.

zuschliessen; denn es scheint uns unzulässig zu sein, eine Vertauschung von [hieroglyph] — ל und ש mit [hieroglyph] = ז anzunehmen. Wenn auch im Koptischen das hieroglyphische [hieroglyph] zu ϭ, ϫ, ⲥ wird und [hieroglyph] zu ϫ, aber auch zu ϭ (ϫ und ϭ wechseln), so ist uns doch bei der Umschrift von semitischen Namen kein einziger Fall bekannt, in dem [hieroglyph] für ש einträte; ja wir müssen solche Umtauschung für eine lautmorphologische Unmöglichkeit erklären.

22) Z. 12. [hieroglyphs] *neb en ḥėsut'*. Das Gold, d. h. das goldene Halsband der Ehren. Hier als relativisches Genitivzeichen nicht [hieroglyph] sondern [hieroglyph], weil *neb*, wie das koptische ⲛⲟⲩⲃ und ⲛⲟⲩⲃ und der Name aller Metalle mascul. generis ist. Solche Halsbänder wurden von Seiten des Königs, um die Verdienste der Unterthanen zu belohnen, in genau derselben Weise verliehen wie unsere Orden. Im Felde vertheilte der König die meisten Decorationen und zu keiner Zeit häufiger, als während des Befreiungskampfes gegen die Hyksos und der ihm folgenden Epoche der aegyptischen Offensivbewegungen gegen Westasien, die unter Thutmes III. mit besonderer Energie ausgeführt worden sind. In der biographischen Grabschrift des zu el Kab bestatteten Schiffsobersten Åḥmės rühmt sich dieser Krieger, der bei der Vertreibung der Fremden und der Belagerung von Abaris eine hervorragende Rolle spielte, gleich im Eingang seiner Rede [1]) sieben mal im Angesicht des ganzen Landes mit dem goldenen Halsbande geehrt worden zu sein [2]). Im weiteren Verlaufe desselben Textes werden dann die Thaten, für welche die Decorationen erfolgten, namhaft gemacht. L. 10 wird ihm das [hieroglyphs] *neb en qent* d. i. das Halsband für Tapferkeit bei der Belagerung von Abaris zur See, Z. 11 ebendaselbst das einfache [hieroglyph] zu Theil. An anderen Orten, auch im Südlande, Z. 13, 16, 18, 28, 39 erfolgen neue Decorationen. Wir sehen, er hat keine That zu erwähnen vergessen, die ihm eine Auszeichnung eintrug. Auf der gleichfalls zu el Kab gefundenen in Louvre conservirten Stele des Åḥmės Pennėχeb rühmt sich dieser Zeitgenosse unseres Schiffsobersten ganz ähnlicher Auszeichnungen; ja wir könnten mit Aufzählung von Bildern, welche solchen Halsschmuck und seine Verleihung darstellen, ganze Seiten füllen. Am freigebigsten wurden Orden unter dem Ketzer Amenophis IV. *χu en åten*, dem vierten Nachfolger

1) Grabschr. des Aḥmės zu el Kab. Z. 2.

2) [hieroglyphs]

em neb	*sep*	*seχef*	*χeft her*	*en ta*	*er ter f*
mit dem Halsbande	mal	7	angesichts	des Landes	gesammten.

Thutmes III. vertheilt. Solche wurden sogar von ihm und den Seinen, wie die Bilder in den zu seiner Residenz gehörenden Grüften bei'm heutigen Tell el Amarna [1]) zeigen, bei gewissen Gelegenheiten den Höflingen von dem Söller der Königsburg aus zugeworfen. Die farbigen Abbildungen dieser »Ehrenketten« und die bis auf uns gekommenen Halsgeschmeide lehren, dass sie keineswegs aus reinem Golde, sondern aus aufgereihten Glas-, Fayence- und Stein-Perlen und Cylindern oder auch aus reich besticktem Zeuge bestanden haben. An ihrem unteren Ende pflegten sie mit Troddeln, an den Seiten mit Schnüren versehen zu sein, die man am Rücken zuband. Ein Goldhalsband *useχ en neb* musste auch am Tage des Begräbnisses als Ehrenschmuck und Amulet um den Hals der Mumie gelegt werden. Das 158. Capitel des Todtenbuchs [2]) ist ihm gewidmet. Den Lebendigen wurden ausser dem erwähnten »Halsbande der Ehren« auch Decorationen in anderer Form verliehen. Brugsch's Uebersetzug »goldener Lohn« ist zu allgemein. Wir kennen bereits das dem Schiffsherrn *Áḥmés* verliehene »Halsband für Tapferkeit«. Ein gleiches Z. 15 empfängt *Ámén em ḥéb*, Z. 16 und 21 bekommt er den Löwenorden (s. Anm. 30), das šebīgeschmeide Z. 16 und 21. Dazu kamen andere königliche Ehrengaben, wie Ringe, Gewänder, Helme und Sclaven.

23) Z. 13. *ḥet āuāu" sen"*. Die Lesung des Ringes steht durch Z. 16 fest, wo die Gruppe

1) Lepsius. Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien. Abth. III.

2) Es sollte das betreffende Capitel, dessen Vignette das Bild unseres Colliers  zeigt, auf dem Halsband geschrieben stehen und dann über das Amulet gesprochen werden, um ihm seine magische Kraft zu verleihen. *ṭeϑ ḥér useχ en néb ān ré pen ḥér f* zu sprechen über das Goldhalsband, auf welchem dies Capitel geschrieben steht. — Da nun zwar Halsbänder in Mengen an den Mumien und in Goldpressungen an ihren Pappbekleidungen gefunden worden sind, darunter aber, soviel wir wissen, kein einziges, das mit dem 158. Cap. beschrieben ist, während die übrigen Amulete oft diejenigen Sätze zeigen, welche wir nach dem Todtenbuche auf ihnen zu erwarten haben, so lässt es sich annehmen, dass ein kostbares Halsband von echtem Golde mit der geforderten Inschrift der Mumie am Begräbnisstage umgehängt, aber nicht mit ihr bestattet ward. Erwähnenswerth ist das Goldhalsband, welches an der Leiche der Königin *Áḥḥétep*, einer der ersten Regentinnen aus dem Hause Thutmes III., gefunden worden ist. Bûlāq salle des bijoux. 823. So reich dieses Geschmeide mit seinen Spiralen, Blumen, Löwen, Antilopen, Sperbern, Geiern, geflügelten Schlangen und Falkenköpfen am Verschluss auch genannt werden muss, so enthält es doch nicht den Text, von dem wir geredet haben.

āuāu åfṭ — vier Reife erscheint. Wir übersetzen »Reife«, nicht Ringe, weil die *āuāu* für den Schmuck der Arme bestimmt waren. In der *Àḥmes*-Inschrift heissen sie *āā*, d. i. *āuāu* ohne Vocalisation (= hebr. ע), und dies bedeutet »Aermlinge in Ringform«, denn *ā* ist der Arm und das determinirende bringt die Form des gemeinten Gegenstandes zur Darstellung. Das Metall *ḥet*[1]), aus dem diese Ringe bestanden, bedeutet eigentlich »Weissgold«. Sein Name hat sich unverändert in dem koptischen ϩⲁⲧ, ϩⲁⲧⲉ, ϩⲉⲧ *argentum* ἄργυρος erhalten. Es sei hier nur bemerkt, dass der Werthunterschied zwischen Silber und Gold im alten Aegypten geringer gewesen sein muss als heute, ja dass bei Aufzählungen das Gold dem Silber bisweilen nachzustehen hatte. Dennoch war jedenfalls in späterer, aber wahrscheinlich auch schon in früherer Zeit das Gold kostbarer als das Silber. An einer anderen Stelle hab' ich gezeigt[2]), dass die Vergoldung des zu Leyden conservirten silbernen Diadems aus der XI. Dynastie diese Frage entscheidet, denn man kann nicht glauben, dass man je das werthvollere mit dem weniger kostbaren Metall künstlich verdeckt habe. Unter den den grossen Neungötterkreis darstellenden 9 heiligen Beilen , die bei der Königin *Àḥḥétep* gefunden worden sind (Būlāq 837), sind 3 von Gold, 6 von Silber. Die 12 Ruderer in der goldenen Barke (Būlāq 839) bestehen aus völlig massivem Silber. Im Ganzen ist sehr viel mehr Gold- als Silberschmuck gefunden worden; aber dieser Umstand beweist nichts, als dass den Aegyptern das glänzende Gold als Schmuck mehr zusagte, als das bescheidene Silber. Wie wenig Silber- und wie viel goldenen Schmuck werden unsere Nachkommen in den Trümmern unserer Städte finden! Freilich wird unter der Beute Thutmes III. auf der statistischen Tafel zu Karnak einige Male mehr Gold als Silber aufgeführt. Im Ganzen scheint Gold mehr als Schmuck und als Blech zum Beschlagen und Auslegen von allerlei Geräth, Silber in massivem Zustande zu Tafeln, in die z. B. auch wichtige Staatsverträge[3]) eingegraben worden sind, Gefässen, Schüsseln und in Ringform als Geld verarbeitet worden zu sein.

24) Z. 13. *ḥaq*. Nehmen, in Beschlag nehmen. Von Ländern und Städten »erobern«, von Menschen »gefan-

1) Lepsius. Die Metalle in den ägyptischen Inschr. S. 49 ff.

2) Ebers. Aegypten und die Bücher Mose, s. Bd. I. S. 272.

3) Leps. Denkm. III T. 146. Brugsch. Recueil T. 28 und S. 43. E. de Rougé bei Egger. Études sur les traités publics. S. 243 und Revue archéol. IV. S. 268. Chabas. Voyage etc. S. 332 ff.

gen nehmen«, von Gegenständen »erbeuten«. S. a. Anm. 12 am Ende.

25) Z. 14. *Qeṭešu*. Kadesch. Dazu leicht zu ergänzen *ṭemà*, das koptische ϯⲙⲉ, ϯⲙⲓ *vicus, pagus, castellum*. Ueber den Namen des Ortes haben Brugsch, de Rougé, Chabas, Mariette, de Saulcy u. A. gehandelt. Als wichtigste und festeste Stadt, ja als Centralstelle der asiatischen Coalition gegen Aegypten eröffnet es die mehrfach erwähnte Liste von Karnak, in der es 2 mal *qeṭešu* geschrieben wird. An der dritten Stelle ist die Schrift zerstört. — Es kommen in den biblischen Büchern mehrere קֶדֶשׁ vor, von denen indessen hier nur eines, und zwar das im Stamme Naphtali gelegene, welches nordwestlich vom Meromsee (See Semechonitis) lag, gemeint sein kann. Da die statistische Inschrift von Karnak den Fürsten von *Qeṭešu* in engster Verbindung mit dem von Megiddo darstellt, und Thutmes III. direct von Tunep nach *Qeṭešu* kommt, Tunep aber für das von Flav. Josephus [1]) erwähnte Δάφνη in Galiläa superior gehalten worden ist, das auch in der Nähe des Meromsees gelegen war, so würden wir unser *Qeṭešu* gern für das Kades zwischen dem Jordan und dem Kanaanitergebiete halten, wenn nicht spätere Inschriften den Fluss, an dem unsere Stadt gelegen war, und den man abbildete [2]), *àronϑ*, d. i. Orontes nennen würden, und sich nicht an diesem Flusse selbst der Name unserer Stadt und manche Spur derselben nachweisen liesse. Wenige Stunden bevor er Hums (Emesa) erreicht, drei Stunden nördlich von Riblah breitet sich der heute Nahr el ʿAṣy genannte

---

1) Flav. Josephus, bell. judaic. 4, 1, 1. 7. War unser *Qeṭešu*, wie wir glauben, am Orontes gelegen, so ist Tunep (Δάφνη), vielleicht bei dem späteren, gleichfalls am Orontes gelegenen Antiochia zu suchen, welches eine Vorstadt Δάφνη besass, nach der der ganze Ort auch ἡ περὶ Δάφνῃ genannt ward. Strabo 15, 719. 16, 749. Die Vorstadt ἡ πρὸς Ἀντιόχειαν Δάφνη. Flav. Jos. bell. judaic. 1, 12, 5. 17, 3.

2) Am besten an den Pylonen des Ramesseums. S. Leps. Denkm. III. T. 146. In unserem Reisetagebuche so beschrieben: »Die Wand ist halb zerbrochen nach Süden hin. Inmitten des Bruchs der Wand ragen ganz rechts vom Beschauer zwei Blöcke hervor, die die von 2 Armen des *Àronϑ* (Orontes) umflossene Festung *Qeṭešu* darstellen. Ganz links braust der Pharao auf seinem Wagen daher, neben dem sein Löwe den Feinden entgegensetzt, die wie Aehren beim Hagelschlag durcheinander und umgeworfen werden. Der Orontes wogt zu Füssen der Kämpfenden. *Cheta* in Mengen werden in ihn hineingeworfen. Rosse und Wagen gehen unter »wie schwere Felstensteine«; andere *Cheta* haben das rettende Ufer erreicht und jagen in wilder Flucht dahin. Es ist ein homerisches Streitbild, und auch das muthet homerisch an, dass wir die Namen der Streitrosse des Königs nennen hören«.

Strom zu dem kleinen See Kedes aus, der auch bisweilen[1] der See von Hums genannt wird Schon Abulfeda nannte ihn »Kedes« und erkannte, dass er künstlich hergestellt sei, und zwar durch einen alten Damm, von dem man ihm erzählte, er sei in Alexander des Grossen Zeit angelegt worden. »Wenn dieser Damm«, sagt er, »zerstört würde, so müsste das Wasser abfliessen und der See zu existiren aufhören und ein Fluss werden«. Robinson gibt die Länge dieses Dammes auf 1200 – 1500 Fuss, seine Höhe auf 12—15 an und bemerkt, dass er oft wieder neu gebaut und ausgebessert worden zu sein scheine, dass ein kleiner Thurm an seinem nordwestlichen Ende stehe, und dass sich im südlichen Theile des Sees eine kleine Insel mit einem Tell Trümmerhügel erhebe. Den Namen Kades weiss Robinson nicht zu erklären, aber den Damm hält er für ein Werk des Alterthums. Die Bilder des von aegyptischen Truppen belagerten *Qeṭešu* Kades) an der Nordwand des Amonstempels von Karnak und an den Pylonen des Ramesseums (S. oben S. 165 A.) im westlichen Theben zeigen es uns als von den Oronteswassern umflossen, und es ist wohl möglich, dass die Zeile 29 unserer Inschrift erwähnte »neue Mauer gemacht von *Qeṭešu*«[2]), sich auf den heute noch vorhandenen Damm bezieht. Es darf unsere Festung kaum an einer anderen Stelle wie an dieser gesucht werden.

26) Z. 14. *ân*. Es muss für diese Lesung das früher übliche »*nen*« bestimmt aufgegeben werden Gewöhnlich wird es geschrieben, aber das namentlich in späterer Zeit vorkommende , das wir *ânn* umschreiben, hat zu der Lesung *nen* geführt, der wir selbst bis vor Kurzem gefolgt sind. Indessen darf, wie Le Page Renouf zuerst gezeigt hat[3]), das nur für eine von jenen Reduplicationen des *n* gehalten worden, die im Koptischen nicht selten vorkommen[4]. Derselbe Gelehrte weist auch darauf hin, dass das koptische Praefix ⲁⲧ von *ân-ti* in derselben Weise

1) E. Robinson. Neuere biblische Forschungen in Palästina etc. Tagebuch einer Reise im Jahre 1852 von E Robinson, E. Smith und Anderen. S. 715.

2) *sebti en maut âr en qeṭešu.*

3) Egyptian grammar S. 41. A.

4) Namentlich im Baschmurischen Dialecte findet man (Schwartze. Kopt. Grammatik S 299 §. 351) häufigst eine eigenthümliche Verdoppelung des indefiniten ⲛ vor gewissen Singularformen. Im alttestamentlichen Baschm. ist sie häufig, im neutestamentlichen scheint sie nur Hebr. 9. 14 vorzukommen, woselbst Schwartze die Lesung ⲡϭⲉⲗⲗⲁⲙⲉⲓ ⲛⲛ ⲛⲟⲩⲃ ein Weinkrug (στάμνος) von Gold nachgewiesen hat. Engelbreth hatte dafür fälschlich ⲡϭⲉⲗⲗⲁⲙⲉⲓⲛ ⲛ ⲛⲟⲩⲃ.

abgeleitet sei wie ⲉⲧ von *enti* und citirt die schon im Grabe Seti I. vorkommenden Varianten *ànt* = *ààϑ*; »the *n* being dropped by assimilation with the *t*«. Der sehr lehrreichen Variante aus dem Papyr. Butler, die er anführt[1], können wir zahlreiche neue aus Pap. Ebers zur Seite stellen; denn in diesem Manuscript tritt , die hieratische Form des , vierzig mal für die vollere Form der Praeposition , d. i. *àn* ein. Taf. 70, 22 kommt unter den Medicamenten vor *àṯ' àntefu'* Fett des Antefu-Thieres und ist gewiss nicht *nentefu* zu lesen. darf nicht *neni*, sondern *àni* und , das wir mit Stern für ⲛⲟⲉⲓϣ splen bestimmt haben[2], nicht *nenšem*, sondern *ànšem* umschrieben werden. Eine neue und sehr hübsche Variante haben wir in einem der sogenannten Ṭuat-Texte (livre de ce qui est dans l'hémisphère inférieur) im Besitz des Herrn Kiepert jun. gefunden. Der genannte Gelehrte hat die auf Seidenzeug geklebte Leinwandrolle mit der Sonnenfahrt durch die Unterwelt als Soldat bei der Belagerung von Paris vor dem Untergang gerettet und würde sich freuen, wenn es ihm gestattet wäre, dem früheren Besitzer, den er nicht kennt, sein wohl bewahrtes Eigenthum zurück zu erstatten. Er hat mich zu dieser Erklärung autorisirt[3]. Wie auf den meisten dieser Texte, so sehen wir auch hier die Schlange der Ewigkeit vor der Constellation *šeṯ'*. Es folgt 1) ein

---

1) Hier steht statt *àn χenṭ-k* — *àn χenṭ-k*. Nicht tritt Du.

2) Es gehört jedenfalls zu den inneren Organen des menschlichen Körpers, denn im Pap. Ebers T. 100. Z. 10, wo von der Vertheilung der Gefässe die Rede ist, heisst es: *àu metu' àft àn sema àn ànšem* es gehen 4 Gefässe (Röhren) in das *sema* und das *ànšem*; doch wohl Mastdarm und Milz. Diese Gefässe gehen sämmtlich aus vom Herzen, das Taf. 99 als Centralstelle des gesammten Organismus bezeichnet wird. Ueber den Lauf der Verzweigung der Gefässe war man übrigens keineswegs einig, denn unser Papyrus stellt zwei Systeme nebeneinander.

3) Die im Louvre conservirten Papyr. dieser Art behandelt b. Th. Deveria. Catalogue des manuscrits égyptiens etc. qui sont conservés au musée égyptien du Louvre. §. 21. Namentlich zu No. 3071. Diese Texte, welche sich in

Genius mit zwei Köpfen, 2) ein widderköpfiger Gott mit [hieroglyph] und [hieroglyph] in den Händen, 3) ein Anbetender und 4) ein Dämon ohne Arme mit zwei Geierköpfen an Stelle des Menschenhauptes. Neben 1. ist zu lesen [hieroglyphs] der Zweiköpfige, neben 4., dem auf allen Texten dieser Art die Arme fehlen: [hieroglyphs] *ãui-f ân ṭu nef* seine Arme sind nicht gegeben ihm, d. h. er hat keine Arme Hier steht an Stelle der Negation [hieroglyph] das Zeichen [hieroglyph] [1], dessen Lautwerth *ân* längst unanfechtbar feststeht. Schliesslich erinnern wir an das im Todtenbuche an vielen Stellen [2] vorkommende [hieroglyphs] das in anderen wie der Turiner Handschrift *ânàreṭ-f* geschrieben wird [3].

27) Z. 14. [hieroglyphs] *mārĕina*, wofür sich im grossen Papyrus Harris [4] die Variante [hieroglyphs] findet, welche schon durch ihre Determinativzeichen [hieroglyph] und [hieroglyph] zum Ausdruck bringt, dass wir es mit vornehmen Leuten aus der Fremde zu thun haben. Chabas [5]) hat längst gezeigt, dass *mārĕina* kein Völkername, sondern ein Titel ist und dass dieser semitisch sei. Es springt in die Augen, dass wir es nur für eine aegyptisirte Form von מָרְנָא dominus etc. ansehen dürfen. Wir übersetzen also

---

allen Museen und in den Gräbern der Könige zu Theben (Bibān el mulūk) wiederfänden, verdienten eine sorgfältigere Behandlung von berufener Hand.

1) In seiner gewöhnlichen Bedeutung dem koptischen ⲉⲛ ducere, producere, afferre ⲉⲓⲛⲉ, ⲓⲛⲉ adducere entsprechend.

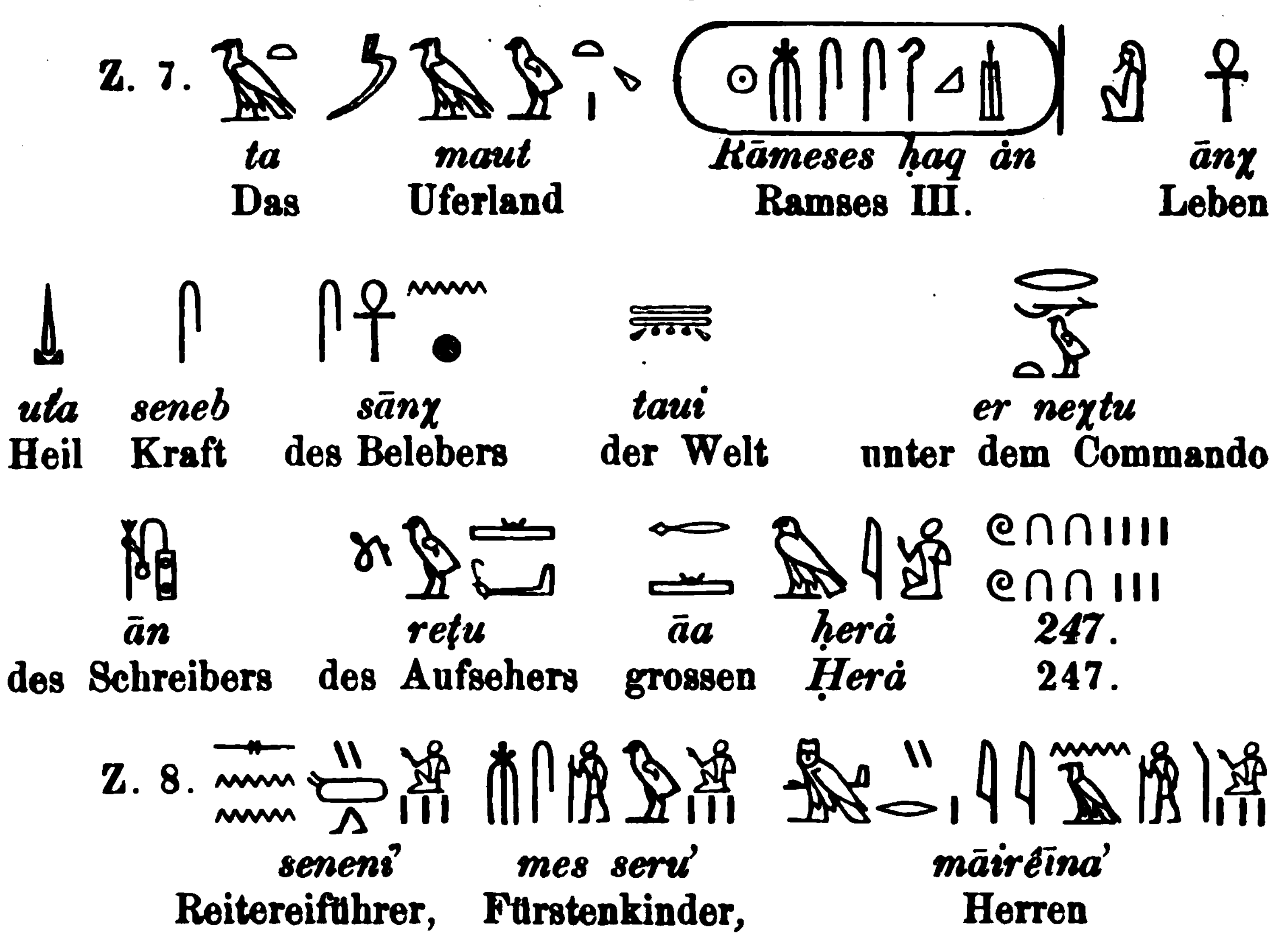
2) Todtenb. 17. 19 und an vielen anderen nach Liebleins Index leicht zu findenden Stellen.

3) Ungewöhnlich ist die Schreibung unserer Stelle im Todtenbuch des *Àmènḥètep* (Būlāq N. 21.) Mariette. Tome III. Pl. 1. Z. 27 und 28 [hieroglyphs] Im von de Rougé publicirten hierat. Papyr. gewöhnlich nur [hieroglyphs]. In den ältesten Texten fehlt diese Glosse von 17, 19 des Tur. Exempl. und der späteren Redaction.

4) Facsimile of an egyptian hieratic Papyrus of the reign of Rameses III, now in the British Museum: London printed by order of the trustees. 1876. Taf. 31. Z. 8.

5) Voyage etc. p. 210, 211, 295.

mārēina Herren, oder vielleicht noch besser »vornehme Semiten«. Es versteht sich von selbst, dass es solche in jeder syrischen Landschaft gab, und die statische Tafel von Karnak erwähnt auch neben 87 nach Aegypten abgeführten Kindern der Könige von *Innuāa*, *Ânâuḳasa* und *Ḥerenqâl*[1]) und seiner Bundesgenossen 5 *Mārēina* und 329 »vornehme Semiten«, welche zu Tunep gefangen genommen wurden. Auch später, und zwar in der zwanzigsten Dynastie werden zu Medinet Habu unter den syrischen Gegnern Ramses III. *Mārēina* genannt. Wo am Nile selbst semitische Gemeinden in aegyptischen Städten bestanden, begegnen sie uns wieder; so besonders in der zu dem Gebiete von *ân* d. i. אוֹן oder אֹן Heliopolis gehörenden Uferlande. Die betreffende Stelle in dem grössten unter allen Papyrus, der nunmehr in einer sehr sorgfältigen und geschmackvollen Publication vorliegt[2]), verdient es vollständig mitgetheilt zu werden. Ramses III. stellt unter die Botmässigkeit der Hauptgötter von Heliopolis (Tum und Râ-Harmachis) verschiedene Localitäten, die zu dem Gebiete dieser Stadt gehören, sowie die in demselben wohnhaften Leute. Taf. 31. Z. 7 heisst es nun:



1) Es sei hier erwähnt, dass Brugsch in jüngster Zeit *Ḥerenqâl* mit Rhinokolura und *Ânâuḳasa* mit Jenysus (Ἰήνυσος) zusammenbringt. Gesch. Aegyptens S. 269.

2) Der von dem englischen Consul Harris zu Theben erworbene und nach ihm benannte Papyr. Facsimile of an egyptian hieratic papyrus etc. s. S. 468. A. 4.

āpuirē'	*reϑ'*	*χer*	*enti*	*em*	*àst*	*ten*
Ebräer-	Volk	höriges,	welches	an	Stätte	dieser

2093.
2093.

Das Uferland des Königs Ramses, Herrn von Heliopolis, Leben, Heil, Kraft! des die Welt belebenden, das unter dem Commando des grossen Schreibers und Aufsehers *Ḥerà* steht — an Zahl 247. Ritter, Fürstenkinder, Herren, Ebräer [1]), höriges Volk, welches hier angesessen — an Zahl 2093.

---

1) Dieser von Chabas eingeführten und allgemein gültig gewordenen Erklärung des Namens *āpuirē'* tritt Brugsch entgegen in seiner Geschichte S. 582 und in seinem uns nach Abschluss dieses Commentars zukommenden Dictionnaire géographique de l'ancienne Égypte. Er hält sie für die midianitischen Beduinen, welche das ganze Wüstenland inne hatten, das sich vom Golf von Suez bis zum Nil etwas südlich von Heliopolis ausbreitet. Wir werden dieser Ansicht, der wir uns nicht anzuschliessen vermögen, an einer anderen Stelle mit Gründen entgegentreten.

(Schluss folgt.)

Philosophische Gedichte des 'Abû-l'alâ' Ma'arrî.

Von

A. von Kremer.

(Vgl. Band XXX. S. 40 ff.)

I.

اذا كانتْ لكَ امرأةٌ عجوزٌ   فلا تأخُذْ بها ابدًا كَعَابَا

فإنْ كانت أقلَّ بهاءِ وجْهٍ   فأجْدِرْ أنْ تكونَ أقلَّ عابا

وحسنُ الشمس فى الايّام باقٍ   وإنْ مجّتْ مِنَ الكِبَرِ اللُّعابا

Hast du zur Frau eine Alte,
lass dich's nicht grämen,
Und hüte dich wohl, eine Junge
daneben zu nehmen.

Ist jene auch minder schön
und nicht so süss,
So hat sie auch weniger Fehler
und Mängel gewiss.

Die Sonne bleibt schön, wenn auch
wonnig der Sommer verronnen,
Und sie im Spätherbst die Fäden abwickelt,
die sie selber gesponnen.

II.

أرانى فى الثلاثةِ من سجونى   فلا تسئلْ عن الخبرِ النّبيثِ

لِفقْدى ناظِرى ولزومِ بيْتى   وكَوْنِ النفسِ فى الجَسَدِ الخبيثِ

Mich hält ein dreifach Gefängniss
gefangen,
Trage nach der Erklärung
kein Verlangen! —

Blind bin ich, auf's Krankenlager
gebettet,
Und die Seele ist an den Körper
gekettet!

III.

وَجَدتُّ الناسَ فى هَرْجٍ ومَرْجٍ   غُواةً بيـن معتزِلٍ ومُرْجِى
فشأْنُ ملوكهم عَزْفٌ ونَزْفٌ   واصحاب الامور جُبَاةُ خَرْجِ
وهُمُّ زعيمهم إنهابُ مالٍ   حَرامِ النَهْبِ او إحلال فَرْجِ
وانّ شرارةً وقَعَتْ بِوادٍ   لَتُحْرِقُ وحْدَها سَمُرًا بِشَرْجِ
ركوب النعش أَسْرَعُ لِابْنِ دَهْرٍ   يريد الخيرَ مِنْ قَتَبٍ وسَرْجِ
غدا العصفور للبازى اميرًا   واصبح ثعلبًا ضرغام تَرْجِ
أَفِى الدنيا لَحَاها الله حَقٌّ   فَيُطْلَبَ فى حَنَادِسِهَا بِسُرْجِ

Ich sehe die Menschen liegen
im Hader und Streite:
Mo'taziliten und Morgiten, Thoren
auf jeder Seite.

Die Könige denken auf eins nur:
schlemmen und essen,
Die Statthalter kümmert nur eins:
Steuern erpressen.

Ihres Gebieters Ziel ist:
des Nachbarn Gau
Zu plündern oder zu verführen
dessen Frau!

Ein Funke, der fiel ins Thal,
hat, wie bekannt,
Schon oft die ganze Waldung
niedergebrannt.

Bei Gott! du kommst schneller
ans Ziel, o Genosse,
Wenn du die Bahre besteigst
statt der Kameele und Rosse.

Fürst der Falken ward der Sperling;
fürwahr, das ist arg;
Aber zum Fuchs sank herab
der Löwe von Targ!

Gibt's in der Welt eine Stätte,
noch geweihet dem Rechte?
Wolan, so such sie mit der Lampe
im Dunkel der Nächte!

IV.

العِلْمُ كالقُفْلِ إنْ أَلْفَيْتَهُ عَسِرًا فَخَلِّهِ ثُمَّ عاوِدْهُ لِيَنْفَتِحا

وقد يخونُ رجاءٌ بَعْدَ خِدْمَتِهِ كالغَرْبِ خانَتْ قُوَاهُ بعد ما مُتِحا

Einem Sperrschloss gleicht die Wissenschaft,
einem zu öffnen schweren:
Du musst nicht es zwingen wollen,
sondern wiederkehren.

Die Erwartung wird oft enttäuscht,
nachdem man sich emsig befliss:
Dem Eimer gleich, den man füllte,
dessen Strick aber riss.

V.

جاءت احاديثُ إنْ صَحَّتْ فإنَّ لها شأنًا ولٰكِنَّ فيها ضعفَ إسنادِ

فشاوِرِ العقلَ واتْرُكْ غيرَه هَدَرًا فالعقلُ خيرُ مشيرٍ ضَمَّهُ النّادى

Die Traditionen, die man uns lehrt,
wären wichtig, wenn echt,
Nur die Bürgschaft dafür
ist ziemlich schlecht.

Zieh den Verstand zu Rath,
allem andern entsage;
Der Verstand ist der beste Rathgeber
in jeder Lage.

VI.

لا تَبْذُونى بالعداوة منكمُ　　فمسيحكم عندى نظير محمّدِ

أيغيث ضَوْءُ الصبح نظرَ مُدْلِجٍ　　ام نحن اجمع فى ظلام سرمدِ

كُمْهُ البصائر لا يلين لها الهدى　　او مبصرٌ أبدًا بعينى ارمدِ

جَسَدٌ يعذَّبُ فى الحياة حسِبْتُه　　مستشعرًا حَسَدَ العظام الهُمَّدِ

انّ السيوف تراحُ فى اغمادها　　وتظلّ فى تَعَبٍ اذا لم تُغْمَدِ

مَنْ لى بجسمٍ لا يُحِسُّ رزيّةً　　لكنْ يُعَدُّ كتُرْبَةٍ او جَلْمَدِ

روحٌ اذا اتّصلَتْ بشخصٍ لم يزلْ　　هُوَ وَهْىَ فى مرض العناء المُكْمِدِ

إن كنتِ من ريحٍ فيا ريحُ اسكنى　　او كنتِ من لَهَبٍ فيا لهب اخْمَدِ

Macht mich nicht zu eurer
Feindschaft Ziel:
Denn fürwahr Christus und Mohammed
gelten mir gleichviel.

Nützt der Morgenschein etwa
dem Nachtdurchwaller,
Oder ist die Finsterniss das gemeinsame
Loos aller?

Sind sie alle blind, kann keiner
den Weg erspähn?
Soll ich, der Blinde, allein
das Richtige sehn?

Ein Leib, der durchs Leben bestimmt ist
immer zu leiden,
Der hat Recht die modernden
Gebeine zu beneiden:

Die Klingen kommen in der Scheide
    endlich zur Rast,
Doch der Scheide entrissen, trifft
    sie der Arbeit Last.

Ach gebt mir doch einen Leib,
    der nicht fühlt die Pein,
Der empfindungslos bleibt,
    wie ein Stein!

Sobald sich einmal der Geist
    mit dem Körper verbunden,
Kann keiner der Beiden vom Siechthum
    wieder gesunden!

Bist du, o Geist, ein Hauch,
    nun denn, so verwehe!
Bist eine Flamme: nun denn,
    o Flamme, vergehe!

VII.

النفسُ عند فراقها جُثْمانَها محزونةٌ لدروس رَبْعٍ عامرِ

كحمامةٍ صِيدَتْ فثَنَّتْ جِيدَها أَسَفًا لتنظرَ حال وكرٍ دامرِ

Die Seele, wenn sie vom Körper scheidet,
    ist von Schmerz durchbebt,
Weil sie scheidet von der Stätte, wo sie
    so lange gelebt:

Wie die Taube, gefangen im Netze, noch einmal
    scheidend den Blick
Auf das trauliche Nest, wo sie hauste,
    wendet zurück.

VIII.

ان كان ابليس ذا جندٍ يصول بهم فالنفس اكبر من يدعوه ابليسُ

لا شبّ ربّك نيران الشباب لهم الى المدامة تهجيرٌ وتغليسُ

والدهر فى الحجر تُرْجَى منه عارفة أنّى وقد بان إعسارٌ وتفليسُ

وموّه الناس حتّى ظنّ جاهلهم   أنّ النبوّة تمويهٌ وتدليسُ

جاءت من الفلكِ العلويّ حادثةٌ   فيها آستوى جُبَناء القوم والليسُ

Hat Satan ein Heer, das ihm steht
zu Befehle,
So ist der stärkste Gehülfe des Satans
die begehrliche Seele.

Gott hat nicht die Flamme der Jugend
in den Menschen entzunden,
Auf dass sie im Weine schwelgen
zu allen Stunden.

Das Geschick kennt nur Verwehrung,
wann soll man da hoffen?
Schon zeigen sich Noth und Verfall
überall offen.

Lügen ersinnt man, und es glaubt
mancher Wicht,
Die Prophetie sei nichts
als ein Lügenbericht.

Da kam vom Himmel ein Ereigniss
niedergefahren,
Vor dem die Feigen und Kühnen
gleich rathlos waren.

IX.

يسوسون الأُمورَ بغير عقلٍ   فينفُذُ امرهم ويقال سَاسَهْ

فَأُفٍّ مِنَ الحياة وافّ منّي   ومن زَمَنٍ رياسته خساسَهْ

Sie regieren ohne Verstand
durch manches Jahr.
Es endet ihr Regiment und dann heisst es
davon: es war!

O weh ob der Welt und wehe
ob mir zugleich,
Und ob einer Zeit, wo Gemeinheit
beherrscht das Reich.

X.

الجسم كالصُّفْرِ يكسوه الثّرى صَدَأً والخيرُ كالتِّبرِ لا يدنو له الدَّنَسُ

لو دام في الارض عُمْرَ الدّهرِ مختزنًا لما تغيّر عمّا يعهد الأنسُ

Der Leib ist wie das Erz, das leidet
vom Rost in der Erde:
Dem Golde gleicht die Tugend,
ihr droht keine Gefährde;

Bleibt sie auch noch so lange
im Boden vergraben:
Sie ist immer die schönste
der irdischen Gaben.

XI.

من الناس مَنْ لفظه لؤلؤ يبادره اللَّقْطُ اذْ يُلْفَظُ

وبعضهمُ قوله كالحصى يقال فيُلْغَى ولا يُحْفَظُ

Da gibt es solche, deren Worte
Perlen sind,
Kaum gesprochen sammelt
man sie auch geschwind.

Andere aber, deren Worte
sind nach Kieselart,
Die gesprochen man wegwirft
und nicht aufbewahrt.

XII.

المَيْنُ أهْلَكَ فوق الارض ساكِنَها فما تَصادَقُ في أنبائها الشِّيَعُ

لولا عداوةُ أصْلٍ في طباعهم . كانَتْ مساجِدُ مقرونًا بها البِيَعُ

Die Lüge hat in der Welt verdorben
alle, die sie bewohnen —
Nicht die Wahrheit sprechen die Anhänger
der verschiedenen Religionen.

Wenn nicht in ihren Naturen ein Urgrund
der Feindschaft läge,
So stünden Moschee und Kirche
beieinander am Wege.

XIII.

عليك بفعل الخير لو لم يكن له من الفضل الا حسنُهُ فى المسامع
لعمرك ما فى عالم الارض زاهدٌ يقينًا ولا الرهبان اهل الصوامع
ارى امرآء الناس يمسون شرّهم اذا خطفوا خطف البزاة اللوامع
وفى كلّ مصر حاكم فمسوفَقٌ وطاغٍ يحابى فى اخسّ المطامع
يجور فينْفى المِلْكَ عن مستحقّهِ فتُسْكَبُ أسْرابُ العيون الدوامع
ومن حوله قوم كأنّ وجوهَهُم صفًا لم يلينّ بالغيوث الهوامع
عدولٌ لهم ظلم الضعيف سجيّةٌ يُسَمّوْن أعْرابَ القرى والجوامع

Thu gut und wäre es auch nur,
weil die Edelthat
In den Ohren einen so schönen
Wiederhall hat.

Bei Gott! nicht seh ich auf Erden
einen Frommen hausen,
Der den Namen verdient, nicht einmal
die Mönche in den Klausen.

Ich seh die Gewalthaber bedrücken
das Volk nach Gefallen,
Sie rauben, wie die Falken
mit ehernen Krallen.

Jede Stadt hat ihren Gebieter:
der eine ist mild,
Der andere huldigt den Lüsten
unbändig und wild.

Er misshandelt das Volk und treibt es
aus den Häusern und Hütten,
So dass ihre Augen Fluten
von Thränen schütten.

Ihn umgibt ein Gelichter mit Gesichtern,
Felsen gleichen,
Felsen, die kein Regenguss
konnte erweichen:

Notabeln, denen Gewaltthat
zur Natur geworden:
Diese Räuber der Städte sind schlimmer
als Beduinenhorden.

XIV.

أَخُو سَفَرٍ قَصْدُهُ لَحْدُهُ   تَمَادَى بِهِ السَّيْرُ حَتَّى بَلَغْ

وَدُنْيَاكَ مِثْلُ الإِنَاءِ الخَبِيثِ   وصاحِبُهَا مِثْلُ كَلْبٍ وَلَغْ

Der Wandrer wandelt den Weg
dem Grabe zu;
Wol zieht sich der Weg, zuletzt
kommt er zur Ruh.

Die Welt gleicht dem Gefäss,
in dem Unflath steckt,
Der Lebemann dem Hunde,
der es beleckt.

XV.

ينجّمون وما يدرون لو سُئِلُوا   عن البعوضة أنّى مِنْهُمْ تَقِف

وفرّقتْهُمْ على علّاتها مِلَلٌ   وعند كلّ فريقٍ انّهمْ ثقفوا

دَعِ البريّة للخُطْبَانِ تأكله   فانّهمْ كنعامٍ فيه ينتقف

ولو دَرَتْ بمخازيهمْ بيوتهُمْ   هَوَتْ عليهم ولم تُنْظِرْهُمُ السُّقُف

Sie deuten die Sterne, jedoch,
wenn wir sie fragen,
Wie's um die Fliege steht,
nicht wissen sie es zu sagen!

Verschiedene Sekten sind es,
in die sie sich spalten,
Von denen jede meint allein
die Wahrheit zu enthalten.

Lass die Menschen aufzehren,
was die Erde spriesst:
Sie sind wie das Vieh, das sein Futter
gedankenlos frisst.

Ach wüssten die Häuser, was sie
enthalten an Schmach,
Sie stürzten auf sie, es wollte
sie schirmen kein Dach!

XVI.

سلطانك النار إن تَعْدِلْ فنافعةٌ   وإن تَجُر فلها ضَيْرٌ وإحراقُ

وقُرْبُهُ اللُّجِّ إن أعطاك فائدةً   فليس يُؤْمَنُ إهلاك وإغراقُ

والمال رزقٌ فمن يدرِكْهُ يَحْظَ به   وليس يُغْنِيكَ إشآمٌ وإعراقُ

والحقّ كالشمس وَارَتْها حنادسها   فما لها في عيون الناس إشراقُ

Sultan ist das Feuer: thu recht
und es ist gut;
Thu Unrecht und es versengt dich
sofort seine Glut.

So auch die Meeresflut: sie lässt
sich gewinnen und erwerben,
Aber sie kann dich eben so leicht
auch verderben.

Der Reichthum ist Glückesgabe,
wer sie hat, ist voll Macht:
Nicht aus Syrien oder Irak
wird sie heimgebracht.

Das Recht gleicht der Sonne, doch verdeckt
von dunkler Wolke:
Desshalb bleibt der Glanz unsichtbar
dem thörichten Volke.

XVII.

قُلْ للحمامة قد أَصْبَحْتِ شادية فهِجْتِ للذاكر المحزون تشويقَا

كساكِ ربّكِ ريشًا تدفعين به قُرَّ الشتاء وحلّى لِجيدَ تطويقَا

فهل تُراعين من بازٍ على شَرَفٍ يُهْدِى اليكِ عن الفرخين تعويقَا

أَمَا ترين قِسِىّ الدهر وَتَّرَهَا رامٍ مصيبٌ أَعار النبلَ تفويقَا

يُغْنِيكِ وكُرُكِ عن بيت يزيّنه غاوٍ من القوم إذهابًا وتزويقَا

Sprich zur Taube: du girrtest
schon früh am Morgen
Und wecktest mir Wehmuthsgedanken
und Sehnsuchtssorgen.

Dein Schöpfer kleidete dich in Gefieder
für die Kälte zum Schutze,
Und ein Kettchen legte er dir
um den Nacken zum Putze.

Zitterst du nicht vor dem Falken,
der vom Felsen schaut
Und die Küchlein dir raubt aus dem Nest,
das du gebaut?

Siehst du nicht, o Mensch, wie des Schicksals
Bogen bespannt
Ein Schütze, der noch niemals
einen Fehlschuss gekannt:

Drum genüge dir dein Nestchen
statt dem Palast,
Den der Thor mit Gold ausgeziert
in kindischer Hast.

XVIII.

كانّ إبارًا فى المفارق خيّطَتْ برود المنايا والليالى سلوكُهَا

يَرَى الفكرُ أنّ النورَ فى الدهر مُحْدَثٌ وما عنصر الاوقات الّا حلوكُهَا

فلا ترغبوا فى الملك تَعْصَوْنَ بالظُّبَا عليه فمن أَشْقَى الرجال ملوكُهَا

وإنّ غروبَ الشمس كلّ عشيّةٍ يحدّث اهل اللبّ عنه دلوكُهَا

وما فتيتمتْ رُسْلُ الحِمام تزورنا إذا لم تشافهْ ذكّرتنا أَلُوكُهَا

فكونوا جيادًا أُضْمِرَتْ فوق غارةٍ صوائمَ الّا من شكيمٍ تلوكُهَا

Es ist, als stickten da Nadeln
auf die Scheitel das Zeichen
Des Todes, wozu die Stunden
den Faden reichen.

Der Verstand erkennt, dass das Licht
in der Zeit entstund,
Dass die Finsterniss sei der Zeiten
urältester Grund.

Strebt nicht nach der Fürstengewalt
mit bewaffneter Hand,
Denn der unseligste Stand
ist der fürstliche Stand.

Und der Sonne Verschwinden
zur Tageswende
Ist dem Verständigen ein Zeichen
vom nahen Ende.

Die Todesboten folgen
uns stets auf dem Fuss:
Sprechen sie nicht, so mahnt uns
ihr stummer Gruss.

Seid drum wie Renner im Krieg,
die geduldig ertragen
Jede Entbehrung und höchstens
an dem Gebisse nagen!

XIX.

سبّح وصَلِّ وطُفْ بمكّة زائِرًا   سبعين لا سبعًا فلسْتَ بناسكِ

جَهِلَ الدّيانة مَنْ إذا عرضَتْ له   أَطماعه لم يُلْفَ بالمتماسكِ

Bete und verrichte in Mekka
die Pilgerpflichten
Siebzig-, nicht siebenmal, trotzdem
bist du ein Frommer mit nichten!

Es sündigt gewiss der, wenn
die Begierden ihn treiben,
Es nicht versteht dennoch
enthaltsam zu bleiben.

Ueber Ni'met-ullah's persisch-türkisches Wörterbuch.

Von

Dr. O. Blau.

Bei Durchmusterung des persisch-türkischen Glossars, das ich in der Ueberschrift genannt habe, trat mir der Gedanke an die Vergänglichkeit litterarischen Verdienstes wieder einmal recht vor Augen.

Ni'met-ullah ist einer der fleissigen Schachtgräber, deren saure Arbeit und grosses Verdienst von denen vergessen worden ist, die das blanke Gold in Händen haben.

Seiner Zeit war sein Buch unübertroffen und für ein Jahrhundert und länger wirklich berühmt — مشهور. Nachher ist es durch eine fashionablere Richtung der Lexikographie überflügelt worden, die den Ansprüchen der Roccoco-Litteraturepoche besser zu huldigen verstand; Ni'met-ullah war den Munschi's und Kjatib's zu simpel. Die neuere Schule hat ihn gar nicht nach seinem wahren Werthe zu würdigen gewusst. Gegenwärtig ist er auch in der Türkei nur wenig verbreitet, noch weniger in Europa bekannt.

Wenn nun vollends die gelehrte Lexikographie einem gewissen Abschlusse entgegenstrebt und durch Publikationen, wie Vullers' Werk für das Persische, Zenkers jetzt vollendetes Handwörterbuch für das Türkische sind, das lexikalische Kapital zum Gemeingut der europäischen Orientalisten macht, ohne dass auf jene Grundwerke zurückgegangen wird, zu denen das des Ni'met-ullah gezählt werden muss, so läuft der Autor Gefahr, gar entbehrlich zu scheinen und der Vergessenheit anheimzufallen.

Es müsste denn sein, dass wir recht bald in die Wege einlenken, die neuerlich in der Zeitschr. der D. M. G. (XXX, S. 158) als diejenigen bezeichnet worden sind, welche allein zur eingehenderen Kenntniss des Türkischen führen werden, nämlich die Erforschung der volksthümlichen Dialekte.

Geschieht dies, so werden vor allem diejenigen Glossare und Lexika, welche die Vulgärsprache berücksichtigen, wieder in die

Rechte eingesetzt werden, welche ihnen nur vorenthalten sind, weil seit dem Erwachen der orientalischen Studien in Europa bisher der grössere Werth auf die sogenannte Klassizität gelegt wurde und gelegt werden durfte, weil der akademische Orient selbst in einer 300 jährigen Litteraturepoche über der Sucht, klassisch zu werden, das vorklassische und nebenklassische Element fast vergessen hat.

Wie ein Dictionnaire de l'Académie mit einer Sammlung von Idioticis nichts gemein hat, so haben auch die Meninski und Zenker wohl ihre vollste Berechtigung, — aber für andre Zwecke.

Für die türkische Volkssprache, ihre Geschichte und ihr Verständniss bedarf es noch ganz andrer Hülfsmittel.

Anfänge, wie ich sie in meinen Arbeiten über das Albanesische, das Bosnische, das Kumanische und das Mariupoler Türkische gemacht habe, befestigen je länger je mehr in mir die Ueberzeugung, dass es an Materialien, besonders auch an handschriftlichen Materialien in europäischen Bibliotheken nicht mangelt, um nach landschaftlichen Gruppen und innerhalb derselben nach gewissen Zeitabschnitten den Stoff zu ordnen, aus dem sich ein Lehrgebäude der türkischen Sprache aufbauen lässt.

Von dem Baumeister bleibt freilich zu verlangen, dass er durch längeren Aufenthalt unter türkischem Volke sich der Sprache wirklich mit dem Ohr und nicht bloss mit dem Auge bemächtigt habe.

Auf die Nothwendigkeit und Nützlichkeit der Quellenforschung aufs neue aufmerksam zu machen, mögen die folgenden Zeilen dienen.

Das vor mir liegende Manuscript aus der Sammlung Fonton, welche durch mich für die Kais. Akademie in St. Petersburg erworben wurde (s. Bulletin, T. XXIII, p. 279—283), ist ein 272 Blatt 8⁰ starker Band, sehr ordinär geschrieben und trägt die folgende Unterschrift:

كتبه الحقير الفقير خليل بن شعبان اغا القوستاينجهوى
غفر الله له ولوالدته واحسن اليه واليها
من هجرة النبويّة تاريخ سنه سبع وثلثون والف فى
ماه المحرم الحرام فى يوم پنجشنبه فى وقت العصر سنه ۱۰۳۷
من كاتبان [1] سراى
محمد پاشا
فى شهر بنالوقه

---

1) rectius كتبستان.

Es ward sonach geschrieben im Muḥarrem 1037 H. (= Sept. 1627) von einem Bosniaken, Chalil b. Scha'ban Agha aus Kostainitza, für die Bibliothek des Serails des Mehmed Pascha in Banjaluka, der Hauptstadt von Türkisch Kroatien.

Auf dem Schnitt und Schmutztitelblatt steht لغة نعمت الله. In Fluegels Hadji Khalfa findet sich das Werk und der Verfasser unter No. 13892 erwähnt. Dort steht bloss نعمة الله. Den Titel لغة نعمت الله gibt der Schluss der Vorrede fol. 2a an die Hand, und der Name des Verfassers lautet im Texte derselben vollständig Ni'met-ullah ben Ahmed b. Mubarek el-Rûmî, نعمة الله بن احمد بن مبارك الرومى.

Nach längerem Suchen habe ich eine biographische Notiz über den Verfasser in 'Ata'i's Zeil-es-Schakaik II, S. 75 unter der schlichten Ueberschrift الشيخ نعمت الله gefunden.

Hiernach war er aus Sofia صوفيه, der damaligen Hauptstadt von Rumelien روم, wo er sich als Emailleur den Ruf eines geschickten und kunstverständigen Mannes erworben hatte; von da kam er nach Konstantinopel und trat in den Nakschibendi-Orden, ward dort ein Bücherfreund und Curiositäten-Sammler und — heisst es weiter — „verfasste das berühmte persische Wörterbuch," مشهور اولان فارسى لغتى ترتيب ايلدى. „Man „erzählt davon, dass Sururi Tschelebi einmal behauptete: der „Stoff dieses Wörterbuchs sei ihm entlehnt, und dass ein ärgerlicher „Streit entstand, als der Verfasser mit Gegenbeweisen dawider „Einspruch erhob." Ni'met-ullah starb um die Mitte d. J. 969 H. und liegt auf dem Klosterhofe am Adrianopler Thore begraben.

Der erwähnte Sururi kann, wenn anders die Geschichte richtig ist, nicht der Verfasser des unter dem Namen Loghat-Sururi bekannten persischen Wörterbuchs, Muhammed Kasim b. Hadji Muhammed Kaschani Sururi sein, da dessen Werk (H. Chalfa No. 11147) erst nach 1008 H. erschien; sondern muss der berühmte Commentator des Hafiz, Mustafa ben Scha'ban sein, der ein Zeitgenosse von Ni'met-ullah war und in dem gleichen Jahre, wie dieser, 969 H. starb.

Ueber seine sonstigen persönlichen Beziehungen erfahren wir nur, dass er Gehülfe eines Abdullatif Effendi im Kloster des Emir Buchârî war; an einigen Stellen des Wörterbuchs werden mündliche Erklärungen von مولانا كمال پاشازاده, d. i. Schemseddin Ahmed b. Suleiman b. Kemal-Pascha († 940 H.) angeführt, so dass er dessen Schüler gewesen zu sein scheint.

Ueber die Quellen seines Wörterbuchs gibt Ni'met-ullah selbst in der Vorrede die Auskunft, dass er sechs ältere lexikographische Werke benutzt habe:

1. اقنوم عاجم, worunter wohl nichts anderes zu verstehen ist, als das von H. Chalfa No. 1084 aufgeführte persische Wörterbuch اقنوم اللغة;

2. قايمهٔ لطف الله حليمى, die Kaïme des Lutf-ullah Halîmî, s. H. Chalfa No. 9364;

3. وسيلهٔ المقاصد, ein Werk über persische Lexikologie, das nach H. Ch. No. 14239 an 10000 Nomina und 1095 Verba umfasste, von Rustem el-Mewlewi;

4. لغت قره حصارى, Wörterbuch des Karahissari, eine mir unbekannte Schrift;

5. den älteren, sogenannten Dirineh-Auszug des Çihah-adjem, اصحاب (sic!) عجم ديرينه مختصر; s. H. Ch. 7712 und 5152.

6. den neue grossen Çihah-adjem صحاح عاجم جديد كبير.

Wie viel dem einen oder dem andern entnommen, oder wie weit auf Anordnung des Stoffes ein direkter Einfluss der Quellen stattgehabt, ist nicht leicht zu beurtheilen. Während z. B. der Çihah-adjem voran die Nomina stellt (s. Pertsch, Goth. Handschr. I, S. 37), gehen hier die Verba vorauf. Die persischen Wörter sind nach der alphabetischen Ordnung des Anfangsbuchstabens der Art geordnet, dass innerhalb jedes Buchstaben wieder drei Unterabtheilungen, je nach dem Vokal der ersten Silbe, — مفتوحة, مكسورة, مضمومة — geschaffen sind.

An dichterischen Citaten für persische Wörter ist reichlicher Ueberfluss. Am häufigsten angeführt wird شمس فخرى († 744 H.); die andern sind etwa folgende: اسدى, امير فريابى, انورى, جلال الدين رومى, (مولانا جامى) جامى, تبريزى, بو شكور, دقيقى, حافظ شيرازى, خوجه سنايى, (مثنوى مولوى مثنوى), فردوسى, فرخى, عسجدى, عبدى, شهيدى, سوزنى, رودكى, لطيفى, كسائى, معزّى, معروهى (?)

Der compilatorische Charakter seiner Arbeit bringt es mit sich, dass Ni'met-ullah in vielen Dingen dieselben Worterklärungen enthält, welche im Ferhengi-Schu'ûri vorkommen, der zum Theil dieselben älteren Lexika mit denselben Citaten verarbeitet hat; in

vielem aber weicht Ni'met-ullah ab, und beansprucht selbständiges Verdienst.

So ist ihm z. B. manche ethnographische Notiz eigen, im Vergleich mit dem, was die geläufigen Wörterbücher bieten:

;بر قوم در كه غيتده قتللردر ضعفلرى كلبد شكر در — مُنجِن
ob Namdschin? Dorn, Ausz. XIV. S. 693.

(اوو اصليله) قراچيلر طغفسنك كوزلرينه ليرلر بر سبيل — لولو
لستعره كوزل كه قتند ويغمغى اوند اكد اخلاق اوننور اول ضعيفدى
اول سبيلدن لولو ديرلر له اول ضيفه شنللرى وقتنده لو ديو
چغرشورلر چويله صدا ايدرلر ٬

نوبتده جمعيلر وجر قتند جوق ويغمغى اولان — لوليان
محبيلر اخلاق اونور خواجه حفظ شيرازى بيت

فغن كين لوليس شوخ وشهر آشوب وشيريس لر
چنين بردند صبر از دل كه تركان خوان يغمرا

Ueber قرچى und لولى s. insbesondere Gr. Gobineau's pers. Studien in Z. D. M. G. XI. S. 689; auch Vambéry. Čagataische Sprachstudien Art. قرجى und لولى.

تتر پادشاهلرندن برسنك تسميدر وجه تسميه در خطا — تمغاج
لغتنده ديني قيپ مملكت (Khitai).

.حسنقاله در حيله در آنله حنيد جوق اولور — آتوزين
Bei Vullers nur aus Castellus.

Bemerkenswerth sind einzelne Glossen aus Dialekten, z. B.:

ارغن Argan: قپچق دشت معنسنه بلد قز يعنى معنسنه بنت
لغتنده in der Bedeutung Tochter, Mädchen, Jungfrau im Dialekt von Descht-i-Kiptschak.

روده Rôda: معنسنه بغرسق پهلويده لغتدر ein Pehlewi-Wort, bedeutet Eingeweide. — Bei Vullers s. v. nur aus Castellus.

سيور Siwer: در عدده اون بيك پهلويده لغتدر ein Pehlewi-Wort, bedeutet 10000: z. B. bei Schems-Fakhri:

باد بیرون عقلی تو زشمار

باد افزون بغایت از سیور

Vgl. Vullers s. v.

زونچ Zundsch: اتی قیمهسی که عربچه عصید معناسنه اصله صوجقدر که اصفهان دیلنده مومبر دیرلر „Gehacktes Fleisch, arab. „'Açid, eigentlich die Wurst, die im Isfahanischen Dialekt „Mumbar heisst". — Vgl. بونبار „Wurst" in meinen bosn.-türk. Sprachdenkm. S. 208; بومبار Bianchi I, 411.

شفترنك Scheftireng: قزل شفتالو دشنی وآلما اروکی در پارسی قزل وپارسی آقدر اصفهانیلر تالانك دیرلر شمس فخری بیت

ابو اسحق شاهی که نزدیك او

چه یکپاره جوهر چه یك شفترنك

Aehnlich bei Vullers s. v. شفترنك und تالانك ohne Citat und ohne Angabe des isfahanischen Dialektes.

Ganz eigenthümlich ist es, dass der Autor hin und wieder Kenntniss von slavischen Wörtern hat, die er möglicherweise von Bulgaren oder auch von Russen gehört haben muss. Z. B.

نیست, russ. нѣтъ: یوق ویوقدر ودکل معناسنه, „njet „bedeutet nicht und nein und überhaupt die Negation".

Unter Art. شبسه heisst es: یوشقه که بت سرکهسی در „die Nisse", russ. вошка, südslav. uschka; vgl. meine bosn.-türk. Sprachd. S. 292 s. a. Sirke; Vull. شپش.

Bulgarisches steckt vielleicht auch in folgenden Glossen:

چروشی آب روغن شوروا was an bulgarisches und bosnisches širwatka „Buttermilch" (s. meine bosn.-türk. Sprachd. S. 7) erinnert; čerwisch ist bei Zenker s. v. erklärt (cerevisia?).

شومیر نطس که بعض یرلرده هرك دیرلر وبعض یرلرده ولهن دیرلر لطیفی بیت

اندر اصلاح دلت تدبیر کن

تخم پاشیدن بس از شومیر کن

Eine Variante des Citates bei Vullers s. v. شمیر ohne die Interpretation durch هرک und ولهن, die mir beide unverständlich sind.

Fränkisches oder griechisches Sprachgut läuft zuweilen unter, so z. B. wenn unter شُباط „Februar-monat" hinzugefügt wird: رومیده فلوارس دیرلر, und in den corrupten, bei Vullers als falsa lectio aus Castellus verzeichneten Glosse: سکارچه خرتلیوس جیذیس نخی دیرلر; die Bedeutung scheint „Alp" oder „Gespenst" sein zu sollen.

Gewöhnlich bedient sich Ni'met-ullah zur Erklärung der persischen Vocabeln seiner Muttersprache, des Vulgärtürkischen, und zwar mit unverkennbarem Anfluge osttürkischen Dialektes, so z. B. wird سرخوش erklärt durch اسرک یعنی مست; üsrük ist osttürkisch. — Die Erklärung der Monatsnamen, soweit sie überhaupt gegeben wird, fällt fast ganz mit der Nomenklatur zusammen, die ich Z. D. M. G. XXIX, S. 573 aus Klaproths kumanischem Glossar besprochen habe, und nach welcher je drei Monate als Anfang, Mittel, Ende einer Jahreszeit zusammengruppirt werden:

Kumanisch heissen:

Martius	الک یاز آی
Majus	سونک یاز آی
Junius	کوز آی
Julius	اورته کوز آی
Augustus	سونک کوز آی
September	قیش آی
October	اورته قیش آی;

bei Ni'met-ullah kommen vor:

Heziran (Juni)	الکی یاز آیی (l. یای)
Temmuz (Juli)	اورته یای آیی
Ab (August)	صوڭ یای آیی
Ejlul (September)	خزانوڭ اولکی آی (sic!)

Kanun I (Dezember)	الک قیش
Kanun II (Januar)	اورته قیش
Schubat (Februar)	صوڭ قیش.

Ich habe bei der Durchsicht das Augenmerk vorwiegend auf naturwissenschaftliche Realien gerichtet und bin da auf eine ganze Reihe von Artikeln gestossen, die zur Vervollständigung unsrer Wörterbücher aus Ni'met-ullah dienen können.

اُبوحلسان Variante v. بوحلسان *Βούγλωσσον* s. Vullers s. v. انحوسا.

آذاریون wird erklärt durch صاری گل, مرسین und خطمی. Vgl. Z. D. M. G. XXVII, 523.

آراک = مسواک اغاجیدر fehlt bei Vullers; bei Zenker ohne Quelle; s. Kamus s. v. und Sprenger, Post- und Reise-Routen S. 125, Z. D. M. G. XVIII, 530 u. a.

آرِش = آردج اغاجی, der Wachholder.

اِردون = آلچی یمشی والا طوشنجیل, die rothe Pflaume, und der bunte Steinadler (?).

تاغ. Dieser Artikel lautet voller und besser als in den Lexicis: قاره آغچ وهیزم یعنی بر آغاجدر که اودون المقدن غیری سیه یرامز شمس فخری بیت

در کوه ودشت بنام شهنشاه جمالدین

گل روید از حسک رطب آید زچوب تاغ

وبر آغاجدر که اودونی تیز سوینمز بلکه هفته مقداری طورر عربجه شجر عضا دیرلر ویرنار آغاجدر وطاشلجه امرود آغاجی یعنی اخلاد آغاجی وسنجق آغاجی ✿

دابره, vielleicht irrig st. دابژه, = چولق قوشی; čuluk oder čunluk „Schnepfe" fehlt auch bei Zenker noch.

زیرفون s. Vullers s. v. سنجد, hier: بر نوع اکده در یمشی.

اولماز اثا ييمچ آئده ديرلر „eine Art Zizyphus, die keine Früchte „trägt und daher Bastard-Zizyphus heisst“.

سكسك قوشى كه بر قوش در ديوان ديرلر وآورده وماق = زُمنج; Vullers دو برادران; „Geier“, nach Zenker.

بر قوش در عربچه سوداٮيان ديرلر ــ سرى; Freytags L. A. سوداٮيق.

اوتلكن ديدكلرى قوش ــ سارنك; Oetlegen, eigentl. „Sänger“ als Eigenname eines Vogels fehlt bei Bianchi und Zenker.

سُلنج wird erklärt بيلامه مرضى كه طوداقدن اولور; „eine Krankheit der Lippen, die Jalama(?) heisst“.

سُوره, sože; unter diesem Artikel heisst es: أچقور وهستى وكوكلك بر پارهسى كه صغزه ديرلر ودوزيلر چاپك ديرلر. Wegen هستى s. meine bosn.-türk. Sprachd. S. 235, No. 41; wegen چاپك vgl. چاپن Lappen; صغزه ist deutlich geschrieben, aber unverständlich.

شبه (vgl. Pertsch, Goth. Handsch. I, S. 38) = برنج كه معدنى در بقركبى.

شنجار ist: آكلك كولى كه قزل بويه در موميلر موم ديبلرين انوكله بويارلر, „die Asche von Eklik(?), eine rothe Farbe, mit der „die Lichtzieher die untern Enden der Kerzen färben“. Zu اكلك ist osttürkisch اينكلك „Röthe“, jakut. iñ, viell. auch osmanisch اكلو „bräunlich“ zu vergleichen.

شُفره d. i. بيچقجيلرك ومجلدلرك بيوك بچقى تركيده دخى استعمال اولنور „das grosse Messer der Messerschmiede und Buch„binder“. Vullers hat شُفره aus F., als türkischer Terminus technicus fehlt es bei Zenker.

عُقار, anders als Vull. s. v. übereinstimmend mit dem Kamus: اغاجلق وخرما اغاجى وير وسراى.

فَلار, Falar بر آق کوك در عربجه ارطیشا دیرلر „eine weisse „Wurzel, die arabisch Artischa heisst".(?)

فلك, bei V. nur aus C. und M., wird erklärt: طاغ اروکی ومجوسیلر یعنی اوده طپان. کافرلر, „1) die Schlehe, 2) Bezeichnung „der Magier oder feueranbetenden Guebern".

قوانوس — bei Zenker bloss aus Wickerhauser's Manuscript — ترکیده قونوز دیرلر کوپجك که ایچنه بال ویاغ قویارلر وبر بوجق وقیه دیرلر, d. i. „Kawanos, auch türkisch Kawanoz, ein „kleineres Gefäss, in das man Honig oder Oel thut; auch bedeutet „es als Maass $1^1/_2$ Ocka".

Unter dem Art. قیم steht neben anderm Interessanten der Zusatz: وکارزلر توقماغنه دورتدکلری اوتدر „ein Kraut, das die „Herolde an ihren Schlägel stecken" (oder کازرلر?).

نسناس „Nisnas ist eine Affenart, die häufig auf dem Dat-el-„howam ذات الهوام genannten Gebirge auf der Insel Serendib „vorkommt; sie sind lang gewachsen, das Hintertheil ist struppig „und von blauer Färbung, die Behaarung röthlich; auf beiden Seiten „des Kopfes haben sie Augen und Stirnen; jeder einzelne ist zugleich „männlichen und weiblichen Geschlechts und gebiert Junge; ihrer „zwei vermögen einen Elephanten (قیلی? فیلی) zu packen und „zu fressen und werden doch nicht satt; besonders sind sie sehr „behende im Klettern".

واق واق Wak-wak, „ein Baum, der auf einer Insel von „Hindustan wächst; er wird 100 Ellen hoch, seine Blätter sind „schildförmig breit und gross und rostfarben; der Kopf dieser Blätter „ist wie ein Menschenkopf geformt, mit Augen, Ohren und Nase; „wenn Wind geht, stöhnen die Aeste und biegen sich zum Stamme „hinab und geben den Ton Wak-Wak von sich. — Esedi sagt:

چونانکه وزیدی یکی باد تیز
ازان بیشه برخاستی رستخیز
سر شاخها سوی ساق آمدی
وزان هرکس واق واق آمدی

ونوشک erklärt Ni'met-ullah folgendermassen: ونمشک, وکمشک und حبّة الخضرا دیرلر طبیبلر جلنه دیرلر ترکیده آغاجی صاقزلق منکش یمشی ومنوش یمشی دیرلر ۞

منوش hat auch der türk. Kamus s. v. بطم für die Frucht des ساقزلق اغاجی; منکش steht dazu, wie menekscheh „Veilchen" neben menefscheh; جلنه mir neu, und zweifelhaft, vielleicht corrumpirt aus چتلنیک oder حتلنبک, wie Kamus als Synonym von منوش bietet.

Dergleichen liesse sich noch eine Menge Stoff aus dem Buche ziehen.

Ueber andere in europäischen Bibliotheken vorhandene [1]) Handschriften von Ni'met-ullahs Wörterbuch bieten die mir hier zu Gebote stehenden Hülfsmittel keine Auskunft, mit Ausnahme der Erwähnung eines aus Akhalzikh stammenden Exemplars in Dorn's Asiat. Mus. S. 359 No. 96; näher beschrieben in desselben Catalog d. Mscr. p. 426 No. XDI.

---

1) Nach Dorn sind solche in Wien, Leyden, Paris, British Museum, Oxford, Dresden (von Fleischer beschrieben) und in Breslau vorhanden.

Ueber -karta, -kerta in Ortsnamen.

Von

Dr. O. Blau.

Seit zweitausend Jahren wird über die Bedeutung von -kerta in Ortsnamen etymologisirt. Der älteste Deuter ist Anaximenes (3. Jahrh. v. Chr.), der *Παρσα-γάρδα*[1]) durch *Περσῶν στρατόπεδον* erklärt, was Eustathius ad Dionys. 1069 aus Stephanus von Byzanz ihm nachschreibt. Doch mag und muss gerade dieser Versuch auf sich beruhen bleiben, da hier die Form -garda, obwohl Sillig bei Plin. N. H. VI, 29 §. 116 Passagarda in den Text genommen hat, nicht alt genug beglaubigt scheint, so wenig, als urkundlich feststeht, dass Pârsakarta der persische Name von *Περσέπολις* gewesen sei, wie jetzt seit Lassens Vorschlag Z. f. K. d. M. VI, 576 gemeinhin vorgetragen wird (z. B. Forbiger, alte Geogr. S. 163, Benseler, griech. Eig. 1179).

Ferner wäre, — wenn richtig citirt, — Plinius anzuführen, in dessen N. H. VI, 11, nach Meineke Steph. Byz. S. 623 Note zu *Τιγρανόκερτα*, stehen soll: „... a Tigrane conditum, unde et nomen accepit quasi Tigranis civitas, nam *certa* orientis lingua *urbem* sonat“. Dies Citat ist aber falsch; ich finde die Stelle im Plinius nirgends — und würde für den Nachweis dankbar sein.

Deutlicher reden schon, im 2. Jahrh. n. Chr., Appian Bell. Mithr. 57: (*Τιγράνης*) ... *χωρίον* ... *Ἀρμενίας* ... *Τιγρανόκερτα ἀφ' ἑαυτοῦ προσεῖπε· δύναται δ' εἶναι Τιγρανόπολις*, und Asinius Quadratus Parth. fragm. 14[2]): *καὶ ᾤκισε τὰ Τιγρανόκερτα· τὸ δ' ἐστὶ τῇ Παρθυαίων φωνῇ Τιγράνου πόλις.*

Daran schliesst sich sodann: *Μονόκαρτον* in Mesopotamien bei Menand. Protect. fragm. 60, *Μαννάκαρτα* bei Steph.

---

1) Bei Steph. Byz. s. v. *Πασαργάδαι*.

2) Das ist die von Indjidji gemeinte Stelle bei Steph. Byz. s. v. *Τιγρανόκερτα*.

Byz. 431, Manacarta Geogr. Ravenn. 79, 13, sofern es bei Uranius fragm. 27 durch *Μάννεως χώρα* übersetzt scheint (s. Z. D. M. G. XXV, 548 Not. 1); und in gleicher Gegend das Minnicerta der Tab. Peut.; Minicerta Geogr. Rav. 79, 9, sofern es Synonym von *Μιν πόλις* (*Σκυθῶν*) in Sakastene ist, welches, wie *Μινναγάρ* (*μητρόπολις τῆς Σκυθίας· βασιλεύεται δ' ὑπὸ Πάρθων* Peripl. M. Erythr. 38) durch „Skythenstadt" erklärt wird (C. Müller zu Isidor Mans. Parth. 18).

Zu der bekannten Glosse Hesych's: *Κέρτα· πόλις, ὑπὸ Ἀρμενίων*[1]) stellen sich dann Etymologien bei armenischen Schriftstellern, wie z. B. Jean Mamigon. (um 640 n. Chr.) Hist. de Daron c. V. S. 379[2]), wo eine Oertlichkeit Haïguerd benannt wird, als „Aufenthaltsort von Armeniern"; und andeutungsweise schon Mar Apas Catina XXIII, S. 39, wo Maraguerd soviel als „ville des Mèdes" bedeutet.

Indirekt gehört es hierher, wenn die alte Stadt Darabgerd, deren Gründung auf Darius II. zurückgeführt wird (Hamza Isfah. S. 28), im Talmud[3]) durch דרוקרת, sprich Daraw-kart, umschrieben ist, und ebenda[4]) das sassanidische Dastakerd (s. Ritter, Iran 2, 503) hebräisch דיסקרתא lautet; sofern damit bewiesen wird, dass die Juden darin ihr קרת, קרתה finden zu müssen glaubten.

Von gleichem Sprachgefühl geleitet haben denn auch seit geraumer Zeit und bis in unsere Tage namhafte Gelehrte in jenem *-κερτα, -καρτα* das hebräische und aramäische קרתה, קרתא gesucht. So z. B. schon Heeren Ideen (1824) I, 2, S. 405: „Tigranocerta u. aa. ähnliche Städtenamen, die von dem aramäischen „*carta* Stadt gebildet sind" (vgl. Sickler alte Geogr. 1824, S. 648). So Gesenius im Thesaur. S. 1237: „Praeterea *certa* i. e. aram. „קרתא saepe reperitur in nomm. urbium Armenarum, ut Tigrano-„certa, Cercathiocerta, Artasigarta". So auch Dorn Caspia (1875) S. 7 Anm.: „Ist nicht in Zadrakarta *-καρτα* vielleicht Aramäisch-Pehlewy = קרתה Stadt?" Dorn citirt ausserdem Ouseley Travels II. S. 266 f., indem er im übrigen aber seinen Vorbehalt für persisches كرد macht.

Mein Freund Lagarde, der bei seiner grossen Belesenheit und Gelehrsamkeit vor allen zur Erörterung der Frage berufen gewesen wäre, äussert sich Abhandl. S. 221 dahin, dass die oben angeführte Glosse des Hesychius „trotz der Verwandtschaft von *κέρτα* und *γάρδα* nicht unter die persischen gestellt werden" dürfe[5]).

---

1) Doch nicht *Ἀρμηνίων*, wie Z. D. M. G. XXX, S. 139 verschrieben ist.

2) Ich citire die armenischen Historiker alle nach der Collektion Langlois Paris 1867.

3) Die Stellen bei Neubauer Géogr. Talm. S. 390; der sich freilich vergebliche Mühe gibt, sein unverstandenes Derokereth unterzubringen.

4) Neubauer a. a. O. 389.

5) Ist es absichtlich oder unabsichtlich, dass er die Glosse des Asinius Quadratus *τῇ Παρθυαίων φωνῇ* nicht erwähnt? Aehnlich ist es ihm ergangen mit

Meiner Ansicht nach spricht nun zu Gunsten jener Tradition, wonach -*καρτα* ursprünglich „Stadt“ bedeutet und vom aramäischen קרתא entlehnt ist, wirklich mehreres sehr Verlockende.

Erstens, wenn man in der Zeit der Entstehung der mit -*καρτα* zusammengesetzten Namen sich in Vorderasien nach einer Sprache umsieht, in welcher das Wort karta als Appellativ in der Bedeutung „Stadt“ so geläufig war, dass Griechen, Armenier und Juden dieses in jenen Ortsnamen wiedererkennen durften, so bietet sich nur das Nordsemitische, speciell das Aramäische. Ist קֶרֶת im Hebräischen verhältnissmässig selten, so ist קַרְתָּא in den Targumim ganz gebräuchlich für „Stadt, Ortschaft“. S. die Stellen bei Levy, Wörterbuch über die Targum. II, S. 382a; Gesenius Thes. s. v.

Zweitens: Aramäischer Einfluss ist in den Gebieten, wo solche Namen vorkommen, in der Zeit der Achämeniden, Arsaciden und Sassaniden, sowohl im Allgemeinen auf die Volkssprache nachweisbar, als auch insbesondere bei der geographischen Nomenklatur bemerkbar. Indem ich auf bekannte sprachgeschichtliche Thatsachen hier nicht näher einzugehen nöthig habe, und für einzelne Landstriche, wie Assyrien und Mesopotamien ein besonderer Beweis nicht erforderlich ist, führe ich nur folgendes an.

Derselbe Tigranes, der Tigranocerta gründete, baute sich auch ein Schatzhaus und nannte es *Βάβυρσα* (Strabo XI, 529), worin deutlich aramäisches בא ברצא „domus auri“ (בִּירוּצִין = *ὄβρυζον*) zu erkennen ist; und in der Nähe davon lag ein Flecken „Meiacarire — cui fontes dedere vocabulum gelidi“ (Ammian. Marc. 18, 6, 16), d. i. in bestem Aramäisch מַיָּא קְרִירִין, wie es buchstäblich im Targum Sprüche Sal. 25, 25 für „aquae gelidae“ steht. Wie hier aramäisches Sprachgut zur Verwendung gekommen ist, so auch in Susa, nach Plinius einer Gründung desselben Darius, der Darabgerd angelegt haben soll; denn: *Σοῦσα κέκληται ἀπὸ τῶν κρίνων, ἃ πολλὰ ἐν τῇ χώρᾳ πεφύκει ἐκείνῃ· σοῦσόν τε αὐτὸ καλοῦσιν οἱ βάρβαροι* (d. i. שׁוּשַׁן), sagen die Alten (Athenaeus, Steph. Byz., Eustath.). Und die Sassaniden, die sich in ihrem Titel selbst מלכאן מלכא nannten, werden wohl ebensowenig Bedenken getragen haben, einen Terminus, wie קרתא erborgt zu haben.

Drittens nämlich — und neben der postulirten Möglichkeit hat die Analogie ein gewisses Gewicht — tritt ja für diese Gruppe

---

Nikol. Dam. fragm. 66, 20: *Οἰβάρης δύναται Ἑλλάδι γλώσσῃ ἀγαθάγγελος* (vgl. Fragm. H. Gr. III, 400 u. Langlois, Introduct. zu Agathang. p. 99), und mit Eustath. ad Dionys. 1082: *εἰς θερμότητα δὲ κατὰ γλῶσσαν ἐγχωρίων ἡ Καρμανία ἑρμηνεύεται* (garema, گرما). — So sehr ich sonst Lagardes Grundsätzen und Methode huldige, halte ich es für die Forschung entschieden für nachtheilig, dass er parthische und persische Glossen nicht auseinander gehalten hat. Bei näherer Prüfung gerade seiner Arbeit stellen sich die parthischen überwiegend als nicht eranisch heraus.

von Begriffen wie Stadt, Burg u. dgl. in der geographischen Nomenklatur aller Völker und Zeiten eine gewisse Sucht zu Tage, dieselben in Verbindung mit Eigennamen aus fremden Idiomen zu entlehnen. Es werden diese Begriffe durch eine gewisse vornehme Mode zu Culturwörtern, die weit über das Gebiet ihrer Heimath hinauswandern. So ist aus der hellenistischen Culturepoche Syriens das griechische πύργος in der Form بُرْج in zahlreiche Namen arabischer Burgen übergegangen; dasselbe aus byzantinischer Zeit in der Form burghaz in türkisches Gebiet. So hat sich aus römischer Cultur das lateinische castrum in der Form قَصْر tief nach Arabien hinein an wohl 100 Ortsnamen geschoben. So ist in unserem Jahrhundert, um ein naheliegendes Beispiel zu nehmen, ein Rest des griechischen πόλις ein solches culturelles Wanderwort, das — nicht zu gedenken der Brasilianischen Petropolis — in Russland in den verschiedensten Theilen des Reiches, auch solchen, wohin nie hellenische Elemente direkt gedrungen sind, in der Form -pol zur Bildung von Ortsnamen verwendet wird, z. B. Alexandropol, Elisabethpol, Sergiopol, Ovidiopol, Stawropol, Kargopol, Tschistopol u. aa.

Solch' ein Wanderwort der Mode dürfte auch -karta gewesen sein. Wenigstens ist es auch im Aegyptischen vorhanden (s. Lauth in Z. D. M. G. XXV, 640: *qarthă*) und durch Phönizier in Eigennamen bis nach Nordafrika und Spanien vertragen worden (s. Gesenius Thes. l. c.).

Wer also ein nicht zu enges philologisches Gewissen hat, sondern die Sache vom culturhistorischen Standpunkte aus erwägt, der wird sich ohne schwere Bedenken denen anschliessen, von denen Hübschmann in Z. D. M. G. XXX, S. 139 sagt: „Man wird geneigt „sein das kert dieser Namen durch Stadt zu übersetzen"; und sich — in Ermangelung von etwas Besserem — mit der Wahrscheinlichkeit befreunden können, dass es ursprünglich ein Lehnwort aus dem Aramäischen wäre.

Dem gegenüber steht nun aber ab antiquo eine wohlbeglaubigte, entgegengesetzte Auffassung des -karta als eranischen Sprachgutes, = zend. kereta.

Der älteste Gewährsmann dafür ist Stephanus Byzantinus s. v. Ἐπιφάνεια· κατὰ Τίγριν. ἐκλήθη δὲ καὶ Ἀρχεσίκερτα, ὅ ἐστιν Ἀρχεσίου κτίσμα.

Excursweise möchte ich hier zunächst vortragen, was ich über den ersten Theil dieses Namens denke. Unter den Beispielen von compositis mit -κερτα in Armenien wird sehr häufig Καρκαθιόκερτα angeführt und man citirt dafür: „Strabo XI, 527. Plin. 6, 9, 10 und Ammian. Marc. 18, 8 [1])." Ein Καρκαθιόκερτα hat

1) So Benseler griech. Eig. 624.

aber in Wirklichkeit nie existirt. Bei Ammian kommt der Name weder an der bezeichneten Stelle, noch überhaupt vor. Bei Plinius haben die Handschriften VI, 9, 10 §. 26: Arguctiocerta, Agiathiocerta, Artigranacerta. Dagegen ist Carcathiocerta, was Sillig und Detlefsen in den Text genommen haben, lediglich eine Conjektur, für die man sich auf Strabo XI, p. 527 bezieht. Da aber gehen die Lesarten auch sehr auseinander: *Καρϑασιόκερτα* ist nach Kramer mindestens ebenso gut beglaubigt. Das Wahre, oder doch mindestens überwiegend Wahrscheinliche ist, dass der Eponymus der Stadt Niemand anders ist als jener *Ἀρκαϑίας*, Sohn des Mithradates, dessen Appian B. Mithr. 17. 35. 41 als Führer der armenischen Reiterei gedenkt. Die richtige, ursprüngliche Namensform ist danach *Ἀρκαϑιόκερτα* und so bei Strabo herzustellen. Daran schliessen sich dann Arguctiocerta, Agiathiocerta bei Plinius, *Ἀρτασίγαρτα* bei Ptolem. 5, 13, *Ἀρκεσίκερτα* bei Steph. Byz., und vielleicht auch Exagigarda Geogr. Rav. 50, 8, mit ihren Varianten. — Nach Zeit und Ort ihrer Anlage stehen sich also Tigranocerta und Arcathiocerta so nahe, dass von vorn herein anzunehmen ist, die Bedeutung des *-κερτα* ist in beiden ursprünglich ein und dieselbe, und da Stephanus für seine Deutung *κτίσμα* nicht, wie er unter *Τιγρανόκερτα* für die Deutung *πόλις* thut, eine alte Autorität anführt, so gibt sich die Gleichstellung von *κέρτα* (übrigens hier neben der Variante *κέρατα*) mit altpers. kereta, *κτίσμα* nur als byzantinische Weisheit des 5. Jahrhunderts nach Christo; — einer Epoche, in der auch im christlichen Orient der Eigenname *Θεόκτιστος* üblich wird, der die beste Parallele zu Jezdegerd bietet.

Seit dem 10. Jahrh. n. Chr. fängt man in Persien selbst an, كرد an Städtenamen von كردن abzuleiten und durch „Gründung, Stiftung, Werk“ zu übersetzen. Ich habe mir folgende drei Stellen notirt:

Ibn Hauqal wird citirt von Abulfeda Geogr. s. v. داربجرد:

عن ابن حوقل داربجرد معناه عَمَل دارا: „Darabgird = Werk des Darius“.

Abu-Sa'îd bei Jaqut Moschtarik bemerkt über بُوزَنْجِرد und بوزنجرد: قال ابو سعيد والمعنى واحد لان معناهما بالفارسيّة عَمَل بُوزَن „quippe quae in lingua Persica valet opus Buzani“, Uylenbrook, Irac. p. 13.

Jaqut selbst MBuld. II, 441 s. v. خُسْرُوجِرْد schreibt: ومعناه عمل خسرو لان كرد بمعنى عمل.

Endlich haben auch persische Lexika, wie Burhan-i-qati' und Ferheng-i-Schu'uri — worauf Dorn Caspia a. a. O. aufmerksam macht — bei Vullers II, 814 die Glosse nebst Beleg: کرد بمعنی کردار که کار وعمل وفعل, also „opus, actio".

Es war also mindestens kein neuer Gedanke, wenn Lassen Z. f. K. M. VI, 567 f. in -kerd, -gird das persische کرده erkannte, wenn Pott Z. D. M. G. XIII, 395 sich, obwohl nicht ganz entschieden, zu gleicher Ansicht bekannte, und wenn nun Hübschmann XXX, 139 verspricht:

„Wir wollen nun nachweisen, dass das moderne gird, jird „armenisch-iranischer Städtenamen auf urspr. karta zurückgeht, „und zwar auf dasselbe karta, das im Zend kereta lautet, und „die Bedeutung von gemacht, nicht die von Stadt hat."

Den festesten Anhalt für diese Auffassung bietet jedenfalls die Bildung des Personennamens Jezdegerd, gr. Ἰσδιγέρδης, dessen zweite Hälfte in keiner Weise mit קרת zusammengebracht werden könnte, und ein Umstand, den Hübschmann nicht betont, aber schon Humboldt, Kawisprache I, S. 5 hervorhebt, nämlich dass in den häufigen Ortsnamen auf der Insel Java, die in karta ausgehen, das Sanskr. krta „gemacht, Werk" zu suchen ist. Allerdings kann in Niederländisch-Indien bei Namen, wie Djokjokarta, Yodhyakarta, Surakarta, Purwokerta (s. Petermann geogr. Mitth. 1857 XII, S. 521) nicht an irgendwelchen aramäischen Einfluss gedacht werden, eben so wenig, wie bei Ἰκάρτα in India intra Gangem Ptol. VII, 1, 92.

Gälte es nur, Ortsnamen innerhalb des engeren und eigentlichen arischen Sprachgebietes zu erklären, so liesse sich die Ableitung von √kar hinnehmen und ist bedingungsweise gewiss richtig.

Allein, bei näherer Prüfung und geographischer Gruppirung der fraglichen Namen ergiebt sich, dass sie der überwiegenden Mehrzahl nach eben auf nicht echt eranischem Boden vorkommen.

Ohne den Anspruch ganz erschöpfend zu sein, führe ich aus den mir zu Gebote stehenden Hülfsmitteln orientalischer Erdkunde folgende Gruppen an, die wenigstens den Horizont für Beantwortung der Frage etwas weiter ziehen, als bisher geschehen.

In Babylonien und West-Susiane:

Vologesicerta (Plin. VI, 26, §. 122. Z. D. M. G. XXVIII, 95)
Βατράχαρτα (Ptol V, 20, 4)
Destagerd, *Δασταγέρδ* (Theoph. 498 f. Hamza Isf. etc.)
Hormuzgird (Ibn Chordadbeh, Beladori, Jaqut)
Aristagird أرستاجرد (Sprenger P. R. R. 67)
Wasagerd وساكرد (ebenda)
Susangird سوسنجرد (bei Bagdad Jaq. M. B.).

In Assyrien und Mesopotamien:

Μονόκαρτον (Men. Prot. 60; Theoph. 400)
Μαννάκαρτα (Steph. Byz. Geogr. Rav.)
Minicerta (Geogr. Rav. s. oben)
Χατράχαρτα (Ptol. VI, 1, 6)
Ζαριγάρδια (Zosim. III, 15).

In Armenien:

Zikarta (Keilschriften, Lenormant H. A. I, 458)
Τιγρανόκερτα
Ἀρκαθιόκερτα } s. oben
Ἀρταγίγαρτα (? Ptol. V, 13, 22)
Ἠλεγέρδα (Ptol. V, 13, 19)
Δαδόκερτα (Steph. Byz.)
Καπνισκέρτι (Cinnam. 1, 8)
Σαμόχαρτα (Not. episcop. 1, 944)
Μάκαρτα (viell. = *Μανάκαρτα* ebend. I, 903)
Μαρτίκερτα (*Μερτίκερτα* ebd. I, 954)
Μαντζικίερτ (Const. Porphyrog.)
Manavazgerd mit Var. (Langlois Regist.)
Melazgerd ملازكرد (Muqaddesi, Spr. P. R. R. 57)
Hatamagerd
Haïgerd
Henaragerd } Langlois Register
Tzolagerd
Tzungerd
Vagarshagerd
Shemiramagerd
Nephrkert
Vanakert } armen. Schriftsteller u. Karten v. Armenien.
Gilgerd
Meshingerd
Tawasgerd
Alaschgerd (Jaba, Kurd. Stud.).

In Medien:

Γιλίγερδα (Theophylakt. = Gilan-schloss Lagarde Abh. 196)
Μαζίκερτον (Nic. Br. 1, 14)
Maragerd s. oben
Paguragerd (Mos. Choren. bei Langlois 393)
Phaurǵird فورجرد (= vorigem? Jaqut M. B.)
Ashnadǵird اسناذجرد
Dastagird (Jaqut)
Buzanaǵird (Uylenbrook, Irac. 13)

Burûgird (ebenda 7. 15. etc.)
Walashgird (mit Var. Jaqut M. B.).

In Hyrkanien:.

Κάρτα (Strab. XI, 508)
Ζαδράκαρτα (Arrian Anab. III, 23. 25. s. Dorn Caspia 188)
Phuzgird فوزكرد (Jaq. M. B.).

In Parthien und Chorasmia:

Πασακαρτία (Ptol. VI, 5, 4)
Bashgird (= vorigem? Jaq. M. B.)
Balanǵird بلنجرد (Muqadd. Spr. P. R. R. 52)
Bugagerd بوكغاكرد (ebenda 32).

In Transoxanien und Chorasan:

Χαράχαρτα (Ptol. VI, 11, 7. = folg.)
Chatracharta (am Oxos, Ammian 23, 6, 58)
und eine sehr grosse Zahl, besonders in der Nähe von Merw, bei Muqaddesi, Jaqut und Edrisi, die ich, da Lesart und Aussprache nicht überall feststehen, nur in der vorliegenden Schreibart wiedergebe:

بيمكرد, برسنجرد, بزونجرد, بوزنجرد, خركرد, خروكرد,
خسروجرد, جنوكرد, كنوكرد, منوجرد, خشكرد, دكركرد, بلشجرد,
دبيكرد, دستجرد, ديشجرد, رسجرد, رينجرد, سلجرد, سيلجرد,
سلسنجرد, سانواجرد, سوانجرد, فرهادكرد, فيروزجرد, عركرد,
كلاشكرد, هرمزكرد, واشجرد, ويشكرد und سياوشجرد.

Nun ist doch das gewiss eine auffallende Erscheinung, dass die gesammte — wenn ich so sagen darf — Kette dieser Namen sich eben nur am Westrande des iranischen Sprachgebietes nach der semitischen Grenze zu und am Nordrande in das turanische Gebiet hinein, gerade also in der dem arischen Hinterlande abgewendeten Richtung hinzieht, während daneben ostwärts gar keine und südwärts nur wie versprengte einzelne Anklänge sich solche Namen wiederfinden, z. B. in Persis Darabgird und Walashgird, an der Grenze von Kerman die Gebirgsnamen Bashkard, Ramǵird und Lasgird (Jaq. M. B., v. Kremer Culturgesch. des Orients I, 309).

Die Vertheidiger des eranischen Ursprungs jener Namen werden zugeben, dass die Sache sich für sie günstiger gestalten würde, wenn das Verhältniss der geographischen Verbreitung ein gerade umgekehrtes wäre.

Auch dürften sie einräumen, dass in mehr als einem Falle die Etymologie der Namen viel ungezwungener und natürlicher erscheint, wenn كرد ursprünglich den concreten Begriff „Stadt“ enthielt, als wenn man dabei von einem particip. passivi krta „gemacht“ ausgehen muss. So versteht man z. B. im Oxusgebiet *Χαράχαρτα* und سیاکرد als „Schwarzburg“ doch leichter, als wenn man ein „schwarzgemachtes“ denken muss. Türkisches *Πασάκαρτα* und باشغرد sind als „Hauptstadt“ sofort verständlich; ein „Kopfgemachtes“ ist ein Unding. Die Benennung eines Dorfes von Bagdad Susangird سوسنجرد begreife ich als „Lilienstedt“ sehr einfach, als „liliengemachtes“ nicht [1]).

Die persische Volksetymologie hat sich sichtlich aus gleichem Grunde durch Anknüpfung an persisches گِرد gird „Kreis“ geholfen, da ihr das lebendige Bewusstsein eines appellativen Concretums كرد abging, — etwa wie der gelehrte Panslavist und der gemeine Russe in Turkestan sich mit seinem -grad, -gard, -gorod aushilft [2]). Das leitende Gefühl dabei ist eben, dass an solcher Stelle bei Ortsnamen, hinter nominibus propriis berühmter Personen oder sonstigen auf die Entstehung und Natur der Anlage bezüglichen Begriffswörtern, ein verständliches nomen concretum verlangt wird, wie das z. B. an den mehr als 100 Beispielen sich als Regel erweist, die ich in der Abhandlung „über Rechtschreibung und Deutung türkischer Ortsnamen“ in Petermanns geogr. Mitth. 1862, Hft. II. erörtert habe.

Nachdem so das pro und contra der bisherigen Ableitungen unseres -kerta erwogen worden, und die eranische Deutung desselben nur als bedingungsweise zulässig, die mit Hülfe des Semitischen versuchte Lösung des Problems sich nur in Ermangelung von etwas Besserem möglich herausgestellt hat, gehe ich noch einen Schritt vorwärts.

Das oben umschriebene Ländergebiet, in welchem die Ortsnamen auf -kerta, -kerd vorzüglich vorkommen, lässt sich weder in territorialem Sinne, noch in ethnographisch-linguistischer Hinsicht unter einem gemeinsamen Namen zusammenfassen, mag man den Gang von Babylon über Armenien und Hyrkanien nach dem Oxus versuchen, oder in umgekehrter Richtung.

---

1) v. Kremer Culturg. II, 297 deutet die Susangirder Teppiche als „mit der Nadel (سوزن!) verfertigte“.

2) v. Hammer, Wien. Jahrb. LIII, Anzeigebl. p. 67 bei Fraehn Opp. posth. II, S. 306: „كرد sepimentum, gyrus, das slavische Grod oder Grad, das Goth. Gards“.

Wohl aber ist für gewisse Jahrhunderte, in denen ein Theil jener Ortschaften entstand, eben dies Gebiet ein politisches Ganze. Es ist nämlich jene Schlangenlinie von Transoxanien an um das Südufer des Caspischen Meeres herum über Armenien das Euphratthal hinab der Wanderbezirk der turanischen[1]) Stämme, die unter parthischer Herrschaft zur Arsacidenzeit sich vorschieben, der Hauptbereich der parthischen Machtentfaltung. Die Stromgebiete des Oxus und des Euphrat sind eben durch diese Kette mit einander verbunden.

Meine Meinung über die Parthische Frage ist allerdings noch keine fertig abgeschlossene. Fragmentarische Gedanken über die Wanderzüge der Parther habe ich in dem Art. Persien in Rotteck & Welcker's Staatslexikon XI, S. 422, desgleichen über Wanderung türkischer Wörter in aramäisches Sprachgebiet in Z. D. M. G. XXIII, 268, und über den Zusammenhang der Parther mit Pahlavi und Polowzer in sprachlicher Hinsicht in Z. D. M. G. XXIX, 587 hingeworfen.

Auch gegenwärtig kann ich nur andeutungsweise die Schichten bezeichnen, bis in welche dem Ursprunge des karta nachzugehen sein wird, wenn man — was ja die natürlichste und glücklichste Lösung der Aufgabe wäre — das Wort als turanisch-parthisches fassen und deuten will, und die Angabe des Asinius Quadratus, der jedenfalls mehr parthisch verstand als irgendjemand heutzutage: „*τὸ δ' ἐστὶ τῇ Παρθυαίων φωνῇ* ...*πόλις*“ recht wörtlich zu nehmen ist.

In den medischen Keilschrifttexten, deren Sprache auch ich für turanisch halte, kommt ein Wort kartas vor, über welches Mordtmann Z. D. M. G. XVI, 60 und XXIV, 84 bemerkt:

„Das Wort kartas hat fast in allen semitischen und indo„germanischen Sprachen einen bekannten Anklang, und man würde „entweder auf eine Burg oder Stadt, oder einen Garten verfallen, „wenn nicht“ .... „die Bedeutung „Wohnung“ viel sachgemässer „ist... kartas scheint daher etwas wie „Hausgenossen“ anzuzeigen, „familia, famulitium“.

Es scheint also, wie unser „Haus“ die Bedeutung „Wohnung und Bewohnerschaft“, gleich seinem Synonym -kand, -kend, in sich vereinigt zu haben.

Medien ist aber ein Hauptnest jener Namen auf -karta, wie es denn ein Hauptsitz von Parthern und den davon untrennbaren Saken gewesen ist: *τοὺς Πάρθους καὶ Παρθυαίους καλοῦσί τινες καὶ φῦλον εἶναί φασι Σκυθικὸν μετοικῆσαν ἐπὶ Μήδους* Eust. ad Dion. 1039. — *οἱ γὰρ Πέρσαι πάντας τοὺς Σκύθας καλέουσι Σάκας* Herod. 7, 64.

---

1) Ich behalte den Terminus „turanisch“ trotz mancher Bedenken gern bei; bei einer Ersetzung desselben durch „türkisch“ ist ein gewisser modern politisch-religiöser Beigeschmack unvermeidlich. Es klänge etwa, als wollte man statt „hebräisch“ überall „jüdisch“ setzen.

Wenn ich nach Verwandten eines sakischen Wortes suche, so greife ich zuerst immer zum Wörterschatz des turanischen Volkes, das sich noch heute Saken nennt (Boehtlingk Spr. d. Jakuten S. XXXIV). Und da findet sich denn (Wörtb. S. 54): „*kärätä* Stelle, Stellvertreter" z. B.: min kärätä an meiner Stelle.

Gerade diese allgemeine Bedeutung locus und locumtenens brauchen wir aber, jenes für die parthischen Städtenamen auf -karta, -kerta; dieses für das keilschriftliche -kartas.

Eine Mitberechtigung des Turanischen bei der Deutung unserer Ortsnamen wird hiernach kaum abzuweisen sein.

Ueber einige arabische Sentenzensammlungen.

Von

August Müller.

Im Jahre 1875 veröffentlichte Herr Dr. Cornill eine interessante Schrift über das äthiopische *Buch der weisen Philosophen* [1]), deren Besprechung ich ins Auge fasste, trotzdem ich der sprachlichen Seite bei dem beschränkten Umfange meiner Studien nicht gerecht zu werden vermochte. Aber diese hatte bereits einen kundigen Beurtheiler gefunden, dem sogar die beiden neuen äthiopischen Formen, welche die mitgetheilten Textstücke bieten, als das interessanteste daran vorgekommen waren: dem gegenüber schien es mir nicht überflüssig, wenn ich, ohne diesem gelehrten Collegen sein Vergnügen verkümmern zu wollen, nachsähe, ob ich nicht noch andere, vielleicht sogar bedeutendere Gesichtspuncte der Schrift abgewinnen könnte. Ich habe nun einige hierhergehörige Bemerkungen im Folgenden zusammengestellt, die trotz der absichtlichen Beschränkung auf einige kurze Andeutungen den Raum einer Recension weit überschritten haben. Ich erfülle indess nur eine Pflicht der Erkenntlichkeit gegen Hrn. Dr. Cornill, welchem ich die Anregung zu einem vorläufigen Blick auf mein handschriftliches Material verdanke, wenn ich meine Bemerkungen auch äusserlich an seine ausgezeichnete Arbeit anschliesse [2]).

---

1) Maṣḥafa Falâsfâ Ṭabîbân das Buch der weisen Philosophen nach dem Aethiopischen untersucht von Carl Heinrich Cornill, Dr. phil. Leipzig, Druck von F. A. Brockhaus 1875. 58 SS. 8.

2) Ein paar Kleinigkeiten notiere ich an dieser Stelle: Von den S. 15 zweifelhaft gelassenen Weisen አርስጦላ ፡ ሶልስ ፡ ክርሲስ ፡ und ክበሲሬ ፡ glaube ich die drei ersten als *Ariston* (über den Qifṭî einen kurzen Artikel hat) *Solon* und *Chrysipp* identificieren zu können: man muss sie ins Arabische zurückschreiben, wo ارسطون (ن und ل wechseln gelegentlich), سولن (statt سولون; س statt ن am Ende eines Fremdnamens ist keine Variante) und كرسبس leicht in ارسطول, سولس und كرسيس verderbt wer-

Der Inhalt derselben ist kurz folgender: Das in den zwei von Dillmann äth. Chr. XI erwähnten Hss. vom Verf. benutzte Werk wird S. 5—30 beschrieben und einige kurze Auszüge in deutscher Uebersetzung gegeben; die betr. Textstücke folgen nach einer Uebersicht über die benutzten Quellen (S. 31—32) von kritischen Anmerkungen begleitet nach (S. 33—52); den Schluss bilden einige kleinere Erzählungen von griechischen Philosophen, durch die verschiedenen Ueberlieferungen vom Griechischen an durch das Syrische und Arabische bis auf's Aethiopische herab verfolgt (S. 53—58). Besonders der letzte Abschnitt und was in den früheren zu dem gleichen Thema gehört hat mein lebhaftestes Interesse in Anspruch genommen.

Die Mittheilungen und Ausführungen des Verf.'s beweisen, dass das äthiopische Buch mit den arabischen Spruchsammlungen, von denen gleich näher zu reden sein wird, in gewissem Zusammenhang steht, welcher Art aber dieser Zusammenhang sei, ob sich ein näheres Verhältniss zu einer der vom Verf. in Auszügen des Hrn. Prof. Gildemeister benutzten Schriften des Ḥonein, Mubaššir und Šahrazûrî nachweisen lasse, oder, wenn das nicht der Fall, welcher der in diesen Schriften vereinigten Bestandtheile in dem äthiopischen Buche vorherrscht, darauf hat der Verf. seine Aufmerksamkeit nicht gerichtet, auch wohl nicht richten wollen, und das lässt sich aus seinen Mittheilungen und auch aus den von Dillmann veröffentlichten Auszügen nicht ersehen. Indem ich beabsichtige kurz auseinander zu setzen, in wie fern die Beantwortung jener Frage für das sehr interessante litterarhistorische Thema, welches hier von Gildemeister angeregt worden ist, besonders wichtig wäre, und weshalb wir also von dem Hrn. Verf. weitere Auskunft uns erbitten möchten, schicke ich eine Besprechung der obengenannten arabischen Sammlungen, soweit ich sie vermöge der dankenswerthen Liberalität der Berliner, Münchner, Wiener und Leidener Bibliotheksverwaltungen bisher habe benutzen können, voran, aus welcher sich das Weitere ergeben wird.

Als die älteste derselben erscheint nach Cornills Verzeichniss S. 31 „Ḥonain Ibn Isḥâk نوادر الفلاسفة والحكماء in einem „leider unvollständigen und etwas verbundenen Exemplar" in München (Aumer: die ar. Hss.... pag. 286)." Die Beschreibung der Hs. bei Aumer gibt mehrfach einen falschen Begriff von derselben [1]), wie

den konnten. — Weshalb steht S. 55 zweimal ديوغانس? ich habe den Namen bisher nirgends in den genannten Hss., auch der Münchner nicht, anders als mit ج geschrieben gefunden.

1) Ich erkläre ausdrücklich, dass ich damit keinen Vorwurf gegen den verdienten Verfasser des Katalogs ausgesprochen haben will. Die Ueberschriften der einzelnen Abschnitte sind in der That, wenn man nicht näher zusieht, irreleitend.

eine Vergleichung des von ihm Gesagten mit dem Folgenden ergeben kann. Zunächst ist die Hs. ersichtlich das Product einer Fälschung. Das erste Blatt entspricht allein der Angabe der Subscription fol. 181 a, nach welcher die Hs. 506 H. geschrieben sein soll; es ist zwar etwas von Würmern zerfressen, doch lassen sich wenigstens auf der Innenseite alle, aussen, wo der Titel steht, fast alle dadurch entstandenen Lücken leicht ergänzen, auch der Charakter der etwas gelb gewordenen Schrift mit genügender Deutlichkeit als gutes altes Neschi erkennen, sowie feststellen, dass die Hs. anscheinend sehr correct war, dass das Zeichen der مهملات (ـٚـ z. B. über einem Sîn) resp. das kleine ح unter einem im Text stehenden Ḥâ u. s. w. gelegentlich gesetzt wurden; die diakritischen Punkte fehlen nicht selten; die Hs. scheint auf 12 Zeilen die Seite berechnet gewesen zu sein, diese erste aber hat deren 13, die unteren etwas enger zusammengerückt, die letzte nicht voll beschrieben. Auf den ersten Blick unterscheidet sich davon alles Folgende. Die Tinte ist schwärzlicher, die Schrift dicker und, obwohl möglichst in demselben Ductus gehalten, unbeholfener, die runden Linien besonders der kalligraphischen Schweifungen der Endbuchstaben sind ungeschickter, fast eckig, ح und besonders ص sehr unschön; es stehen auf der Seite nur 9, später meist nicht mehr als 8, bisweilen nur 7 Zeilen; das alte Bl. 1 ist an Bl. 8. 9 mit einem Papierstreifen angeklebt. Der Schreiber war ganz unwissend, er malte seine Vorlage nur nach, wobei nicht selten Fehler (selbst Verwechslung von ص und ظ) sich einschlichen, die meistentheils dann später corrigiert sind, zunächst von einer mit der ersten scheinbar identischen Hand, die aber einem wenigstens etwas kundigeren Manne anzugehören scheint, später noch einmal von einer kleinen und flüchtigen, von der auch die von Aumer erwähnten persischen Glossen herrühren, und die auch auf Bl. 1 b erscheint. Das Tollste, was der erste Schreiber geleistet, ist die häufige Setzung eines Teśdîd an den unmöglichsten Stellen (z. B. وقّفه [so], سّفا والعّافية); häufig ist es durch Rasur beseitigt: da es immer bei den unpunktierten Buchstaben vorkommt und auch hier ح wie ص öfter zur Bezeichnung der bezüglichen مهملة stehen, so ergibt sich, dass der Schreiber in seiner Vorlage ebenfalls das ـٚـ vielfach fand, aber nicht kannte, sondern für ein Teśdîd hielt. Läge es bei dieser Uebereinstimmung schon nahe anzunehmen, dass jene Vorlage eben der Codex war, dem Bl. 1 angehörte, so wird diese Vermuthung zur Gewissheit dadurch erhoben, dass die Bl. 1 b Z. 5 vorkommende Schreibung ايه (es steht ايّه, verschrieben statt أيّهْ = أيّها; s. auch Bl. 80 ff. immer يأم) auch in den folgenden Blättern die Regel bildet: erst die dritte

(persische) Hand hat überall ايها daraus gemacht. Es ergibt sich also, dass von der ursprünglichen Hs. vom J. 506 nur das erste Blatt übrig ist, die anderen aber von eben dieser Hs. abgeschrieben sein müssen [1]).

Der Inhalt des Buches ist folgender: Bl. 1 b — 3 b stehen allerhand Sprüche, welche auf den Siegelringen berühmter Weiser eingegraben und in die Säume ihrer Gürtel eingestickt waren; 3 b letzte Zeile — 8 b Mitte اجتماعات الفلاسفة فى بيوت الحكمة فى الاعياد وتفاوض الحكمة بينهم: Vier Philosophen sind an einem der griechischen Feste in dem بيت الصور المذهبة (eine auch später vorkommende Confusion von Akademie oder Lykeion mit einem Tempel) zu philosophischen Gesprächen versammelt, welche sie durch die Schrift aufzubewahren beschliessen; اجتماع I geht bis f. 7 a, II bis 8 b, von wo an als Erläuterung des Ursprungs dieser Zusammenkünfte folgende Geschichte erzählt wird [2]): Es sei bei den griechischen Königen üblich gewesen, ihre Söhne in der Philosophie unterrichten zu lassen und zu diesem Zwecke jene بيوت الذهب المصوّرة باصناف الصور (zur Anregung des Geistes, wozu auch die Ausschmückungen der Synagogen, Kirchen und Moscheen dienen)

---

1) An diesem Resultat kann eine Bl. 181 b unten befindliche Kaufnotiz انتقل الى ملك ىو العىح ىں ابو الىحىم المتطبب ڡ مسىهل المحرم مں سىه سٮ وسىمائه للهحره (d. i. ابو الفتح بن ابى النجم, also auch ein Perser, aber, wie die Tinte zeigt, mit dem persischen Corrector nicht identisch) nichts ändern: denn dass dies Blatt ausser dieser scheinbar alten Notiz auch den Rest der Subscription enthält (welche vom Vorhergehenden nicht getrennt werden kann, also aus dem ächten Codex vom Fälscher mit abgeschrieben wäre), kann eben die obigen Beweise nicht aufwiegen, sondern muss anders erklärt werden; vielleicht gehörte Bl. 181 zum Original, war aber ursprünglich leer, und wurde die Subscription oberhalb der Kaufnotiz nachgetragen? Ob die gelbliche Farbe der Tinte, welche das Alter der letzteren zu verbürgen scheint, künstlich hervorgerufen werden kann, weiss ich nicht. Jedenfalls wird der Verdacht auch dadurch unterstützt, dass das letzte Blatt wiederum angeklebt ist, und mit ووقع الفراغ من كتابته anfängt, ohne dass am Schluss des vorhergehenden Blattes ein تم كتاب النوادر oder ähnliches vorherginge, vielmehr ist da einfach der Schluss des Textes الى موضعه (s. unten S. 526). Die Fälschung selbst schon zwischen 506 und 606 (das merkwürdige Zusammentreffen der Jahreszahlen ist auch nicht gerade dazu angethan den Verdacht abzuschwächen) anzusetzen, ist bei dem Charakter der späteren Hand unmöglich.

2) Schon bei Steinschneider, Alfarabi S. 193.

gegründet, in welchen dann an hohen Festen die Zöglinge eine Art öffentlichen Examens abzulegen gehabt hätten. So habe auch Platon den نطافورس, Sohn des Königs رومسطادس, (natürlich mit vielen Varianten) unterrichtet; Aristoteles, ein armer Waisenknabe und Diener des Platon, habe durch gelegentliches Zuhören Theil an dem Unterricht genommen und sei bei der öffentlichen Prüfung, in welcher der unbefähigte Königssohn von dem Gehörten nichts mehr gewusst, alle von Platon mit jenem durchgenommen انواع الحكمة والادب vorzutragen im Stande gewesen: von den bei dieser Gelegenheit von Aristoteles recitierten Weisheitssprüchen folgt dann Bl. 12b eine Auswahl, an deren Schluss 16a bemerkt wird, dass Platon, verwundert über die Auffassungsgabe des Jünglings, ihn nun in allen Wissenschaften ausgebildet habe; Bl. 17a ff. schliessen sich dann weitere اجتماعات an w. s. bei Aumer S. 287, wo auch die folgenden Abschnitte bis Bl. 79 richtig angegeben sind (aber 42 gehört zwischen 48 und 49). Bl. 79b ff. aber enthalten nicht eine „Geschichte Alexanders", sondern nur خبر الاسكندر في اخر علّته لما ايقن بالموت وكان سقى سمًّا وكتابه الى امه ينهاها عن الجزع ويأمرها بالصبر عنه; aber auch die hierin angekündigte Erzählung fehlt, denn es folgt sofort اما بعد فارغبى بنفسك يام الخ, ein Brief mit Tröstungen und einem letztwilligen Auftrage, dessen spätere Ausführung 82b—83a zu einer vom Alexander beabsichtigten moralischen Pointe Anlass gibt. Dann geht es weiter, wie Aumer S. 287 angibt: die Ueberschrift 88a وفاة الاسكندر ist aber ungenau, da im Folgenden der bereits erfolgte Tod vorausgesetzt wird; ferner ist zu bemerken, dass Bl. 103b noch Roxane und einige Würdenträger sprechen. Zu den anschliessenden Sprüchen der Philosophen ist hinzuzufügen, dass بليناس 145b wie gewöhnlich *Apollonius* ist (die Vokale haben in dieser Hs. keine Bedeutung), ferner aber, dass hinter Bl. 129 eine Lücke ist, da 130 ff. keine Pythagorassprüche sondern andere Sentenzen enthalten, welche bei Mubaššir (Bl. 106b ff.) und Šahrazûrî (Berl. Hs. Cod. or. oct. 217 Bl. 131b ff. Leid. Hs. 65a ff.) unter den Sprüchen *Loqmâns* stehen und zum Theil auch mit den von Sprenger L. M. I, 96 ff. als loqmânisch angeführten identisch sind [1]). Eine weitere Lücke

1) Vgl. Sprenger 96 Z. 16 ff. mit Ḥonein Bl. 132a Mubaššir 107a: يا بنى جالس قوما يذكرون الله فان كنت عالما نفعك علمك [fehlt Mub.] وان كنت جاهلا علّموك وان نزلت عليهم رحمة او رزق شركتهم فيه

endlich ist in dem letzten Abschnitt Bl. 171 ff. (Aumer 289) hinter Bl. 179, da auf Spruch 70 sofort die zweite Hälfte von 100 folgt; es müssen mindestens 4—5 Blätter fehlen.

Dass diese Hs. das unter dem Titel der نوادر الفلاسفة والحكماء[1]) bekannte Werk des Ḥonein b. Isḥâq (Steinschneider, Alfarabi S. 174—175 Anm. 36; S. 192 und s. unten S. 526) enthalte, ergibt sich abgesehen von der hebräischen Uebersetzung aus den Citaten, welche unter diesem Titel bei Ibn Abî Uṣeibi'a sich finden, der Bl. 27a der Berl. Hs. (Wetzst. II, 323), 19a der Wiener (Flüg. 1164) bei Hippokrates, Bl. 46a 31b bei Sokrates, Bl. 49b 34b bei Platon, 55b 38b bei Aristoteles, 82b 57b bei Galen die bezüglichen Siegelinschriften, ferner bei Aristoteles Bl. 59a—61a 41a — 42b die oben erwähnte Erzählung aus Ḥonein's Buche anführt. Indess ist leicht zu sehen, dass letzteres in der vorliegenden Hs. keinesfalls vollständig erhalten sein kann. Zunächst fehlt jede Vorrede, nach der Basmala heisst es sogleich:

يا بنى لا تجالس قوما لا يذكرون الله فان كنت جاهلا زادوك
جهلا [fehlt in beiden Hss.] وان كنت عالما لم ينفعك علمك شيا [fehlt
Münch. — Vgl. ps. 1, 1] وان نزلت عليهم لعنة او سخطة شركتهم فيها
und s. u. S. 519 ff. — In anderer Fassung steht derselbe Spruch schon einmal
Mub. 106a unten Śahr. Berl. 181a Leid. 64b: وقال لابنه يا بنى اختر
المجالس على عينك (B. عينيك) فاذا رايت مجلسا يُذكر الله عز وجل
فيه فاجلس[a] معهم فانك ان تَكُن (B. يكن) عالما (B. add. لا) ينفعك
علمك (B. عليك) وان تك (B. كنت) غبيّا[a] (B. غبيًا) [cb]يعلّموك وان
يطلع الله عز وجل عليهم بعد ذلك برحمة تُصِبّك[b] معهم يا بنى
لا تجلس فى مجلس لا يذكر الله فيه فانك ان تك (L. كنت) عالما
لا ينفعك علمك وان تك (L. يك) غبيا[c] (L. غنيا Mub. عييًا) يزيدوك
(B. يرفدوك) غَبًا (L. غنا B. Mub. عيا) وان يطّلع الله عز وجل
(B. L. تعالى) عليهم[d] بعد ذلك[d] بسخطة تصبك (B. L. يصيبك);
a—a fehlt in L., b—b lautet in L. فيه فان الرحمة تنزل عليهم فلعل
تصيبك, c—c fehlt in B., d—d in B. L. Ich habe hier die Varianten vollständig angegeben, später lasse ich sie mit wenigen Ausnahmen fort.

1) Uṣ. 81b 57a fügt hinzu وآداب المعلمين القدماء.

نقش فصوص خواتيم الحكماء (s. S. 526); die einzelnen Abschnitte sind ohne jede Verbindung; die Ueberschriften 79 b 88 a kündigen, wie bemerkt, etwas an, was im Folgenden gar nicht vorkommt[1]); der Abschnitt über Galen, welchen Uṣ. 81 b 57 a citiert, fehlt gänzlich: vor allen Dingen aber, was vom Alexander in diesen Abschnitten vorkommt, sind Auszüge aus einem Alexanderroman, von dem eine andere, vielleicht kürzere, aber sehr ähnliche Recension bei Mubaśśir und Śahrazûrî in Form einer fortlaufenden Erzählung erhalten ist (Mub. Bl. 82 a — 91 b Śahr. Berl. Hs. Bl. 106 a — 117 b Leid. Hs. 48 a — 58 a). Umgekehrt fehlen diesen die von Ḥonein gegebenen Briefe: nur der Anfang des zweiten wird Mub. 90 a Ś. B. 116 a L. 58 a mitgetheilt, wo Mub. beifügt (so l. statt من d. Hs.) وهو كتاب طويل وقد ذكرته وغيره من كتبه في تاريخي على التمام, und Śahr. hat dann noch einen kurzen Trostbrief, der den beiden Andern fehlt; die frommen und weisen Reden der Mutter Alexanders, der Roxane und der Würdenträger werden ebenfalls nur von Ḥonein ausführlicher mitgetheilt, von dem die Auszüge aber in dieser zusammenhangslosen Form nicht herrühren können. Hieran wird unten anzuknüpfen sein.

An Ḥoneins Werk schliesse ich an das مختار الحكم ومحاسن الكلم des Mubaśśir ibn Fâtik, erhalten in der Leidener Hs. 515 Warn. Wie der Leidener Catalog III, 343 (und nach ihm Cornill S. 31) bemerkt, ist dieselbe defect; doch ist von dem Abschnitt über Platon nur der biographische Theil und der Anfang der Sentenzen verloren, deren Fortsetzung in Bl. 29 ff. (entsprechend Śahr. B. 69 a L. 30 b) enthalten ist. Auch der Artikel *Sokrates* lässt sich aus einer Combination des Auszuges aus den اداب bei Ibn Abî Uṣeibiʿa (Berl. Hs. Bl. 46 a Wiener Bl. 32 a) mit dem von Śahrazûrî Gegebenen zum Theil herstellen; auf das Einzelne kommt es hier ja nicht an. Was die Ueberarbeitung des Mubaśśir durch Śahrazûrî angeht, so vgl. den Leidener Katalog III, 343 ff.; die Berliner Hs. derselben ist schlecht, aber doch nicht so miserabel als die Leidener; sie hat noch einen zweiten (unvollständigen) Theil über die muhammedanischen Philosophen, der uns hier nichts angeht.

Das Verhältniss zwischen diesen späteren und der Münchner Hs. ist folgendes. Der grösste Theil, wenn nicht alle Sprüche der Münchner Hs., welche in den einzelnen Philosophen zugeschriebenen Stücken vorkommen, in gleicher Weise die Excerpte aus der

1) Dagegen ist der Widerspruch zwischen den Worten bei Aumer S. 287 „der erwähnten Philosophen" und dem Vorangehenden, wo nur die wenigsten von ihnen vorkommen, durch die ungenaue Uebersetzung veranlasst; الملك كورين بالحكمة والمعرفة heisst „*der als weise und kenntnissreich* (*viel*) *genannten.*"

Alexandergeschichte, sowie der Abschnitt „Fragen und Antworten" Bl. 149 b ff. kehren im Mubaššir wieder; von den Siegelinschriften finde ich augenblicklich wenigstens die des Pythagoras Bl. 27 b, von den مكاتبات (H. 156 b unten) die erste bei Šahr. B. 53 b L. 23 b: daraus geht hervor, dass dem Mubaššir, wenngleich er seine Quellen niemals nennt, doch direct oder indirect ein der Münchner Hs. ähnliches Werk vorlag: nur ist die Ordnung der Artikel wie der einzelnen Sprüche innerhalb derselben eine ganz verschiedene — wie nachher auch Šahr. wieder die Mubaššir's, wenn auch in der Reihenfolge der einzelnen Sprüche weniger als der grösseren Abschnitte, umwirft — besonders aber ist Mubaššir's Sammlung mindestens um das vierfache stärker. Auf etwa die Hälfte reduciert erscheint diese wieder bei Šahrazûrî, der indess das biographisch-wissenschaftliche Material gegenüber dem rein moralisch belehrenden zu verstärken bemüht ist.

Was nun die Herkunft dieser ganzen Masse von Sprüchen angeht, so gilt zunächst von allen drei Sammlungen, was Gildemeister Sexti sentent. S. XLI ff. über die Sextussprüche sagt. Unter den unsrigen kommen auch von diesen hie und da einige vor: vgl. Gildem. no. 431 *Multis uerbis uti de deo ignorantia dei facit* als Pythagorasspruch bei Mub. 28 a (auch Uṣ. 40 a 28 a) Šahr. B. 37 b L. 16 b الاقوال الكثيرة فى الله تع علامة تقصير الانسان عن معرفته; no. 89 syr. *Quale vis tibi homines facere, tale eis tu quoque fac* — Matth. 7, 12 (nicht 11) — Š. B. 61 a L. 27 a (Sokrates) إفعل ما تحب ان يُفعل بك واكفف عما تحب ان يكف عنك; anders unter Sokrates Namen Maximus (Gildem. 179) ἃ πάσχοντες παρ' ἑτέροις ὀργίζεσθε ταῦτα τοῖς ἄλλοις μὴ ποιεῖτε, unter Homers Namen Mub. 16 b Š. B. 97 a L. 44 b لا ينبغى لك ان تفعل ما اذا عيّرك به انسان غيرك غضبت لانك اذا فعلت ذلك كنت انت الشاتم لنفسك; no. 143 syr. *sapiens paucis verbis innotescit* Š. B. 57 a L. 24 b العاقل يعرف بكثرة صمته والجاهل يعرف بكثرة كلامه; no. 178 *quod fieri non debet ne cogites quidem facere* (Pyth. syr.) Mub. bei Uṣ. 40 a 28 a Š. B. 38 a L. 17 a (auch Pyth.) ما لا ينبغى ان تفعله احذر ان تخطره ببالك; no. 272 syr.: *quia expletio cupiditatis celeriter finem habet et dedecus eius semper manet* Mub. 33 b Šahr. B. 71 b L. 31 b erweitert (Platon): انك وان تعبت فى البرّ فان التعب يزول والبر يبقى لك وان التذذت بالاثم فان اللذة تزول والاثم

باق عليك; no. 278 syr.: *licet autem tibi distinctio inter cupiditatem tibi honestam et cupiditatem tibi turpem; est enim cupiditas vitae et cupiditas mortis* Mub. 76 b (Aristoteles; nicht bei Ś.) من استعمل اللذة والاذى على ما ينبغى فى الوقت الذى ينبغى وبالمقدار الذى ينبغى وحيث ينبغى فهو خير ومن استعملها على خلاف ذلك فهو شرير — doch sieht man an den mehrfach ziemlich starken Veränderungen, dass die Entlehnung eine sehr indirecte gewesen sein wird. Selten genug im Verhältniss ist natürlich die Möglichkeit, Sentenzen oder Anekdoten direct aus dem Griechischen nachzuweisen. Bekanntlich geht es da im besten Falle wenigstens mit der Zutheilung an bestimmte Autoren schlimm genug her: ich brauche nur an die steten Verwechslungen von Sokrates und Hippokrates zu erinnern; ferner hat Diogenes seine besten Geschichten an Sokrates abgeben müssen, einige, wo er sich mit Aesop berührt, an dessen arabischen Vertreter Loqmân, und so kommen weitere Uebertragungen von Sokrates auf Platon und Zenon, von Anacharsis und Bias auf Sokrates vor, woraus denn das doppelte und dreifache Erscheinen mancher Sprüche sich erklärt. Alles das ist bekanntlich in den Anfängen schon im Griechischen zu beobachten, doch darf man annehmen, dass Syrer und Araber das möglichste geleistet haben, die Confusion zu vergrössern. Um einige Proben [1]) dieser Entwicklung zu geben (vgl. Cornill S. 46—47), notiere ich, was ich im arabischen Sokrates aus Diog. Laert. (ed. Cobet) unter Sokrates und Diogenes gefunden habe:

I. D. L. 40, 41 *ἔλεγε δὲ καὶ ἓν μόνον ἀγαθὸν εἶναι, τὴν ἐπιστήμην, καὶ ἓν μόνον κακόν, τὴν ἀμαθίαν* Mub. Uṣ. 47 b 33 a Ś. B. 60 a L. 26 a لا ضرّ اضرّ من الجهل ولا شر اشرّ من النساء. Ebenso Ḥonein 50 b.

II. D. L. 41, 4 *καὶ εἰδέναι μὲν μηδὲν πλὴν αὐτὸ τοῦτο* Mub. Uṣ. 48 a 33 b Ś. 65 a 28 a لولا انّ فى قولى لا اعلم إخبارٌ انى اعلم لقلت انى لا اعلم; dem Plato und dem Hippokrates zugeschrieben von Mub. 54 b Uṣ. 29 b 20 b in der Form ما معى من فضيلة العلم الا علمى بانى

1) Nur auf solche kommt es mir hier und im Folgenden überhaupt an; Vollständigkeit ist hier nicht nothwendig und wäre bei der Menge des Materials — es handelt sich um tausende von Sentenzen und Anekdoten — wenigstens für mich vorläufig unerreichbar. Um die syrischen Mittelglieder habe ich mich ebenfalls nicht weiter gekümmert; auch waren mir Lagarde's Analecten *in hac litterarum sede* unzugänglich, ebenso augenblicklich Gildemeisters Abhandlung in Hermes IV. — Die schon bei Cornill stehenden Nachweisungen habe ich nicht wiederholt; ebenso Einiges bei Qifṭî vorkommende weggelassen.

لست بعالم. Beide unter Platon hat Ḥonein 56 b mit der Var. تثبيتًا statt اخبار.

III. D. L. 41, 19 *ἠξίου δὲ καὶ τοὺς νέους συνεχὲς κατοπτρίζεσθαι, ἵν' εἰ μὲν καλοὶ εἶεν, ἄξιοι γίγνοιντο· εἰ δ' αἰσχροί, παιδείᾳ τὴν δυσείδειαν ἐπικαλύπτοιεν* = Ś. 58 b 25 b واعلم يا بنى انك ان كنت حسن الصورة فجمعت الى حسن صورتك حسن خلقك كنت كاملا وان كنت قبيح الصورة فلم تجمع الى قبح صورتك قبح خلقك بل حسن خلقك يغطّى قبح صورتك (غطّى = *ἐπικαλύπτειν*); Mub. Uṣ. 50 b 35 a etwas anders unter Plato.

IV. D. L. 41, 36 *τῆς γυναικὸς εἰπούσης*, „*ἀδίκως ἀποθνήσκεις*", „*σὺ δέ, ἔφη, δικαίως ἐβούλου;*" Ś. 64 a 27 b وقال لامرأته حين أُخرج من الحبس وهى تبكى ما يُبكيك فقالت وكيف لا ابكى وانت تقتل مظلوما فقال لها اكنت تريدين ان اقتل بحقّ; Ḥon. 49 a ونظر اليه انسان وقد مضوا يقتلونه فقال يعزّ علىّ بك ان تُقتل مظلوما فقال آردتنى ان اقتل غير مظلوم [diese auch bei Cornill S. 55]; Ś. 56 a 24 b وقال من قُتل مظلوما كان ذلك امانا له فى عاقبته ومن قُتل ظالما كان ذلك جديرا له بالخوف فى عاقبته, und unmittelbar darauf: ما اقبح البكاء على من مات (B. قتل) مظلوما وما احسنه على من قتل ظالما لان المظلوم يُفرح له بحسن ما يُردّ عليه والظالم يحزن له بسوء ما يرد عليه.

V. D. L. 42, 13 *ἔλεγε συνεῖναι τραχείᾳ γυναικὶ καθάπερ οἱ ἱππικοὶ θυμοειδέσιν ἵπποις.* „*Ἀλλ' ὡς ἐκεῖνοι, φησί, τούτων κρατήσαντες ῥᾳδίως τῶν ἄλλων περιγίνονται, οὕτω κἀγὼ Ξανθίππῃ χρώμενος τοῖς ἄλλοις ἀνθρώποις συμπεριενεχθήσομαι*". Daraus ist geworden 1) Ś. B. 50 a (L. mit Umstellung schon Bl. 21 b statt 22 r): وقيل له لا بدّ من ان نزوّجك فقال وان كان لا بدّ فيكون (so) بامرأة قبيحة الوجه سيّئة الخلق فقالوا لِمَ هذا فقال اما الاول فلئلّا تحنّ نفسى الى جماعها واما الثانى فلأروض نفسى على الاحتمال فقيل له لم تكره الجماع وهو لذيذ قال لاربع خصال الخ. 2) Mub. bei Ibn Abî Uṣ. Berl. 42 a Wien. 29 b Ś. 44 a 19 b: ولما الزم التزويج على عادتهم الجارية فى الزام الافاضل

بالتزويج ليبقى نسله بينهم طلب تزويج المرأة السفيهة التى لم تكن فى البلد اسلط منها ليعتاد جهلها والصبر على سوء خلقها ليقدر موتّب النفس. 3) Ś. 51 a 22 b ان يحتمل جهل العامّة والخاصّة الرديّة (so B. zwischen den Zeilen, L. الزكية) كرائض (Hss. كرياض) الفرس الصعب ان غفل عن عنانه جمح به.

Von Diogenes übertragen VI. D. L. 144, 29 *Ἡγησίου παρακαλοῦντος χρῆσαί τι αὐτῷ τῶν συγγραμμάτων, „μάταιος, ἔφη, τυγχάνεις, ὦ Ἡγησία, ὃς ἰσχάδας μὲν γραπτὰς οὐχ αἱρῇ, ἀλλὰ τὰς ἀληθινάς· ἄσκησιν δὲ παριδὼν τὴν ἀληθινὴν ἐπὶ τὴν γεγραμμένην ὁρμᾷς"* Ś. 54 a 23 b قال بعض الملوك لسقراط اعمل لى كتابا فيه جمل من حكمتك ارجع اليها فقال هيهات الحكمة اجلّ من ان تخدمها الا بنفسك; Mub. bei Uṣ. 42 b 29 b Ś. 44 a 19 b فلم يصنف كتابا .... وتعلم ذلك من استاذه طيمولاوس (viele Varr.) فانه قال له فى صباه لِمَ لا تَدَعنى ادوّن ما اسمع منك من الحكمة فقال له ما اوثقك بجلود البهايم الميتة (eine ähnliche Wendung bei Ibn el-Qifṭî) وازهدك فى الخواطر الحسيّة هب ان انسانا لقيك فى طريق فسالك عن شىء من شرف العلم هل كان يحسن ان تحيله على الرجوع الى منزلك والنظر فى كتبك فان كان لا يحسن فالزم الحفظ; Uṣ. 42 a b 29 b Ś. a. a. O. وبلغ من تعظيمه الحكمة مبلغا اضر بمن بعده من محبّى الحكمة لانه كان من رايه ان لا يستودع الحكمة الصحف والقراطيس تنزيهًا لها عن ذلك ويقول ان الحكمة طاهرة مقدسة غير فاسدة ولا دنسة فلا ينبغى لنا ان نستودعها الا الانفس الحية وننزعها عن الجلود الميتة ونصونها عن القلوب المتمردة.

VII. D. L. 145, 3 *ἄσωτον θεασάμενος ἐν πανδοχείῳ ἐλάας ἐσθίοντ' ἔφη, „εἰ οὕτως ἠρίστας, οὐκ ἂν οὕτως ἐδείπνεις"* Ś. 56 b 24 b وراى فتًى قد اكل ماله وحصل على اكل الزيتون من الشجر يجمعه فقال له لو كنت اقتصرت ان يكون هذا طعامك لم يكن هذا طعامك.

VIII. D. L. 146, 43 . . . *ὅτι Πλάτων θεασάμενος αὐτὸν λάχανα πλύνοντα, προσελθὼν ἡσυχῇ εἴποι αὐτῷ· „εἰ Διονύσιον ἐθεράπευες, οὐκ ἂν λάχανα ἔπλυνες·" τὸν δ' ἀποκρίνεσθαι ὁμοίως ἡσυχῇ, „καὶ σὺ εἰ λάχανα ἔπλυνες, οὐκ ἂν Διονύσιον ἐθεράπευες"* Ś. 63a 27b ورآه بعض امراء الملك ياكل الحشيش في الصحراء فقال لو خدمت ملكنا لما احتجت الى هذا فقال وانت لو قدرت على اكل الحشيش لم تعبد من هو مثلك الخ.

IX. D. L. 147, 47 *ἐρωτηθεὶς τί αὐτῷ περιγέγονεν ἐκ φιλοσοφίας, ἔφη, „εἰ καὶ μηδὲν ἄλλο, τὸ γοῦν πρὸς πᾶσαν τύχην παρεσκευάσθαι"* Ś. 57b 25a وقال له رجل ما اغنت عنك الحكمة وانت لا تبيت الا فقيرًا فقال اغنت عنى الم ما المك منى; وقيل له ما الذى غنمت من الحكمة فقال صبرت كالقائم 60a 26a على شاطى البحر أنظر الى الجهّال يتلفون بين أمواجه.

X. D. L. 149, 1 *πρὸς 'Αλέξανδρον ἐπιστάντα καὶ εἰπόντα, „οὐ φοβῇ με"; „τί γάρ, εἶπεν, εἶ; ἀγαθὸν ἢ κακόν"; τοῦ δὲ εἰπόντος, „ἀγαθόν", τίς οὖν, εἶπε, τὸ ἀγαθὸν φοβεῖται";* Ś. 50b 22a ووقف عليه الملك وقال له تخافنى فقال له اخير انت ام شرير فقال بل خير فقال لا اخاف من الاخيار.

XI. **Das von Cornill S. 25. 48 äthiopisch angeführte Stück hat auch Mubaššir bei Uṣ. 42b 29b Ś. 44b 19b:** فمرّ به الملك يوما وهو على ذلك الزبير [der Tonne] فوقف عليه وقال ما لنا لا نراك يا سقراط وما يمنعك من المصير الينا فقال الشغل ايها الملك فقال بما ذا قال بما يقيم الحيوة قال فصرْ الينا فان هذا لك عندنا مُعَدٌّ ابدا قال لو علمت ايها الملك انى اجد ذلك عندك لم ادعه قال بلغنى انك تقول ان عبادة الاصنام ضارّة قال لم اقل هكذا قال فكيف قلت قال انما قلت ان عبادة الاصنام نافعة للملك ضارّة لسقراط لان الملك يُصلح بها رعيّته ويستخرج بها خراجه وسقراط يعلم انها لا تضرّه ولا تنفعه اذ كان مُقِرّا بأن له خالقا يرزقه ويجزيه بما قدّم من سيّئ او حسن قال فهل لك من حاجة قال نعم صرّف عنان دابّتك

عنى فقد ستريتى جيوشك من ضوء الشمس فدعا له الملك بكسوة فاخرة من ديباج وغيره وجوهر ودنانير كثيرة ليحبوه بذلك فقال له سقراط ايها الملك وعدت بما [a] يقيم الحيوة وبذلت ما [b] يقيم الموت ليس لسقراط حاجة الى حجارة الارض وهشيم النبات ولعاب الدود والذى يحتاج اليه سقراط هو معه حيث توجه. Die Missverständnisse des Aethiopen sind sehr instructiv: die Worte von a — b fehlten (aus Anlass des zweimal vorkommenden يقيم) in seiner Vorlage, und mit dem لعاب الدود — *Speichel der Würmer* soll natürlich ein verächtlicher Ausdruck für *Seide* sein — hat er nichts weiter anzufangen gewusst, als den biblischen *Wurm der nicht schläft* (oder *stirbt*, Jes. 66, 24) daraus zu machen. Im übrigen ist die Uebereinstimmung hier nicht sehr genau. Der Schluss der arabischen Version ist wieder eine Uebertragung von Bias' *omnia mea mecum porto*, das in anderer Form uns später S. 521 begegnen wird; die eingeschobene Geschichte vom Götzendienst findet sich in noch anderen Versionen auch Ś. 49 b 22 a und — in ursprünglicherer Gestalt — bei Ḥon. 49 a وقال له الملك بلغنى انك تقول ان الاوثان لا تنفع ولا تضرّ فقال له أمّا الملك وشيعته فهى تنفعهم وامّا سقراط فلا تنفعه ولا تضره, wo übrigens qoranische Reminiscenzen wohl kaum anzunehmen sind.

Von Anacharsis übertragen XII. D. L. 27, 16 *ὀνειδιζόμενος ὑπὸ Ἀττικοῦ ὅτι Σκύθης ἐστίν, ἔφη, „ἀλλ' ἐμοῦ μὲν ὄνειδος ἡ πατρὶς σὺ δὲ τῆς πατρίδος“* Ś. 52 a 22 b وقال لرجل وقد عيّره بانه من اهل بيت لا شرف لهم اهل بيتى عار علىّ وانت عار على اهل بيتك; 52 b 23 a Uṣ. 46 b 32 b وقال له رجل وضيع الخلائق شريف الجنس أمّا تأنف يا سقراط من خساسة جنسك فاجابه جنسك عندك انتهى وجنسى منى ابتدأ, was ich glaube schon sonst gelesen zu haben, jetzt aber nicht wiederfinde.

Anderer Art sind die ziemlich häufigen und besonders bei Mubaššir sehr umfangreichen Ermahnungen an die Herrscher, weise und gerecht zu regieren, nebst Rathschlägen über die Behandlung der Menschen, welche vermuthlich auf die bezüglichen Pseudoaristotelischen Schriften zurückgehen, über die ich indess gegenwärtig noch nichts Genaueres anzugeben weiss; dann aber gehören

allen drei Sammlungen noch Geschichten und Sprüche in nicht geringer Zahl nach Art der obigen an, denen zweifellos ebenfalls griechische Vorbilder zu Grunde liegen, über die weitere Untersuchungen anzustellen aber hier nicht nöthig ist; man unterscheidet sie meist leicht von den folgenden Kategorien durch das individuell-anekdotenhafte Gepräge, das zwar auch die griechischen Sprüche nicht alle haben, das aber bei einem ungriechischen Satze sich schwerlich finden wird. Unter die eigentlichen *γνῶμαι* hat sich hie und da selbst ein Spruch aus Altgriechenland verirrt, z. B. Solon's *γηράσκω δ'αἰεὶ πολλὰ διδασκόμενος* Mub. 18 a Ś. 101 b 46 a وكان يقول انه لا يزال المرء متعلما ابدا; da mag aber der Schein auch gelegentlich trügen, z. B. *kann* freilich das dem Homer zugeschriebene لن يكسب الانسان الحسنة الا بالتعب Ś. 100 a 45 b (ähnlich etwas vorher الخير يكثر فى الناس من استعمال التعب) Hesiod's *τῆς δ'ἀρετῆς ἱδρῶτα θεοὶ προπάροιθεν ἔθηκαν* sein; ebenso gut aber kann man auf das D. L. 149, 38 erwähnte Wort des Diogenes *οὐδέν γε μὴν ἔλεγε τὸ παράπαν ἐν τῷ βίῳ χωρὶς ἀσκήσεως κατορθοῦσθαι* zurückgehen. Jedenfalls sind diese Bestandtheile von sehr geringem Umfange.

Ziemlich häufig dagegen treten nicht nur christliche Begriffe sondern sogar Stellen aus der heiligen Schrift auf (Gildem. S. XLI. XLII). Von letzteren führe ich an 1) Ḥon. 131 a (Loqmân) وقال يا بنى لا تسرع الى ارفع موضع فى المجلس فان الموضع الذى تُرفع اليه خير من الموضع الذى تُحطّ منه ev. Luc. 14, 7—10 . . *μὴ κατακλιθῇς εἰς τὴν πρωτοκλισίαν, μή ποτε . . . . ἄρξῃ μετὰ αἰσχύνης τὸν ἔσχατον τόπον κατέχειν . ἀλλ' . . . . ἀνάπεσε εἰς τὸν ἔσχατον τόπον ἵνα . . . ἐρεῖ σοι Φίλε, προσανάβηθι ἀνώτερον · τότε ἔσται σοι δόξα* . . . 2) Mub. 23 b (unter Hippokrates, d. h. Sokrates) من احبّ الحيوة لنفسه اماتها = ev. Joh. 12, 25 *ὁ φιλῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἀπολέσει αὐτήν* (Matth. 10, 39 Marc. 8, 35 Luc. 17, 33): die andere Hälfte des Spruches *καὶ ὁ μισῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ εἰς ζωὴν αἰώνιον φυλάξει αὐτήν* liegt zu Grunde einem anderen Sokratesspruch Ś. 55 b 24 a من امات نفسه موتا ارادياً كان موته الطبيعى حياةً لنفسه ابدا; vgl. Ś. 45 a 20 a عن علة (Luc. 17, 33 *ὃς ἐὰν ζητήσῃ κτλ.*) عند ما فتشتُ الحياة أَلْفيتُ (الفت .L العدب .B) الموت وعندما وجدت الموت عرفت حينئذ كيف ينبغى ان اعيش اى ان الذى يريد ان يحيى حيوة

الهيئة ينبغى ان يميت نفسه من جميع الافعال الحسية على قدر القوة التى منحها باريه فانه حينئذ تهيأ له ان يعيش حيوة الحق, in welcher Erklärung man eine Umbiegung der christlichen Pointe in eine philosophische suchen könnte, obwohl der Gedanke an sich ebenso christlich ist; ferner Ś. 54 a 23 b واستهينوا بالموت لئلا تموتوا وأميتوا انفسكم تخلدوا. 3) 1. Thess. 5, 21 *πάντα δὲ δοκιμάζετε, τὸ καλὸν κατέχετε* Mub. 112 a Ś. 121 b 61 a اعرف كلّ شيء واختر فضله, was allerdings unter *Gregor* steht. 4) Ps. 126, 5 *οἱ σπείροντες ἐν δάκρυσιν ἐν ἀγαλλιάσει θεριοῦσι* Ś. 46 a 19 b (Sokrates) وقال ازرع الاسود واحصد الابيض اى ازرع بالبكاء واحصد بالسرور. 5) Prov. 9, 10 *Ἀρχὴ σοφίας φόβος κυρίου* Mub. 28 a Ś. 38 a 17 a (Pythagoras) الانسان الحكيم المراقب لله. 6) Ps. 51, 16. 17 *ὅτι εἰ ἠθέλησας θυσίαν, ἔδωκα ἄν, ὁλοκαυτώματα οὐκ εὐδοκήσεις· θυσία τῷ Θεῷ πνεῦμα συντετριμμένον* Mub. 28 a Ś. 38 a 17 a (Pythagoras) ليس الضحايا والهدايا (fehlt M.) والقرابين كرامات لله تعالى ذكره لكن الاعتقاد الذى يليق به هو الذى يُكتفى فى تكرمته. 7) Matth. 7, 5 *ἔκβαλε πρῶτον ἐκ τοῦ ὀφθαλμοῦ σου τὴν δοκόν, καὶ τότε διαβλέψεις ἐκβαλεῖν τὸ κάρφος ἐκ τοῦ ὀφθαλμοῦ τοῦ ἀδελφοῦ σου*, vgl. Mub. 28 b Ś. 38 a 17 a معاتبة الانسان نفسه انفع من عتابه لاصحابه. Die Stellen 4—7 sind mehr dem Sinne als den Worten nach mit den biblischen Sätzen identisch, obwohl die Aehnlichkeit doch einen Zusammenhang irgend welcher Art voraussetzen lässt; umgekehrt sind ganz bestimmte einzelne Wendungen oder Begriffe wiedergegeben in folgenden: 8) طوبى لـ Mub. 97 b (Ptolemäus; fehlt Ś.) und 105 a Ś. 129 a 64 a (Loqmân) = ܛܘܒܘܗܝ ܠ Ps. 1, 1 (braucht nicht direct entlehnt zu sein). 9) احبب فى الله وابغض فى الله Mub. 105 a Ś. 129 b 64 a (Loqmân), vgl. Röm. 14, 6. 8 *ὁ φρονῶν . . κυρίῳ φρονεῖ καὶ ὁ ἐσθίων κυρίῳ ἐσθίει κτλ.* 10) Mub. 30 a Ś. 69 b 30 b الحرّ النفس الحكيم وهو سيّد لناموس الطبيعة, vgl. Röm. 7, 6 *νυνὶ δὲ κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου* ebend. 25 *νόμῳ ἁμαρτίας* 8, 2 *νόμος τοῦ πνεύματος*. Ausserdem sind Begriffe wie خوف الله oder تقوى, ايمان, دنيا,

قول gegenüber عمل u. s. w. ziemlich häufig: grade bei diesen aber kann man auf christlichen Ursprung deswegen nicht immer sicher schliessen, weil sie einmal an Stelle ähnlicher philosophischer Begriffe von den spätern Griechen oder den Syrern eingesetzt sein können (Gildem. S. XLII), ferner aber, weil sie den Muhammedanern nicht weniger eigen sind. So kann ein Spruch wie Ś. 55 b 24 a وقال ما أَبْيَنَ فضيلة الموت اذا كان سببا للنقلة من عالم الذلّ الى عالم العزّ ومن عالم الفناء الى عالم البقاء ومن عالم الجهل الى عالم العقل ومن عالم التعب الى عالم الراحة gleichermassen christlich und muhammedanisch sein, und besonders auf dem gemeinsamen in diesen Sammlungen überall einen breiten Raum einnehmenden Boden der ἄσκησις = زهد finden sich Philosophie, Christenthum und Islam friedlich bei einander. Denn dass auch das letztere Element sich geltend gemacht hat, lässt sich zweifellos beweisen. Nicht nur werden manche Sprüche arabisiert, wie z. B. Ś. 54 a 23 b (Sokrates) وكان يقول ضالّة الجاهل غير موجودة وضالّة العاقل معه حيثما سلك[1]), sondern auch willkürlich geändert, um scheinbaren Mängeln der Ueberlieferung abzuhelfen: vgl. Ḥon. 76 a (Alexander M.) وقال[a] في القلم[a] لولا القلم ما قامت الدنيا ولا استقامت المملكة وكل شيء تحت العقل واللسان لانهما الحاكمان على كل شيء والمخبران عن كل شيء والقلم يوجدكهما شكلين ويريكهما صورتين وقال فيه القلم بريد العقل الخ. Hier ist die Lesart القلم zu Anfang durch den weiteren Zusammenhang und durch den Anfang des folgenden Spruches vollständig gesichert; trotzdem nahm ein Späterer an dem allmächtigen قلم Anstoss (obwohl grade dieser Spruch eigentlich ächt orientalisch klingt) und änderte العلم, das schon Mubaššir 92 a hat (a—a fehlt bei ihm); Ś. 118 b 53 a lässt dann wie gewöhnlich die Ausführung weg, und so steht schliesslich nur da لولا العلم ما قامت الدنيا وما استقامت المملكة. Wenn ferner die Sentenzen, welche Aristoteles bei Ḥon. 13 a Uṣ. 60 r 41 b Mub. 69 a (wo das Eingeklammerte fehlt) vorträgt, so eingeleitet werden: لبارينا التقديس والاعظام والاجلال والاكرام ايّها الاشهاد العلم موهبة البارى والحكمة عطيـة من يعطى ويمنع

1) Vgl. oben no. XI S. 518; s. auch den Leidener Katalog III, S. 343; derartiges liesse sich mancherlei anführen.

ويحط ويرفع [والتفاضل فى الدنيا والتفاخر هما لحكمة التى هى روح الحياة ومادة العقل الربانى العلوى، انا ارسطوطاليس ابن مملوسس(!) اليتيم خادم بطاورس ابن الملك العظيم حفظت ووعيت] والتسبيح والتقديس لمعلّم الصواب ومسبّب الاسباب: so ist zwar alles zu specifisch Muhammedanische vermieden, das Ganze aber ist unleugbar eine Nachahmung arabischer Vorreden; besonders characteristisch ist, dass dem حفظ ووعيت das تسبيح hinzugefügt wird: das konnte ein muhammedanischer Bearbeiter thun ohne aus der Rolle zu fallen, da alle diese Leute nun einmal die alten Philosophen als Verkünder des reinen Gottesglaubens, als Ḥanîfe auffassen. Noch deutlicher ist die Einleitung zu den Sentenzen des Aristoteles bei Mub. 63 a: الشكر واجب لله تعالى والمن له سبحانه على البرية والطول من عنده اياه احمد وهو ملجاى وبه استعين على المهم فى كبير امرى وصغيره وشكرى له شكرُ من يُعرف مِنّته عليه ولا يُحصَى نِعَمه لديه ومن يقول انه واحد لا اوّل له ولا زوال لملكه أنشأ الخليقة لا من موجودات واحدثها لا من مقدمات خلق الرؤس الاوائل كيف شاء ويبدى (يرى .Hs) الطبائع الكلية من تلك الرؤس على ما شاء، وقال على لسان الاسكندر الحمد لله الذى سوّى الخليقة الخ. Ebenfalls keines Commentars bedarf es, wenn Alexanders Mutter in ihrem Kummer sich auf gut muhammedanisch mit einem انّا لله وانا اليه راجعون (Honein 107 b) tröstet, und an zwei andern Stellen (Ḥon. 88 a 122 b) den صبر جميل als Heilmittel des Schmerzes preist; ferner wenn (Ḥon. 157 a) Sokrates auf eine Anfrage des Plato erwiedert: سَلْ وبالله التوفيق, oder (in andrer Weise), wenn (Ḥon. 143 b) Solon sich, nachdem er (143 a) über كمّيّة und كيفيّة (!) des امور الدين والدنيا einiges gesagt hat, fortfährt: تحت شيئين قلم احدهما تحت الاخر وهما السيف والقلم والسيف تحت القلم.

Vollständigen Qorânversen zu begegnen darf man natürlich nicht erwarten, und selbst so prononciert qorânische Wendungen wie اياه ... احمد وبه استعين, سوّى الخليقة, صبر جميل sind nicht

sehr häufig. Aber grade in der grossen Menge der Sprüche, welche vermöge der Allgemeinheit ihres Inhaltes gewissermassen confessionslos erscheinen, findet sich doch eine Anzahl, die eine eigenthümliche Färbung tragen. Wenn man bei Mub. 64 b Ś. 78 b 84 b (Aristoteles) auf folgende Worte stösst: احذر الحرص فاما ما هو مصلحتك ومصلح على بدنك فالزهد واعلم ان الزهد باليقين واليقين بالصبر والصبر بالفكر فاذا فكّرت فى الدنيا لم تجدها اهلا لان تُكرمها لهوان الاخرة الخ (so M., Ś. vielleicht besser تلزمها بهوان), so springt sofort der ṣûfische Character insbesondere des ersten Theils (es ist als läse man die Kapitelüberschriften im Qośeirî) in die Augen. Nicht immer stehen so viele termini technici bei einander — die ja *einzeln* ihrer allgemeinen Bedeutung wegen nicht gradezu beweiskräftig sind — aber sowohl die hier erscheinenden als andere, insbesondere يقين, صبر, تقوى, خوف, صدق, ورع spielen eine solche Rolle in der Gesammtzahl der Stichworte, dass man einen weitergehenden ṣûfischen Einfluss kaum wird ablehnen können, sobald sich ein positiver Zusammenhang an irgend einer Stelle nachweisen lässt. Dies ist aber in der That der Fall. Mub. 106 a Ś. 130 b 64 b heisst es [das eingeklammerte fehlt in L.] in dem Artikel über Loqmân: [وقال الحسن ان لقمن اتخذ عريشا برملة الشام وهى يومئذ غير عامرة فكان فيه حتى كبرت سنّه فادركه الموت] وقال ابرهيم بن ادهم بلغنى ان قبر لقمن ما بين مسجد الرملة وموضع سوقها اليوم وفيها قبر سبعين نبيّا[1] ماتوا بعد لقمن كلّهم اخرجهم بنو اسرائيل فالجأوهم الى الرملة واحاطوا بهم فماتوا كلهم جوعًا فتلك قبورهم فيما بين مسجد الرملة والسوق قال الحسن بينا لقمن فى عريش له قدرُ مضجعه وابنه جالس بين يديه وقد نزل به الموت فبكى لقمن وقال له ابنه ما يُبكيك يا ابت أجزعًا من الموت ام حرصا على الدنيا قال لا ولا واحدة منهما ولكن ابكى على ما امامى من شُقّة بعيدة ومفازة سخيفة وعقبةٍ كؤودٍ وزاد قليل وحمل ثقيل فلا ادرى ايُحطّ ذلك الحمل عنى حتى ابلغ الغاية ام يُبقى علىّ فأُساق معه الى نار جهنم ثم مات رحمة الله عليه. Ueber Ibrâhîm

---

1) Sonst die 40 Märtyrer resp. Gefährten des Propheten.

b. Edhem und el-Ḥasan (el-Baṣrî) s. Fihrist 183 Anm. 9 und 28: nicht weniger aber als sie erscheint auch Sofjân eṯ-Ṯaurî als Autorität für Ueberlieferungen von Loqmân, nämlich die, welche Sprenger a. a. O. übersetzt und von welchen die eine schon bei Ḥonein (s. ob. S. 510 Anm. 1) vorkam: finden wir dann auch in den übrigen Loqmânssprüchen die oben angeführten Termini häufig und dazu einen Spruch wie Mub. 101 b Ś. 125 a 62 b يا بنى عليك بالصبر واليقين ومجاهدة نفسك واعلم ان فيه الشوق والشفقة والزهادة والترقب فاذا صبرت عن محارم الله وزهدت فى الدنيا وتهاونت بالمصائب ولم يكن شىء احب اليك من الموت وانت تترقبه, so ergibt sich unwiderleglich, dass von Loqmân aus, der wegen seiner Erwähnung im Qorân dazu die geeignetste Person war, ṣûfische Gedanken ebenfalls in diese arabischen Spruchsammlungen eingedrungen sind. Dass ihnen dann auch in der Sammlung loqmânischer Aussprüche andre Elemente beigemischt sind (wie die Lucasstelle oben S. 519), ist selbstverständlich: ihre sicheren Spuren aber in den vorliegenden Stücken genauer zu verfolgen wäre eine lohnende Aufgabe.

Nicht das uninteressanteste Moment ist das letzte. Den Schluss der Münchner Hs. bilden die von Aumer genannten *Sprüche der Philosophen unter den Ǵinn.* Die Einleitung lautet Bl. 171 a [ich setze die vielfach fehlenden Puncte hinzu]: ذُكر لسليمن بن داود عليه السلم ان فى جزيرة البحر حكماء من الجن يتكلمون بالحكمة فأحبّ سليمن ان يسمع ذلك منهم فامر الريح الرخاء [Hs. الرجا] فحملته حتى حطّته فى تلك الجزيرة فاجتمعت اليه الجن فسالهم ان يذكر كل واحد ما يُحسنه من الحكمة فتكلم كل واحد منهم بكلمة حفظها سليمن واثبتها فى كتاب حكمته, und ebenso am Schluss Bl. 180 b فلما فرغوا من كلامهم اثبت سليمن عليه السلم كلامهم فى حكمه عاد [so] الى موضعه. Und in der That fand ich wenigstens einen der Sprüche bereits wörtlich in den Proverbien, nämlich den 28. عند الحوادث تعرف اخاك = Prov. 17, 17 *ἀδελφοὶ δὲ ἐν ἀνάγκαις χρήσιμοι*, andere klingen wenigstens stark an. Sollte hier ein jüdischer Einfluss vorliegen? Salomo und seine שֵׁדִים passen doch kaum zur Voraussetzung einer Entnahme aus der Peśiṭtâ: es wäre interessant darüber die Ansicht der Kenner jüdischer Litteratur zu vernehmen.

Alle diese verschiedenen Bestandtheile nun bilden die Sammlungen des Ḥonein und Mubaśśir; es treten bei letzterem hinzu

die biographischen Bestandtheile, über deren Ursprung ich vor genauer Untersuchung aller Zusammenhänge keine Vermuthung aufstellen möchte; nur soviel glaube ich schon hier andeuten zu können, dass die eigentliche gelehrte Tradition, aus welcher Ṣâ'id und die sonstigen Quellenschriftsteller des Qifṭî schöpften, von jenen verschieden ist: aus ihr hat erst Śahrazûrî das entlehnt, was er dem Mubaśśir hinzufügt und wovon es mit Recht im Leidener Katalog III, 344 heisst *in qua multa satis recte traduntur*. Doch steht dies nicht in Bezug auf unser eigentliches Thema, dessen Verfolg uns nun auf einen sehr wichtigen Punct zurückführt. Ich habe S. 511—512 einige Bedenken ausgesprochen, welche gegen die Integrität der Münchner Hs. 651, sofern sie Ḥoneins Buch enthalten soll, zu sprechen scheinen. Die dort hervorgehobenen Momente äusserlicher Art werden aber auf's erheblichste durch andere von mehr innerer Natur verstärkt. Das hauptsächlichste bietet auch hier der Alexanderroman. Ist es möglich, dass eine syrische Version eines solchen so ausgesehen haben kann, als die bei Mubaśśir und Śahrazûrî erhaltene, deren Identität oder doch fast der Identität gleichkommende Verwandtschaft mit der angeblich Ḥonein'schen durch die grosse Zahl übereinstimmender Bruchstücke feststeht? Kann z. B. in einer solchen Alexander die Rolle nicht nur eines frommen, monotheistischen, asketisch angehauchten Helden, sondern gradezu eines vorislamischen Propheten nach muhammedanischem Zuschnitt, eines Ḥanîfen vom reinsten Wasser spielen, in dessen Familie der muhammedanische λόγος σπερματικός bis zum صبر جميل sich offenbart? Kann in einer syrischen Spruchsammlung eine muhammedanische Tradition ṣûfischen Ursprungs, kann überhaupt darin Loqmân vorkommen — um von der oben zweifelhaft gelassenen jüdischen Ueberlieferung ganz abzusehen? Andererseits, wenn diese Fragen verneint werden müssen: ist es glaublich, dass Ḥonein seinem Werke, in dem er doch beanspruchte, Sprüche *alter* Philosophen zu geben, *arabische* Traditionen einverleibte, deren specifisch muhammedanisches, ṣûfisches Gepräge ihm als Christen unmöglich verborgen bleiben konnte? und wenn selbst das, durfte es ihm, einem christlichen Geistlichen, begegnen, dem Loqmân, den er doch nur als muhammedanischen Vorpropheten kennen konnte, einen Spruch aus dem Evangelium Lucae beizulegen?

Es könnte scheinen, als dürfte die Antwort auf diese Frage nur unbedingt *nein* lauten: das Werk wäre damit trotz des directen Zeugnisses nicht nur des hebräischen Uebersetzers, sondern auch des Ibn Abî Uṣeibi'a dem Ḥonein abgesprochen. Indess ist andererseits zu erwägen, dass die Sprüche der Münchner Hs. in der That öfters eine *ältere* Version darstellen, als Mubaśśir (Beispiele s. S. 518 Z. 17; 521, 19); ferner, dass wir vorläufig nicht wissen, um es gerade heraus zu sagen, wie viel Unüberlegtheit oder Einfältigkeit (nach unserem Massstabe gemessen) wir dem Ḥonein zutrauen dürfen;

endlich aber, dass wir ebenfalls nicht wissen, wie weit die Münchner Hs. die نوادر الفلاسفة wirklich enthält. Es ist zu beachten, dass ihr Titel (der auf dem *alten* Blatte steht) nur lautet: كتاب فيه نقش خواتم الحكما وادابهم وفيه رسالة الاسكندر الى امه وكلام امه [لهُ وخبر][1] وفاه الاسكندر وحمله فى تابوت الذهب وفيه كتاب ارسطاطاليس الى ا[مّ الاس]كندر نعريها[2] للاسكندر وجوابها له وفيه اداب هرمس واقليدس واداب الفلاسفه [و]ذ[ـيـه ا]داب فلاسفه الجن[3] و . . , am Rande quer steht dann noch von derselben Hand وفيه ايضا حبر الاسكندر ى احد علته لما سع ال ـ, d. h. وفيه ايضا خبر الاسكندر فى اخر علّته لما سقى السّم[4]: also nichts von dem gewöhnlichen Titel; auch stimmt zwar der Schluss der Escurialhs. bei Casiri I, 227 a n. 2 الى موضعه mit unserem Exemplar, nicht aber der Anfang ebd. n. 1 هذه نوادر الفاظ الحكما. Leider lässt sich aus den Notizen Steinschneiders Catal. codd. hebrr. Lugd.-Bat. S. 112. 107—108 (cit. Alfarabi 192) über die Uebersetzung des Charisi keine annähernde Schätzung des Grössenverhältnisses beider Hss. gewinnen: jedenfalls aber kann in unserer Hs. nur ein Excerpt aus Ḥoneins Buche vorliegen, ob mit Interpolationen und Aenderungen, liesse sich nur durch Vergleichung des bodleianischen Fragmentes[5]) oder der hebräischen Uebersetzung, die mir nicht zu Gebote stehen, entscheiden[6]).

---

1) Das Eingeklammerte ist unleserlich.

2) D. h. يعزّيها.

3) Es steht nur da ـ ال, da der Rand unten abgeschnitten ist, auch das folgende ist unleserlich, nur يدى(?) glaube ich noch zu erkennen.

4) سقى السم wie Bl. 79 b berichtet wird; s. hier S. 510.

5) Steinschneider a. a. O. 112; seine Notizen Z. D. M. G. VIII, 549, IX, 838, Alfarabi S. 174—175 Anm. 36 und die darin angezogenen Stellen bringen nichts hierfür Entscheidendes.

6) Uṣ. 34 a 24 a (Münchner Hs 800 Anm. Bl. 45 b; auch bei Qifṭi s. v. Dioskorides, aber ohne wörtliches Citat) steht Folgendes: وقال حنين بن اسحاق ان دياسقوريدس كان اسمه عند قومه اردس ينارنس (so Berl., Wien. ازدش ينادیش, Münch. اردس نيادش) ومعناه بلغتهم الخارج عنّا قال حنين وذلك انه كان معتزلا عن قومه متعلقا

Mag dem sein, wie ihm wolle, die Feststellung der einzelnen Bestandtheile der verschiedenen Sammlungen ist für die Geschichte derselben jedenfalls von grosser Wichtigkeit, und deswegen wünschte

---

بالجبال ومواضع النبات مقيما بها فى كل الازمنة لا يدخل الى قومه فى طاعة ولا مشورة ولا حُكْم فلما كان ذلك (B. كذلك) سمّاه قومه بهذا الاسم ومعنى دياسقورى باليونانية شجار (so W., B. شحار, M. شحارُ) ودس (W. ودوس, M. ودُش) باليونانية الله تعالى ومعناه اى ملهمه الله للشجر والحشائش اقول الخ, welche Stelle ich nicht wegen der ersten Notiz (wo ich das griechische Wort, das ein in irgend einer Bemerkung Galens dem Namen zugesetztes Adjectiv oder Participium sein wird, nicht finden kann; einen bezüglichen *Beinamen* hat Fabric. B. G. ed. Harl. IV, 673 ff. nicht) vollständig ausschreibe, sondern um durch das wiederholte قال حنين und das اقول am Schluss festzustellen, das auch der letzte Satz zu dem Citat gehört. Dieser aber setzt uns in dasselbe Dilemma, welches ich oben zu motivieren versuchte. Denn mag in dem شحار, شجار ein أشجار stecken, oder etwas anderes, so ist doch durch das Folgende klar, dass eine Ableitung von شَجَر gemeint ist: also wäre nach Ḥonein im Griechischen *διοσκουρι = Baum*, *δης = Gott*. Dies kann nur ein totales Missverständniss einer richtigen Glosse sein, in welcher anlässlich des Namens Dioskorides bemerkt wurde, dass زوس *Ζεύς Gott* bedeute. Entweder hat nun in der That Ḥonein selbst dies Missverständniss verschuldet, dann ist ihm Alles zuzutrauen; dann ist aber auch alles falsch, was im Fihrist (294, 18) und von Qifṭî (Berl. Hs. Ms. Or. fol. 493 Bl. 74 a; Ms. Peterm. II, 360 Bl. 62 b; Wiener Hs. 1162 Flüg. 100 b Münch. 440 Aum. 69 b — vielleicht nach dem Fihrist — وكان فصيحا فى اللسان اليونانى; B. 74 a Pet. 62 b W. 100 b 101 a M. 70 a ويعلم (W. وتعلّم) لسان (M. بلسان) اليونانية باصله; B. 74 b Pet. 63 b W. 102 a M. 70 b ودخل حنين الى بلاد الروم (Fihr. a. a. O.) لاجل تحصيل كتب الحكمة وتوصّل فى تحصيلها غاية امكانه واحكم اليونانية عند دخوله الى تلك الجهات وحصل نفائس هذا العلم وعاد يلازم بنى موسى بن شاكر ورغبوه) فى النقل من اللسان اليونانى الى العربى الخ über seine griechischen Kenntnisse mitgetheilt wird: oder man traut diesen Angaben, dann ist das Citat Uṣeibi'as unzuverlässig, der aber sonst grade in treuer Wiedergabe der ihm vorliegenden Quellen sein einziges Verdienst hat. Es würde uns zu weit führen, die angedeutete kritische Frage ausführlicher zu besprechen, auch steht mir das hierfür heranzuziehende weitschichtige Material noch nicht ganz zu Gebote: vielleicht aber ist auch ohne das die Andeutung erlaubt, dass lebhafte Bedenken gegen die Richtigkeit vieler selbst der älteren litterarhistorischen Ueberlieferungen

ich sehr, Hr. Dr. Cornill unterzöge sich der Mühe, uns noch einige weitere Mittheilungen aus seinem Maṣḥaf zu machen, oder wenigstens seinerseits klar zu legen, in welchem Verhältniss jene eben hervorgehobenen Bestandtheile in dem Buche gemischt sind, und welche von ihnen überhaupt fehlen. Als ein nach der obigen Darlegung sehr bezeichnendes Moment würde sich aus seinen Mittheilungen bereits ergeben, dass Loqmân darin übergangen ist, wenn nicht der Charakter der S. 19—21. 40 ff. ausgezogenen Sprüche nahe legte, dass nur der Name geändert ist: Ḥaiqar statt Loqmân. Dies wäre, da Loqmân im Qorân gefeiert wird, ein besseres Argument dafür, dem Verfasser der arabischen Vorlage des Aethiopen die christliche Religion beizulegen, als das von Cornill S. 12 unten angeführte: denn Gregorius und Basilius kommen bei Mubaššir und Šahrazûrî auch vor; die Märtyrer freilich blieben immer. Uebrigens ist zu bemerken, dass die Sprüche Gregor's und Basilius' in dem äthiopischen Buch ganz andere sind, als in der arabischen Sammlung.

---

auf alle Fälle entstehen müssen, die möglicher Weise die Zweifel des Hrn. Dr. Haas (Z. D. M. G. XXX, 619 ff.) in ganz neuem Lichte erscheinen lassen und uns wieder um ein ganzes Stück vermeintlicher Geschichte ärmer machen könnten. Jedenfalls ist auf diesem Gebiet mit unkritischen Zusammenstellungen der arabischen Traditionen, wie in *Leclerc's* Histoire de la Médecine Arabe (1876) nichts gewonnen.

Notizen und Correspondenzen.

Numismatisches beim Orientalisten-Congress zu St. Petersburg.

Von

D. Stickel.

Mit der Versammlung des internationalen Orientalisten-Congresses zu St. Petersburg im vorigen Jahre hatte das Organisations-Comité auch eine Ausstellung von Gegenständen verbunden, die zu den Alterthümern oder dem gegenwärtigen Zustande der morgenländischen Völker eine Beziehung haben. Zwei grosse Säle waren selbst an den Wänden mit den Erzeugnissen des Ostens angefüllt, die ebenso durch ihre Zahl wie ihre Mannichfaltigkeit den Eintretenden überraschten. Mit welcherlei Interessen man auch herzukam, ob für Gewerbe und Industrie in metallischen, textilen, Leder-, Seiden- und anderen Stoffen, für die Instrumente des Landbaues, der Fischerei, der Jagd, des Kriegs, des Nomadenlebens, oder für die religiösen Culte des Islam, des Buddhismus, des Schamanenthums, oder für Kunst, Geschichte, Alterthümer und Culturentwickelung des Orients, vorzugsweise des russischen Asiens, für Jegliches fand man Entsprechendes, Belehrendes, Vieles, was durch Sauberkeit, Dauerhaftigkeit, Geschmack, Kostbarkeit Bewunderung und Staunen erregte. Vor diesen sicht- und greifbaren Gegenständen erweiterte und vertiefte sich der Einblick in die Lebensbedingungen und Leistungen jener fernen Völker, und nicht wenigen der Beschauenden mögen sich wohl ihre bisherigen Vorstellungen darüber völlig umgestaltet haben. Unsererseits möchten wir den Vortheil und die Förderung wissenschaftlicher Interessen durch die Vereinigung aller jener Gegenstände an e i n e m Orte nicht weniger hoch anschlagen, als den geistigen Gewinn durch die gelehrten Vorträge und Discussionen, die wir in dem Saale nebenan zu vernehmen hatten.

Auch die orientalische Numismatik war bei dieser Ausstellung bedacht. Einmal dadurch, dass Herr Collegienrath Lerch einen Fund von Silbermünzen, welcher im Jahre 1875 im Dorfe Yarilovitch, im Gouvernement Tschernigow gemacht worden, in seiner

Totalität ausgelegt hatte. Es waren 237 Nummern; 1—21 Münzen der Sassaniden, No. 22—24 von Tapuristan, No. 25—29 der Omajjaden mit arab.-pehlewischen Legenden, No. 30—49 mit kufischen, No. 50—216 der Abbasiden, No. 217—219 der omajjadischen Khalifen von Spanien, No. 220—237 der Idrisiden in Mauretanien. Münzhöfe waren 23 repräsentirt; 6 Stücke sind Inedita. Eine genauere Beschreibung dieses Fundes haben wir von Hrn. Lerch zu erwarten.

Zweitens war durch Herrn Lagus, Professor in Helsingfors, eine Auswahl muhammedanischer Münzen, etwa 100 St., ausgestellt, die aus den neuesten, in Finland gemachten Funden entnommen waren. Die werthvollsten waren auf der Insel Aland zu Tage gekommen, einer Insel, welche als ergiebiger Fundort solcher orientalischer Prägen ohngefähr dieselbe Stelle einnimmt, wie die Insel Gothland in Schweden. Wie zahlreich die dort im Boden verborgenen Schätze sind, ergibt sich daraus, dass im Monat Juni vorigen Jahres im Dorfe Berdtby von spielenden Knaben fast an der Oberfläche des Bodens nicht weniger als 800 arabische Münzen aufgefunden wurden. Auch das Bruchstück eines Halsbands mit solchen angereihten Münzen lag vor. Hr. Lagus theilte in seinem hierauf bezüglichen Vortrage mit, dass dergleichen orientalische Kunsterzeugnisse — eine Wage mit Gewichten war zu sehen — noch zahlreich bis in den hohen Norden hinauf ausgegraben würden, Zeugnisse für Handelsverbindungen, die selbst bis Lappland hinaufreichten, sowie hinwiederum durch die Nachrichten der dahin Handeltreibenden die Bekanntschaft der arabischen Geographen mit jenen weitentlegenen Regionen Europas erklärlich werde. — Die in Finland aufgefundenen muhammedanischen Prägen reichen vom Jahre 92 bis 399 der Hidschra und gehören den Omajjaden, Abbasiden, Idrisiden, Tahiriden, Buweihiden, Merwaniden, vorzugsweise aber den Samaniden; aus al-Andalus stammt eine einzige. 40 Münzhöfe sind repräsentirt. Unsere besondere Aufmerksamkeit erregte ein Dirhem, in dessen Localität sogleich هرمز Hormuz erkannt wurde, zu welchem Wort aber vorn ein Beisatz gegeben ist, der entschieden nicht رام gelesen werden kann. Das als Münzstätte bekannte Ramhormuz kann also nicht in Betracht kommen. Herr Prof. Lagus gestattete, einen Abdruck zu nehmen, und so ist mir nachmals gelungen, durch Zuratheziehung von Jaqut's Geograph. Wörterbuch II. S. 442 einen neuen Münzhof aufzufinden. Der Dirhem ist sehr gut erhalten; die Legenden und übrige Ausstattung stimmen genau mit den omajjadischen überein, das Zeitdatum lautet: في سنة سبع وتسعين im Jahre 97 (d. H. = 715,6 n. Chr.). Das Stück gehört also in die kurze Regierungszeit des Khalifen Suleiman ben Abdulmalik (96—99 d. H.). Die Elemente der Localität sind deutlich بحسر ساد هرمر d. i. بَخُسْرْ شَاذْ هُرْمُزْ mit

Weglassung des و von خسرو. Jaqut sagt darüber: خسروشاذ هرمز منسوب ايضا الى ملك من ملوك الفرس وهى كورة ايضا من اعمال السواد بالجانب الشرقى منها جَلولاء وهى قصبتها. Der Begriff des Sawad ist ein weiter, welcher durch Beifügungen, wie Sawad Bassra, Sawad Kufa, Sawad Iraq, Sawad Bagdad u. a., jedesmal enger begrenzt wird. Da Dschalula, der Hauptort dieses Sawad, in welchem unser betreffender Münzhof lag, derselbe Ort, von dem die Schlacht von Dschalula (Jahr 16 d. H.) den Namen hatte, in welcher die Perser von den Moslemen aufgerieben wurden (Jaqut II. S. 107), östlich von Bagdad lag (s. in al-Isstachri Lib. climat. ed. Moeller Tab. VII. No. 50), so ist hier eben dieser District des Sawad Bagdad, des östlichen Theiles jenes über das Iraq hinausreichenden Sawad bei Jaqut gemeint, und damit die Lage des Prägeorts Khosruschads-Hormuz als östlich von Bagdad bestimmt. — Diese metallisch-urkundliche Sicherstellung dieses Ortsnamens durch die Münze von Helsingfors gewährt für die Kritik des Marassid einen Nutzen. Der hier B. I. S. 353 gebotene Name خسرو شاه هرمز ist offenbar falsch und nach unserer Münze zu berichtigen; und so mag auch aus diesem Beispiele ersehen werden, wie berücksichtigungswerth bei der Herausgabe arabischer Schriftwerke auch die Münzen sind.

Ferner war der Staniolabdruck einer oriental. Münze von ganz ungewöhnlicher Grösse zu sehen, dessen Original ein russischer Beamter im innern Asien besitzt. Dem Scharfsinn des Hrn. Prof. Mehren ist es gelungen, aus den ziemlich zerknitterten Zügen, wie eben jüngst in d. Rés. du Bull. de l'Acad. Roy. Dan. von ihm dargelegt wurde, zu ermitteln, dass das Stück dem Ilkhanier Abu Saïd Behadur Khan gehört.

Einen Beitrag anderer Art zu dieser Ausstellung zu liefern, schien mir nicht blos um äusserer Nützlichkeitsrücksichten willen für die Verwaltungen orientalischer Münzmuseen angemessen, sondern mehr noch um der Verbreitung numismatischer Studien und dadurch dieser Wissenschaft selbst einen Dienst zu leisten. Er bestand in einem Modell des von mir construirten Apparats, in welchem seit dem Entstehen der jenaischen Sammlung diese Alterthumsdenkmäler hier aufbewahrt und zur Betrachtung ausgestellt sind. Durch Autopsie gewinnt man von der Einrichtung und Nutzbarkeit desselben ungleich leichter und deutlicher eine Vorstellung, als durch Wort und Bild, und ich hielt ebendarum jene Vereinigung von Interessenten aus den verschiedensten Ländern für die geeignete Stelle, ihn zur Prüfung darzubieten.

Wer irgend auf die bisher gebräuchliche Ausstellungsweise Acht gehabt, wie ich sie annoch in Paris, Rom, Mailand, Berlin, Petersburg in den öffentlichen Museen und in den Privatsammlungen

gefunden, wird zugestehen, dass dieselbe so unzweckmässig wie möglich ist. Man hat die Münzstücke in flache Kästen eingelegt, die gewöhnlich unter Glastafeln verwahrt sind. Stehen diese Tafeln weit von den Unterlagen ab, so lässt sich zur Ermittelung halb verschliffener Legenden von der Loupe kein Gebrauch machen, und das Schlimmste ist, dass alle Rückseiten verdeckt, dem Beschauenden also immer die Hälften seiner Untersuchungsobjecte versagt sind. Kömmt nun auch Dienstfertigkeit eines Custos den Wünschen des Fremden insoweit entgegen, dass einzelne Stücke aus der Lagerung herausgenommen oder ganze Kästen zur beliebigen Prüfung dargeboten werden, so wird doch niemand die Güte des Aufsehers mehrere Tage, oder wie es die genauere Durchforschung eines umfänglichen Cabinets erheischt, Wochen lang in Anspruch nehmen mögen, und nicht minder verbietet die Vorsicht, ohne Ueberwachung offen liegende Münzschätze zu übernehmen, damit man nicht, falls später eine Unordnung oder Defect wahrgenommen wird, einen wenn auch unausgesprochenen Verdacht auf sich lade. Wie die Sache jetzt steht, ist es in der That unmöglich, dass Jemand, der nicht Besitzer einer eigenen, oder Vorsteher einer staatlichen Münzsammlung ist, sich zum Numismatiker ausbilden kann; ein Uebelstand, gleich empfindlich für junge, strebsame Orientalisten, wie nachtheilig für die Pflege dieser Wissenschaft selbst.

Durch unsern Apparat wird er, wie sich die Beschauenden überzeugt haben, beseitigt. Wie hier die in Drahtklammern gefassten Münzen von beiden Seiten enganschliessend mit Glastafeln belegt und in Rahmen eingebracht sind, welche in einer Gabel horizontal und vertical gedreht werden können, kann der Beschauende sie von beiden Seiten und unter jeder Beleuchtung betrachten und zugleich mit der Loupe so nahe beikommen, als ob er das Object in der Hand hielte, die Münzstücke selbst aber sind gegen jede Berührung, Unordnung erzeugende Verrückung und Veruntreuung so vollkommen geschützt, dass man sie jedem Fremden zu beliebig langer Untersuchung ohne alle besondere Beaufsichtigung überlassen kann. Anderer Vortheile, wie einer schleunigsten Rettung bei Feuersgefahr, ohne dass die Sammlung in Unordnung geräth, oder der Möglichkeit, neu erworbene Stücke an der zugehörigen Stelle einreihen zu können u. dgl. gedenke ich nicht weiter.

Ist nun auch nicht zu erwarten, dass da, wo bereits grosse Sammlungen mit bedeutendem Aufwand nach der alten Weise ausgestellt sind, eine Umgestaltung nach unserer Vorrichtung unternommen werden wird, so möchten wir doch den Wunsch ausdrücken, dass bei neuen Aufstellungen, wie eine solche z. B. in Berlin für die werthvolle, jüngst angekaufte Guthrie-Sammlung zu hoffen ist, die betreffenden Behörden den meines Erachtens nicht unwichtigen Gegenstand in Erwägung ziehen wollen. Von Helsingfors aus hat man alsbald bei dem Verfertiger des hiesigen Apparats, Hof- und Universitätsmechanicus Zeist, einen ebensolchen bezogen, und ander-

wärts beabsichtigt man dasselbe. Es ist das, ich wiederhole es, ein Dienst, den man der Wissenschaft erweist.

Zum Inhalt unseres Modells hatte ich 26 seltene und seltenste Münzen und Bleisiegel gegeben, welche, einige wenige ausgenommen, noch nicht publicirt und unter irgend einem Gesichtspuncte beachtenswerth, im hiesigen Cabinet bewahrt werden. Es sind 3 byzantisch-arabische Kupfermünzen a) mit Kaiserbüste, بطرطوس (Antaradus) und *ΚΑΔΕ* (st. *ΚΑΔΟΝ* auf dem Exemplar bei Marsden No. CCCV); b) Abdulmalik-Figur mit auf beiden Seiten vertheiltem und rückläufigem امير المو — منين, c) ein drittes Exemplar von معرة مصرين mit rückläufigem امير المو auf Adv. — Ferner zwei mit rein arabischen Legenden a) von Harran (wie b. Tiesenhaus. No. 2948) aber mit einem noch unerklärten Zuge hinter dem Ortsnamen und b) ohne Ortsbestimmung und Umschrift, wie es scheint, identisch mit No. 2570 bei Tiesenhausen. Das fragliche Wort nach dem Symbol ist aber nicht حاكم sondern eher حمد, auch nicht etwa عبده, und noch mit einem breiten Zuge am Ende der vorhergehenden Zeile nach الله, etwa einem م, welches, wie auf dem Adv. ا am Ende der ersten Zeile zu لله der zweiten gehört, mit حمد verbunden, den Namen محمد zum zweiten Male auf dem Rev. böte. — Weiter drei omajjadische Dirhems, Inedita, von Ardeschirkhurra J. 90, Dschei J. 96, al-Bab J. 121. — Dann das spanisch-arabische Unicum, der Wali in Gold aus al-And(alus) vom J. 98 mit, wie Herr von Tiesenhausen angenommen und ich adoptirt habe, abgekürzter Ortsbezeichnung. Die hiergegen erhobene Einwendung konnte dem Original gegenüber gewürdigt werden. — Ein zweites Exemplar des Aghlebiden-Dirhem aus Sicilien, von Palermo (بمدينة بلرم) aus dem J. 230 d. H., wovon das einzige bis jetzt bekannte in Rostock bewahrt und von O. G. Tychsen (Additam. I. S. 44) beschrieben worden ist. — Ein Ichschididen-Dinar von فلسطين aus dem J. 361, auch ein Ineditum, wurde vorgelegt, weil er zeigt, dass der Schluss, den Hr. D. Krehl in d. D. morgl. Ztschr. XII. 2. S. 264 aus dem Plural السادة الرؤساء für eine nothwendige Mehrheit der folgenden Eigennamen zog (ich hatte a. a. O. XI. 3. S. 452 nur e i n e n angenommen), nicht zutrifft. Das vorgelegte Stück bietet ebenfalls das السادة الرؤساء, aber völlig deutlich dann nur den e i n e n Namen الحسن بن احمد. — Ein anderer Dinar, G h a z n e w i d e aus Herat vom J. 403, von Jemin al-daula Mahmud, ein Unicum, mit dem القادر بالله in winzig kleiner,

aber deutlicher Schrift. — Goldmünzen des berühmten Seldschuqen-Sultan Toghrul-Bek gehören zwar, seitdem Sauvaire eine Partie derselben in Beirut erwarb, nicht mehr zu den grossen Seltenheiten wie zur Zeit Frähn's, der nur zwei davon kannte, von einer dritten im Britischen Museum vorhandenen durch Hrn. von Dorn erfuhr, können aber immerhin noch besonderer Beachtung werth erscheinen, weshalb ein jenaisches Exemplar aus Isfahan vom Jahre 444 mit ausgestellt wurde. — Hinzugefügt wurden von den orientalischen Bleisiegeln, die ein dem hiesigen Cabinet eigenthümlicher Schatz sind, neun Stück, mit dem Bild der Panagia oder eines anderen Heiligen auf der einen Seite nebst abgekürzten griechischen Legenden und einer arabischen oder syrischen oder armenischen oder georgischen Inschrift auf der anderen. Für die Aufklärungen über die letzten beiderlei Legenden fühle ich mich dem Hrn. Brosset, welcher sich der Untersuchung dieser, ihm noch nicht zu Gesicht gekommenen Denkmäler bereitwilligst unterzog, zu besonderem Dank verpflichtet. — Endlich habe ich noch drei Bleimünzen hinzugefügt als eine andere Art numismatischer Merkwürdigkeiten, dergleichen, soviel ich weiss, anderwärts nirgends vorhanden sind. Sie bieten in kufischer, alterthümlicher, derber Schrift a) Adv. يوسف, Rev. بن اسحق, b) محمد بن اسمعيل, c) von unten beginnend من القصر المشيد Aus der hochumwalleten Burg. — Ueber ein letztes Stück, eine dicke, 5 Centimet. grosse, wohlerhaltene Bleibulle aus den Zeiten der Kreuzzüge, welche jüngst in Antiochien zu Tage gekommen und durch Hrn. D. Bischoff von dort hierher gelangt ist, mit lateinischen Legenden, von einem der Balduine, Könige von Jerusalem, mit dem Bilde des auf dem Throne sitzenden Königs auf der einen Seite und dreier Hauptgebäude der Stadt auf der anderen gedenke ich anderwärts zu berichten.

Die mündlichen Mittheilungen über das Modell sowohl, wie die darin enthaltenen Seltenheiten mussten in der Sectionssitzung auf wenige ganz kurze Andeutungen beschränkt werden, um andere Vorträge nicht zu beeinträchtigen. Sehr erwünscht wäre mir gewesen, wenn das dem Vortrage des Hrn. Collegienrath Lerch zu gut gekommen wäre, durch welchen auf eine von Frähn, Thomas, Soret, von mir (Handbch. z. morgl. Mzk. II. S. 119 ff.) und Blau besprochene, noch sehr dunkle Münzpartie aus der hohen Bukharei helles Licht verbreitet wird, indem sie als Nachahmungen sassanidischer Prägen des Königs Varakren V aus der Mitte des 5 saec. erwiesen wird mit einer Schriftart, welche Hr. Lerch die soghdische nennt. Möge die von aussen auferlegte, sehr bedauerliche Abkürzung gerade dieses werthvollen Vortrags durch eine vollständige Veröffentlichung ausgeglichen werden, aber — das ist unser angelegentlichster Wunsch — in einer Sprache, die auch den des Russischen unkundigen Numismatikern verständlich ist.

Unter den litterarischen Gaben kam dem Congress die Beschreibung der oriental. Münzen im Museum zu Odessa zu, durch welche sich Hr. Generalconsul Blau ein neues Verdienst um die Wissenschaft erworben hat.

Als einige mich mehr persönlich berührende Erfolge jenes Congresses habe ich endlich einer Schenkung von orientalischen Münzen zu gedenken, durch welche die Liberalität des Hrn. J. Iversen in Petersburg das hiesige Grossherzogl. Cabinet bereichert hat, und dass die Herren Wright und de Goeje, welche auf ihrer Rückreise unsere Sammlung besuchten, beim Anblick der in meinem Handbuch II. S. 8. beschriebenen Münzen sogleich den Namen عمر erkannten, so dass wir nach solcher und auch Hrn. Karabacek's Beistimmung, ohnerachtet des von anderer Seite dagegen gehegten Bedenkens, in selbigem Stücke mit gutem Fug die älteste aller arabischen Prägen anzuerkennen haben.

Bemerkungen zu Nöldeke's Anzeige von Bickell, Kalilag und Damnag.

(Z. D. M. G. XXX S. 752 ff.)

Von

Immanuel Löw.

Die syrische Uebersetzung des Kalilag und Damnag ist von Ebedjesu bezeugt; Bickell hat (S. 127) auf das Zeugniss Bar Bahlûl's hingewiesen, das immerhin sein Interesse hätte, wenn es sich bestätigte. Nöldeke (S. 753) verwirft aber die Combination Bickell's, indem die Glosse BB.'s dem Worte ܗܘܡܠܐ die Bedeutung: Esel vindicirt, die es in unseren Stellen nicht habe. Die Glosse lautet: „ܗܘ, ich habe es gefunden in den Fabeln der Aramäer, anstatt: Esel, und an einem [andern] Orte anstatt: stark, dick. [Arab:] Esel; dick, stark". Auf den Wortlaut der Glosse gestützt, könnte man einwenden, dass BB. die Bedeutung des Wortes, das ihm offenbar fremd war, aus den beiden Stellen unseres Textes (96_{23} und 97_{19}) errathen habe. 97_{19} hätte die Bedeutung „Esel", 96_{23} die Bedeutung „stark" an die Hand gegeben. Hiegegen spricht aber, dass die ܩ̈ܛܠܐ ܘܐܘܡܐ, wie aus den weiter unten mitzutheilenden Glossen hervorgeht, mit unserem KDg. nicht identisch sein können und dass BB. KDg. ausdrücklich erwähnt.

BBh. [so bezeichne ich die Abschrift des cod. Hunt., ms. or. Berl. fol. 542] p. 859 bietet: ܟܠܝܠܓ ܘܕܡܢܓ كليلى ودمنى ويقال

ܟܠܝܠܓܝ ܘܕܡܢܓܝ „Kalilagi-u-Demnag" — „Kalinag u-Demnaig".

p. 861: ܟܠܝܢܓ ܘܕܡܢܝܓ ܐܘܚ[1]) ܒܪ ܫܟܘܡ ܦܠܛܘܢ ܘܠܡܢܗ ܟܠܝܢܓ ܘܕܡܢܝܓ.

Schliessendes ܓ = ی ist ganz regelmässige Entsprechung. Die Schreibung der Namen bietet Abweichungen von der Art, wie Nöld. S. 756 sie bezeichnet.

Was nun die ܡܬ̈ܠܐ ܕܐܪ̈ܙܢܐ betrifft, so bemerke ich zunächst, dass schon BA. sie erwähnt. Nr. 6601 Hoffm. unter ܡܥܒܪܢܐ (wofür BBh. 556 hat: ܡܥܒܪܢܐ (?) ܡܬ̈ܠܐ ܕܐܪ̈ܙܢܐ ܡܥܒܪܢܘܬܐ اقول معرق). In den Excerpten Bernstein's aus Codd. Bodl. 121. 119. 120 des BA. finde ich aus cod. 120 notirt: ܟܠܟܘܙܐ قدح او كاس من شراب ܐܝܟ ܕܒܡܬܠܘܗܝ ܟܡܪ ܕܐܪܙܢܐ [cod. 122. ܕܐܪܙܢܐ][2]). S. auch PSm. s. ܕܐܪܙܢ.

Ob BA. nicht noch öfter die fraglichen matlê anführt, weiss ich nicht zu sagen, da ich ihn jetzt nicht zur Hand habe.

BB. bietet, wohl von BA. abhängig, für unsere „Fabeln" reichere Ausbeute. Zunächst hat PSm. col. 412 eine Glosse unter ܐܡܛܠܐ [das. ist المحول Druckfehler für المحمول], und 1126 unter ܡܙܠܓܬܐ [dort ist für ܡܙܠܐ zu lesen ܡܙܠܐ. BB. erklärt: النجوم] s. noch col. 325 unter ܐܣܛܘܠܐ.

Im Folgenden stelle ich eine Reihe von Glossen zusammen die, ohne auf Vollständigkeit Anspruch zu machen, beweisen, dass die in Frage stehenden ܡ̈ ܕܐܪ̈ mit unserem KDg. nicht identisch sind: soweit der Text des KDg. uns vorliegt, sind die betreffenden Wörter in demselben nicht nachzuweisen.

1. ܟܘܫܘܫܘܣ[3]) ܐܝܟ ܕܒܡܬܠܐ ܕܐܪ̈ܙܢܐ[4]) ܡܘܫܟܐ ܕܟܠܒܐ
(h. 432) كشو [m: كشو] تانيس الكلب:

2. ܡܘܫܘܫܪܐ[4]) .... النيروز (h. 502. Excerpta Florent. 32 b)

---

1) ܒܪ ܫܟܘܡ ist bei BB. nicht selten genannt und erklärt arabisch. Eine Glosse gebe ich unten unter ܡܠܟܐ ܚܟܝܡܐ.

2) BBh. 438, m [Abschr. d. Cod. Marsh. ms. or. Berl. fol. 543] 640 hat: ܟܠܟܘܙܐ ܐܝܟ ܕܒܡܬܠܐ ܕܐܪ̈ܙܢܐ اظنه القدح الكاس من الشراب

3) Vgl. 'Aruch s. כש IV.

4) Ich bezeichne im Folgenden die drei Wörter ܐܝܟ ܕܒܡ ܕܐܪ̈ durch ......

3. ܡܫܘܪܢܝܬܐ [Flor.: ܡܫܘܪܢܝܬܐ] ܠܡܦܫܩܘܗ̇ ܒܡܡܠܠܐ ܕܐܪ̈ܡܝܐ
ܚܘܒܒܐ ܗܘ ܕܐܝܬ ܠܗ ܫܒܥܐ ذَات العُشّاق......
(h. 508. Exc. Flor. [ms. Or. Berl. fol. 544] 41 a)

4. ¹) ܡܕܘܪܝ ܠܡܦܫܩܘܗ̇ ܒܡܡܠܠܐ ܕܐܪ̈ܡܝܐ: (h. 559)

5. ܢܘܟܠܐ ܠܡܦܫܩܘܗ̇ ܒܡܡܠܠܐ ܘܒܒܒܐ ܕܢ̈ܘܢܐ: (h. 595)

6. ܡܣܟܢܐ ܠܐܪ̈ܡܝܐ ܠܡܦܫܩܘܗ̇..... ܗܕܝܘܛܐ ܘܠܐ ܡܢܝܢ ܒܗܘ
ܗܕܝܘܛܐ الأُمّى واقول المبتدى بالتعليم ضدّ الحاذق
او صدق الحاذق (h. 651)

7. ܡܫܠܘܐ........ܐܪ̈ܡܝܐ ܡܡܘܢܐ ܒܡܟܐ شَوكه سلاه: (h. 655)

8. ²) ܡܡܟܪܐ ܠܡܦܫܩܘܗ̇ ܒܡܡܠܠܐ ܕܐܪ̈ܡܝܐ الحشيشة الحنطه المهروسه:
(h. 658)

9. ܡܟܢ ܡܡܟܐ ܒܡܡܠܠܐ ܕܐܪ̈ܡܝܐ ܠܐܪ̈ܡܝܐ ܡܡܡܠܐ السُبال الشارب:
(h. 664)

10. ܦܢܝܐ..... المبدّر: (h. 781)

11. ܙܢܟܐ ܒܡܡܠܠܐ ܕܐܪ̈ܡܝܐ: (h. 807)

12. ܦܠܚܐ....... طَرَف الشطّ فى النهر: (h. 952)

13. ܣܡܘܡܐ.... السُموم: (h. 964)

14. ܠܐܡܝܪܐ.... اطنّه تنميم وهو اللّحم النمكسود: (h. 993)

Zu S. 755 ܡܣܪܚܘܢ hat bereits Hoffmann bei Benfey (Einleitung LXIV) hergestellt. — S. 756 Anm. 4 ܒܛܘܡܘܗܝ ist irrige Auflösung eines aus ܢܘܡܘܢ corrumpirten ܒܛܘܡ̄. — S. 766, 2 ܠܡܒܠܬܐ ist, wie Nöld. bemerkt, nicht selten. BB. hat es nicht nur s. v. (h. 463), sondern auch in der Erklärung zu ܒܡܒܠܬܗܘܢ PSm. 467. — Das ܒܡܫܡܫܘܬܗ entspricht genau Lev. 15_{19} Pesch. ܠܐܠܐ ܒܡܫܡܫܘܬܗ. Zu übersetzen ist: „dessen Tochter nicht in seinem Hause in's Alter der Menstruation tritt". Talmudische Parallelen hiezu giebt L. Löw, die Lebensalter [Szegedin 1875] S. 170. ܒܡܫܡܫܘܬܗ

1) Was Cast.-Mich. 853 hat, gehört zu ܡܕܘܪܐ!
2) s. Cast.-Mich. 603.

auch Geop. 90_{20} 94_{17}. — Zu S. 768 חריץ auch Mischnah, Schebi'ith 3_8. — ܐܣܦܪܘܓܐ (ܚܠ. 110_6 schreibt auch BBh. 660 unter ܣܡܦܘܪܓܘܢ σαμψοῦχον. PSm. 1111 unter ܓܘܪܐ) belegt Levy Nhbr. WB. I, 130, giebt aber eine verunglückte Erklärung. Erklärt und aus BB. (mit ܡ) belegt hat es Lagarde gAbh. 64_{28} ff. — Für רסוקא giebt 'Aruch s. v. נסך I die Nöld.'s Erklärung nahe kommende Bedeutung: Gürtel. Levy, TW. s. v. hat aus falscher Etymologie gerathen. Hieher gehört vielleicht ܕܣܘܩܠܐ PSm. s. v. unter ܕܡܣܘܩܐ: ܀. —

ܙܐܠ belegt Aruch צאלא. Auch صاع bedeutet Gefäss, denn BBh. erklärt ܙܐܠ durch: قَصْعَة صاع und in einem eigenthümlichen Verzeichnisse von Requisiten des Stiftzeltes (cod. Peterm. 4° Nr. 19 Berlin) in ein sorgfältiges Verzeichniss der syrischen Verba (mit karschun. Uebers.) zwischen ܙܠ und ܙܦ eingefügt, finde ich: ܠܡܨܝܠܐ: ܠܡܨܝܠܐ ܐܠܡܠܬܩܛ[1]. — ܣܪܝܩܐ, auch talm., s. 'Aruch, hat BBh. 486 als Erklärung unter ܡܣܝܩܬܐ: ܣܪܝܩܐ ܢܩܝܬܐ. Nach der Richtung des eigenen Sprachgebrauches hin ist BB. fast noch wichtiger, als in seinen Erklärungen, und doch will es mir scheinen als ob PSm. in dieser Hinsicht sich Manches zu Schulden kommen liesse.

Nun noch einige Bemerkungen zu Bickell's Text und Uebersetzung.

Text 5_9 ܘܐܝܬ ܕܐܢܫ ܐܪܓܘܢ Uebers. 6_{12} „denn es kommt wohl vor, dass sich jemand damit im Ohr kratzt..." Richtiger: dass jemanden sein Ohr juckt und er es damit kratzt.. ܐܪܓ = jucken bezeugt Hai Gaon in einer trotz der Bemerkung Brüll's, Jahrbuch I, 210 Anm. einzig zutreffenden Erklärung: ('Aruch חרש III): וכשהיה מקום בגופו של אדם שתוחבו וצריך חפיפא אמר קא אכיל ליה. Nöld.'s Vermuthung S. 765 Z. 4: ܕܚܪܓ ist also überflüssig. Die Bedeutung ist auch bei Levy nachzutragen.

19_{18} ܡܬܬܩܠ ܟܕ ܡܬܬܩܠ, Uebers. 19_2 „bleibt, wenn er gewogen wird, manchmal bestehen und manchmal nicht", soll heissen: wenn er strauchelt.

48_5 ܒܡܣܒܐ ܘܡܬܠܐ Uebers. 46: „im Wieder[…] heissen: im Verkehr[2]), oder: im Handel = nh[…]

S. BA. 7187. BBh. 963: ܡܣܒܐ ܘܡܬܠܐ اخذ وعطا […]

BBh. 519 bietet: […] ومنحي اخذ وعطا

---

1) BB. hat es unter ܡܨܝܠܐ nicht. Vgl. […]

2) Häufig z. B. 1 Macc. 14_{43} 16_{22}: E[…] συναλλάγματα Jes. 58_6 Hex. Nöld[…]

wort ist zu ergänzen: [illegible]. [illegible]

eine Lücke unterbrochene Glosse: [illegible]

[illegible] الاخذ والاعطا

57_{17}, Uebers. 56_{8} v. u. „in der Hoffnung dieses Lammes". Der Text hat nicht [illegible] sondern [illegible] = [illegible].

58_{13} [illegible] Uebers. [illegible] „dass sie [illegible] manden findet, der sie erretten kann ausser mir" [illegible] dass niemand sie retten kann ausser mir.

58_{22} ist zu übersetzen: „Wenn [illegible] zu dir komme [illegible] und dich rette, so rettest du mich aus ihren Händen und [illegible] zernage deine Schlingen, so dass [illegible] [illegible] für B.'s [illegible].

69_{14} … [illegible]

سحر العيون Nöld.] Uebers. [illegible] verblendet und meine Augen [illegible] hat einen Zauberer genommen und [illegible] S. PSm. 120. BB. hat es [illegible]

[illegible]

[illegible] [illegible: m.] [illegible]

s. Löw, Lebensalter S. 433 Anm. [illegible]

(h. 767); [illegible]

[Vull. I, 431 a] [illegible]

2 Chron. 33, 6 [illegible] …ster …olgen-

78_{22} Ue[illegible] …haftig.

[illegible] …et sich im …rnern llau. …, 4, p. 154, 5 …héologique) und …pie der Inschrift …nnte ich bis jetzt

[illegible] …u S. 156. D. Red.

102_{19} ܣܡܡ̈ ܚܙܝܘ Uebers. 100_{15} „und auch Bilar in seiner Weisheit von jenem Tage an bis zu seinem Tode sein Auge auf das sorgfältigste g e h ü ṭ e t hätte“. Soll heissen: und wenn nicht Bilar weise .... geblinzelt [das Auge in der schielenden Stellung, in der ihn der König ertappt hatte, erhalten] hätte . . . ܣܡܡ̈ wie שׁקר Jes. 3, 16 s. Delitzsch z. St. Nöld. hat zu seiner Conj. ܣܡܟ̈ mit Recht ein Fragezeichen gesetzt.

110_{10} wohl nicht so unverfänglich, wie B. übersetzt, sondern: die an einem Mann genug hat.

28_3 dürfte alttestamentliche Reminiscenz (Prov. 14_{28}) sein. Benfey Einl. LXXXIV theilt eine abweichende Fassung mit. Biblische Reminiscenzen fliessen dem jüd. Uebersetzer noch viel leichter aus der Feder.

Zu Einl. S. LXXIII bemerke ich, dass der Vogel Anka عَنْقَاءُ, der den Simurg vertritt [wie Vullers s. v.] = אירקא ist Targ. II Esther [Lag. 227_{28} 229_{11}]. Levy führt das targ. Wort auf das arab. zurück, giebt aber die Bedeutung „Schwan“, während G r e i f [Frtg. s. v.] mehr entspricht. [Zu vergl. ist übrigens Ibn Esra zu Lev. 11_{13}. Steinschneider in Geiger's j. Ztschr. IV, 157.]

Zum Schluss noch einige Kleinigkeiten. 2_{15} wohl ܟܡ beizubehalten. — 47_8 l.: ܘܡܘܬܐ ܣܡܠܗ ܠܐܠܚܐ — 59_2 ܣܥܒܡ — 118_8 ܕܠܣܝܡ — 118_{15} ܕܟܠ.

Noch eine Bemerkung zu Kalila und Dimna bei den Persern

(zu Z. D. M. G. XXX, 772).

Die Erzählung von Bahrâm Ćôbîn als eifrigem Leser des Buches *Kalîla u Dimna* findet sich (etwas kurz gefasst) auch im Schâhnâme (Macan IV, 1870). Dieselbe stammt wie Alles, was damit zusammenhängt, nicht aus dem alten Königsbuch, sondern aus dem historischen Roman von Bahrâm Ćôbîn كتاب بهرام شوبين, der schon früh aus dem Pahlawî ins Arabische übersetzt ist. Ich darf, um Missverständniss meiner früheren Aeusserung zu verhüten, wohl hinzufügen, dass ich die Erzählung an sich natürlich für durchaus unhistorisch halte, sie aber als ein sehr wichtiges Zeugniss für die hohe Schätzung des Buches K. und D. bei den Persern ansehe. —

Geschlecht Nichts erhellt. Aber im Talmudischen ist ארגמצא entschieden *fem.*! (Levy WB. I, 41a irrig: *m.* u. f.) und so auch mandäisch: צרמצא די שאמירנא S. R. I, 183_{11}. Also bestätigt auch ܕܟܠܐ Ihre Conjectur.“

In der Stelle des Firdausî steht همه دفتر دمنه خواند همی; so kommt also auch *Dimna* oder *Damna* (- ⌣) bei ihm vor, und erledigt sich das a. a. O. S. 758 Gesagte.

Eine wesentlich andere Auffassung unseres Buches scheint sich an einer anderen Stelle des Schâhnâme zu finden (Macan IV, 2003 f.). Parwêz lässt den Prinzen Schîrôe überwachen, und da ergiebt sich, dass er lauter Tändelei (بازی بیهوده کردار) treibt; u. A. bemerkt der ihn beobachtende Priester, dass er ein Buch vor sich liegen hat, welches als Titel „Kalîla" trägt:

یکی دفتری دید پیش اندرش
نبشته کلیله بران دفترش

Hier wird das Buch also allem Anschein nach als ein leeres Unterhaltungsbuch angesehen. Vielleicht giebt aber Firdausî hier eine Entstellung des ursprünglichen Berichts, welcher vielmehr in der Beschäftigung des Prinzen mit diesem Buche, dem Inbegriff aller Staatsklugheit, schon die (später verwirklichte) hochverrätherische Absicht fand; das Spiel mit der Wolfskralle, womit er auf den Kopf des Büffels schlägt, würde dazu passen.

Th. Nöldeke.

Aus einem Briefe des Herrn Docenten C. Salemann an die Redaction.

St. Petersburg, 23. April (4. März) 1877.

— Zur Vervollständigung der Notiz des Hrn. Prof. Gildemeister in unserer Zeitschrift Bd. XXX, S. 742 erlaube ich mir im Folgenden einen kleinen Beitrag zu liefern.[1])

Die Silberschale mit jener Pehlevî-Inschrift befindet sich im Besitze der kaiserl. Eremitage, und ist beschrieben im **Отчетъ Имп.** Археологической Коммиссіи за 1867 г. СПб. 1868. 4. p. 154, 5 (= Compte-rendu de la Commission Imp. Archéologique) und Atlas pl. III, 1. 2. Ib. 3 ist eine genauere Copie der Inschrift als die in der „Zeitschrift" gegebene. Lesen konnte ich bis jetzt Folgendes:

denmăn mânmăn . . .
. . . . . framûtŭ kartanŭ
'êrân . . . . . .

1) Vgl. übrigens den Nachtrag oben S. 156. D. Red.

Das Wort mânmăn findet sich im Pehlevî-Pâzand Glossary erklärt: jâm جم „Schale".

Aufgezählt hat zehn Schalen und Gefässe sâsânidischen Stils Lud. Stephani, Кормленіе змѣй въ орфическихъ таинахъ СПб. 1874. 8. p. 7, 8. No. 6—15 (Приложеніе къ XXV тому Записокъ Имп. Академіи Наукъ No. 3) = Die Schlangenfütterung der orphischen Mysterien etc. St. Ptbg. 1873, und zwei finden sich abgebildet bei Joh. Reinh. Aspelin, Suomalais-ugrilaisen Muinaistutkinnon Alkeita. Helsingfors 1875. 8. p. 195 (wohl No. 9 Steph.) und p. 199. Letztere trägt eine Inschrift, während die übrigen Schalen derselben entbehren. Lesen konnte ich:

âfrîn . . . .
napśmăn

Noch weiss ich, dass sich in Russland eine dritte Silberschale mit Pehlevî-Inschrift findet, aber alles Nähere fehlt mir leider zur Stunde. —

Aus einem Briefe des Herrn Col. S. B. Miles an Prof. Sprenger.

Maskat, 20. Jan. 1876.

— Allow me to ask, if the first two syllables in Batrasabbes (see §. 160) may not be the word Batḥa بطحة, a common word in ʿOman for Wady. Sib is the debouchment of the Jemail valley, and though the stream now reaches the sea by several channels, it had formerly, probably, only one, which may have been called بطحة سيب. Is not also the strongest confirmation of the identification of Korodamon with Râs el Hadd to be found in the name itself, for I take Kor Odamon to be no other than Khor Yerâmah, by which name the large lagoon on the western side is known. Here the bughlas congregate on the commencement of the N. E. mansoon, before setting out to Zanzibar etc., and it is a much more familiar name in the mouth of Arab seamen, than Râs el Hadd. —

I have recently paid an interesting visit to el-Bereymi and have obtained the direct route to Nejd from that town[1]). It is a pretty place lying on an immense plain and I fancy very salubrious. I also had the good fortune to discover the ruins of the ancient citadel of Sohar or ʿOman, as the Arabs then called it. They are situated on a hill called Gherâbeh close to Sohar Peak and

1) Wie man sich erinnern wird, hat Wellsted vergebens versucht auf dieser Strasse vorzudringen. A. S.

are pretty extensive. Small unhewn stones are the only material used, and the appearance presents a marked contrast to that of the Himjarite castles in Yemen. The Arab tradition says, 'Oman was founded by Jelind bin Karkor who afterwards removed the site to the seashore. Not far off, in the Wady Jezze, are the remains of a dam that supplied the city with water and which was called Korâkorê. The district about is fertile and I have no doubt sustained a large population. There were no inscriptions to be seen. —

Ich spreche hiermit dem Herrn Col. Miles öffentlich für seine Berichtigungen meinen Dank aus und bitte auch andere Freunde der Wissenschaft thatsächliche Fehler meiner Alten Geographie Arabiens richtig zu stellen. Ich will gleich auf eine Frage die sich an Ort und Stelle entscheiden lassen dürfte, aufmerksam machen: vielleicht wäre es zweckmässig el-Bireymi (Wellsted schreibt Birêma) und nicht Nazwa für die alte Ravana regia der Maken zu halten.

A. Sprenger.

Aus einem Briefe des Herrn Prof. Broch

an Prof. Fleischer.

Christiania d. 17. April 1877.

— Von unserem Missionär auf Madagascar, Herrn Dahle, erhielt ich im vorigen Jahre einen Brief. Dass die madagassischen Monatsnamen von den arabischen Namen des Thierkreises entliehen sind, wusste ich aus einem Briefe von Ihnen vom 20. Mai 1871 und habe es Herrn Dahle mitgetheilt [1]). Er schreibt jetzt weiter: „Im „Inlande benennt man die Tage nach den Monaten, doch so, dass „jeder Monatsname für 2 oder 3 Tage gemeinschaftlich gelten muss; „so heissen 3 Tage in jedem Monate Alahamady (Widder), 2 Adaoro „(Stier) u. s. w. Flaconet erzählt, dass man zu seiner Zeit (c. 1670) „auf der Südwestküste noch dazu besondere Zunamen für die ein„zelnen Tage hatte. Durch nähere Betrachtung dieser Zunamen bin

---

1) Die bezügliche Stelle lautete so: „Die Ihnen von Herrn Dahle mitgetheilten madagassischen Monatsnamen sind nichts als die entstellten arabischen Namen der Bilder des Thierkreises: Alahamady الحمل, Adaoro الثور, Adizaozy الجوزا, Asarotany السرطان, Alahasaty الاسد, Asambola السنبلة, Adimizana الميزان, Alakarabo العقرب, Alakaosy القوس, Adjady الجدى, Adalo الدلو, Alahotsy الحوت. Die Aussprache des ت in diesem letzten Worte wie ts deutet auf magrebinischen Einfluss hin.“

„ich zu dem interessanten Resultat gekommen, dass diese Namen „die arabischen Namen einzelner Sterne sind, welche sich in den „besondern Thierkreisbildern befinden." Die Identität einiger dieser Namen hat Hr. Dahle gefunden, aber nicht aller. Ich sehe aber deutlich, dass es ganz einfach die arabischen Namen der 28 Mondstationen, مَنَازِلُ القَمَرِ (Ideler p. 287—89, Z. D. M. G. XVIII Tabelle zur Seite 200) sind, also: I. Monat Alahamady (الحَمَل): 1) Asoraatin = الشَرَطَان, 2) Alobutin = البُطَيْن, 3) Azuriza = الثُرَيَّا; II. Addaoro (الثَوْر): 4) Adaboro = الدَبَران, 5) Alahacha = الهَقْعة; III. Adizaozy (الجَوْزآء): 6) Alahena = الهنعة, 7) Azera = الذراع; IV. Asarotany (السَرَطان): 8) Anassara = النَثْرة, 9) Atarafi = الطَرْف, 10) Alizaba = الجَبْهة; V. Alahasaty الأَسَد: 11) Alazoubara = الزُبْرة, 12) Asarafa = الصَرْفة; VI. Asambola (السُنْبُلة): 13) Alauna = العوّا oder العوّاء, 14) Asimacha = [الأَعْزَل] السماك; VII. Adimizana (الميزان): 15) Alakafura = الغَفْر, 16) Azoubana = الزُبانة oder الزُبانَيان, 17) Alichili = الاكْليل; VIII. Alakarabo (العَقْرَب): 18) Akalabili = القَلْب oder قَلْبُ العَقْرَب, 19) Asaulo = الشَوْلة; IX. Alakaosy (القَوْس): 20) Anaimo = النَعائم, 21) Alabaladu = البَلَد oder البَلْدة; X. Adjady (الجَدْى): 22) Sodazabe = سَعْد الذابِح, 23) Sodabulaga = سَعْد بُلَع, 24) Sodazoud = سَعْد السُعود; XI. Adalo (الدَلْو): 25) Soda alkabia = سَعْد الأَخْبِية, 26) Fara alimu cadimu = الفَرْع المُقَدَّم; XII. Alahotsy (الحُوت): 27) Fara alemukarŭ = الفَرْع المُوَخَّر, 28) Boten Alahotsy = بَطْن الحُوت (oder الرِشآء). — Eine andere Frage in demselben Briefe von Hrn. Dahle kann ich aber nicht lösen. Er schreibt: „Während meiner Untersuchungen über die madagassische, astro-„logisch begründete Schicksalslehre Vintana (evan. pl. evinat, von „d. W. آن Zeit) und Divinationslehre Sikidy (سِحْر, in dessen

„weitester Bedeutung) stiess ich auf mehrere Ausdrücke, welche „offenbar arabisch sind (sie werden auch hier nur in diesen besonderen Verbindungen gebraucht), ich habe sie aber bis jetzt nicht identificiren können. Skidy (auch Sikidi und Sikili geschrieben) besteht „darin, dass man von Steinen, Bohnen oder dgl. gewisse Reihen „aufstellt, mit welchen man experimentirt, um die gesuchte Weisheit „herauszubringen. Man hat drei solche Reihen, von welchen die „erste die Grundreihe heisst oder mit einem offenbar fremden Namen „Alànaua, und folgende 16 Namen befasst, wovon wenigstens „einige arabisch sind: Taraìka, Jàma, Vontsira, Sàka, Malahìdy, „Mikiarìja, Rìro,(?) Adikia sàjy, Asoralaby, Asoralahy (laby ist = „masc. und vavy = fem. Asora vielleicht = aś-śahr, der Monat, „weil es als Anfangssilbe in mehreren Monatsnamen bei den Sokalaven vorkommt), Alokòla, Aditsimag, Adibidjādy, Alemòra, „Alezàny, Adikìzy. (NB. y lautet wie i, und j = dsch = ج)“ ....

„In einer andern Reihe von Skidy scheinen die meisten Namen „madagassisch zu sein, nur Talè (= طالع? aufsteigender Stern, „Horoskop, gutes Glück), welches unmittelbar auf ein madagassisches „Wort folgt, das Vermögen bedeutet, dürfte arabisch sein. — „In einer dritten und letzten Reihe von der Skidy sind auf alle „Fälle die Ausdrücke Nia, Tsiefa, Vihita, Ontany fremde Wörter, „vielleicht auch Odovy (der Verderber?) und die Wurzel ria in „Firiariàvana. Was bedeuten sie? Es findet sich eine Beschreibung „des ganzen Skidy-Systems in Ellis: History of Madagascar, Bd. I „(London 1838) S. 439.“ —

Aus einem Briefe des Herrn Dr. Goldziher

an Prof. Fleischer.

Budapest d. 13. April 1877.

— Ich denke an eine philosophische Bewegung in der sprachwissenschaftlichen Literatur der Araber, von welcher seit dem III. Jh. d. H. Spuren nachweisbar sind, von deren literarischer Behandlung mir nichts bekannt ist. Von dem Jesiditen ʻAbdallâh b. Abî Muḥammad (st. um die Mitte des III. Jh.) wird berichtet, dass er ein Buch geschrieben haben soll كتاب إقامة اللسان على المنطق, wo sich wohl لسان nicht auf das „Sprechen“ sondern auf die „Sprache“ und Sprachbetrachtung und Behandlung beziehen mag (Fihrist I, 51, 9); von dem berühmten Grammatiker al-Farrâ berichtet dieselbe Quelle (I, 66, 27) وكان الفرّاء يتفلسف في تأليفاته

بمصنّفته يعني يسلك في النحو كلام الفلاسفة (vgl. Flügel, Gramm. Schulen S. 133). Aus späterer Zeit berichtet uns Ibn Challikân (IV, p. 40 nr. 326) von dem Grammatiker und Metriker Ibn Śirśîr وكان نحويّا عروضيّا متكلّما اصله من الانبار واقام ببغداد مدّة طويلة .... وكان متبحّرا في عدّة علوم من جملتها علم المنطق وكان بقوّة علم الكلام قد نقض علل النّحاة وادخل على قواعد العروض شُبَها. Ebenso wird von dem berühmten Dogmatiker und Mufassir Fachr al-dîn al-Râzî berichtet, dass er sehr tüchtige Einwürfe gegen die Grammatiker verfasst habe مواخذات جيّدة على النّحاة (H. Ch. VI, 183 nr. 611). Wir haben hier eine Reihe von Daten vor uns, welche uns einerseits aus relativ älterer Zeit das Bestreben documentiren, die Kategorieen der aristotelischen Logik in die Behandlung der arabischen Grammatik einzuführen, andererseits uns aus jüngerer Zeit eine polemische Tendenz der philosophischen Studien zugänglichen Kreise gegen den Formalismus der Grammatiker andeuten. Die Daten sind allerdings ganz dürr, rein bibliographischer Natur und es steht hinter ihnen kein literarischer Apparat, der ihnen Fleisch und Blut verleihen könnte. Doch erlauben sie uns allerdings die Hypothese auszusprechen, dass es sich in denselben um das Streben nach dem handelt, was man heute „philosophische Vertiefung der Sprachbetrachtung" nennen möchte. Ein Recht, dies zu vermuthen, giebt mir Einiges, was ich von Fachr al-dîn al-Râzî's sprachwissenschaftlichen Arbeiten erfahren habe. Es ist dies kein grammatisches oder lexicographisches Buch, sondern eine Partie seines bewunderungswürdigen Tafsîr, betitelt مفاتيح الغيب oder التفسير الكبير, den uns in 8 dicken Quartbänden die Bulaker Staatsdruckerei zugänglich gemacht hat. Ich habe ein Exemplar dieser merkwürdigen Fundgrube muhammedanischer Gelehrsamkeit während meines Aufenthaltes im Orient für die Bibliothek unserer Akademie der Wissenschaften angeschafft. Im 1. Bde. der „Schlüssel der Geheimnisse" beschäftigen sich S. 10—46 mit rein sprachwissenschaftlichen Fragen. Er beginnt mit der Darlegung des اشتقاق und dessen Eintheilung in اكبر und اصغر, bietet auch Proben des „grossen iśtiķâķ" à la Fürst an den Lautgruppen (مادّة): ع ب ر, غ و ل, ق و ل, ك ل م (liefert auch p. 12 die Notiz, dass bereits Ibn Ginnî sich mit dem grossen iśtiķâķ beschäftigt habe: قلت انّ ابن جنّى قد اعتبر الاشتقاق الاكبر في الكلمة والقول ولم يعتبره هنا [يعني في مدّة لغو المشتقّ منها لفظ اللغة والغلوّ];

aus allen diesen Angaben könnte ich jetzt meine Zusammenstellung über das „g r o s s e" iŝtiķâķ, die ich in meinen Beiträgen zur Gesch. d. Sprachgelehrsamkeit Heft II S. 9 und 43—45 geliefert, ergänzen) und giebt gleichzeitig erschöpfende Ausführungen über eine Anzahl von Termini, welche in die Einleitung zur Sprachwissenschaft gehören (z. B. kalima, lafẓ u. a. m.). Es folgt dann ein Uebergang zu der Behandlung der Quellen der lexicalischen Erkenntniss, ein Abschnitt, den al-Sujûṭî im Kitâb al-Muzhir fî 'ulûm al-luġa reichlich excerpirt hat. S. 22 ff. في المباحث المستنبطة من الصوت والحروف واحكامها ausgehend von der Definition des „Lautes" bei Ibn Sînâ. Wir haben hier wohl d e n e r s t e n Versuch vor uns, in der Behandlung der Grammatik nicht von den Buchstaben, sondern von den Lauten auszugehen. Es folgt dann die kritische Behandlung der Definitionen, die man regelmässig in der formalen Grammatik für die drei Redetheile (اسم وفعل وحرف) findet, welche zumeist auf Sîbaweihi zurückzuführen sind und welche noch heutigen Tages den Anfang des eigentlichen Unterrichtes im Orient bilden. (Darüber könnte ich manches possierliche Stückchen aus meiner orientalischen Schulerfahrung mittheilen.) Bei Gelegenheit der Untersuchung über diese Definitionen polemisirt der Verfasser fortwährend gegen die formalen Ausgangspunkte der Grammatiker (namentlich Sîbaweihi und Zamaḫšarî) und erstrebt in der Definition der grammatischen Termini das Eingehen auf die logischen Kategorien und psychologischen Momente, welche bei denselben in Betracht kommen. Ich würde die ohnehin bereits überschrittenen Grenzen eines Briefes mehr als billig ausdehnen, wollte ich dies durch Beispiele nachweisen. Die Abschnitte von S. 25—36 stehen nach meinem Dafürhalten im Dienste dieser Tendenz. Um aber hiervon doch wenigstens e i n Beispiel hier anzuführen, wähle ich eine kleine Partie aus, die mir diesbezüglich besonders interessant und bemerkenswerth scheint. Es ist dies die Definition des إعراب, wie folgt: الأعراب ليس عبارة عن الحركات والسكنات الموجودة في اواخر الكلمات بدليل انّها موجودة في المبنيّات والاعراب غير موجود فيها بل الاعراب عبارة عن استحقاقها لهذه الحركات بسبب العوامل المحسوسة وذلك الاستحقاق معقول لا محسوس والاعراب حالةٌ معقولة لا محسوسة. Also die logische Kategorie, das Aprioristische, was dem Worte die Disposition verleiht mit dem bezeichnet zu werden, was man gemeinhin schon إعراب nennt, wird إعراب genannt. In diesem Sinne sind alle Bemerkungen al-Râzî's über grammatische

Termini gehalten, regelmässig mit schärferer Polemik gegen die Vertreter der älteren formalistischen Grammatik. (Was speciell اعراب anbelangt, so merken wir auch einigermassen bei Ibn Ja'îš ed. Jahn p. ١٤ eine Hinneigung, die logische Kategorie und nicht ausschliesslich die Form zu betonen: والمراد بالمُعرَب ما كان فيه اعراب او قابلا للاعراب وليس المراد منه ان يكون فيه اعراب الخ)

Al-Râzî bietet uns auch manchmal Excurse psychologischer Art, welche von jedem modernen Psychologen geschrieben sein könnten. So z. B. S. ١٨, wo er die Frage aufwirft, ob die Worte die Gegenstände der Aussenwelt, deren Namen sie sind, bezeichnen, oder aber den Inhalt unseres Bewusstseins? Der Verf. entscheidet sich für das Letztere mit folgender Beweisführung: الالفاظ دلالات على ما فى الاذهان لا على ما فى الاعيان ولهذا السبب يقال الالفاظ تدلّ على المعانى لانّ المعانى هى الّتى عناها العانى وهى امور ذهنيّة والدليل على ما ذكرناه من وجهين الاوّل انّا اذا رأينا جسما من البُعد وظنّناهُ صخرة قلنا انّه صخرة فاذا قربنا منه وشاهدنا حركته وظنّناه طيرا قلنا انّه طيرٌ فاذا ازداد القرب علمنا انّه انسان فقلنا انّه انسان فاختلاف الاسمآء عند اختلاف التصوّرات الذهنيّة يدلّ على انّ مدلول الالفاظ هو الصور الذهنيّة لا الاعيان الخارجة. Das zweite Argument ist etwas sophistischer. Dabei aber fehlt es hin und wieder nicht an Bocksprüngen. Als Beispiel für diese philosophisch-grammatischen tours de force führe ich folgendes Stücklein an, in welchem al-Râzî philosophisch begründen möchte, warum der Subjectcasus auf *u*, der Objectcasus auf *a* und der Possessivcasus auf *i* endet:

S. ٤١: المسئلة الثلاثون السبب فى كون الفاعل مرفوعا والمفعول منصوبا والمضاف اليه مجرورا وجوه الاوّل ان الفاعل واحد والمفعول اشيآء كثيرة لانّ الفعل قد يتعدّى الى مفعول واحد والى مفعولين والى ثلاثة ثمّ يتعدّى ايضا الى المفعول له والى الظرفين والى المصدر والحال فلمّا كثرت المفاعيل اختير لها اخفّ الحركات وهو النصب ولمّا قلّ الفاعل اختير له اثقل الحركات وهو الرفع حتّى تقع الزيادة فى العدد مقابلة للزيادة فى المقدار فيحصل الاعتدال، الثانى

ان مراتب الموجودات ثلاثة موثّر لا يتأثّر وهو الاقوى وهو درجة الفاعل ومتأثّر لا يؤثّر وهو الاضعف وهو درجة المفعول وثالث يؤثّر باعتبار ويتأثّر باعتبار وهو المتوسّط وهو درجة المضاف اليه والحركات ايضا ثلاثة اقواها الضمّة واضعفها الفتحة واوسطها الكسرة فالحقوا كلّ نوع بشبيهه فجعلوا الرفع الّذى هو اقوى الحركات للفاعل الّذى هو اقوى الاقسام والفتح الّذى هو اضعف الحركات للمفعول الّذى هو اضعف الاقسام والجرّ الّذى هو المتوسّط للمضاف اليه الّذى هو المتوسّط من الاقسام ؛ الثالث الفاعل مقدّم على المفعول لانّ الفعل لا يستغنى عن الفاعل وقد يستغنى عن المفعول فالتلفّظ بالفاعل يوجد والنفس قويّة فلا جرم اعطوه اثقل الحركات عند قوّة النفس وجعلوا اخفّ الحركات لما يتلفّظ بعد ذلك ؛

Es sind dies, wie ich glaube, Proben der arabischen Sprachphilosophie, wie man deren hinter den oben angeführten bibliographischen Notizen zu vermuthen hat, und ich gehe vielleicht nicht irre, wenn ich vermuthe, dass sich die Bemerkung Ibn Challikân's in Betreff al-Râzî's auf das bemerkte Stück seines Tafsîr-Werkes bezieht. Es versteht sich von selbst, dass al-Râzî auch an dem sprachphilosophischen Differenzpunkte zwischen den orthodoxen Dogmatikern und ihren mu'tazilitischen Gegnern Antheil nahm, ob nämlich die Sprache توقيفا, resp. وحيًا والهامًا, oder aber تواضُعًا واصطلاحًا zu Stande kam (weitläufig im Muzhir I p. 5 ff.), eine Meinungsverschiedenheit, die wohl unter dem Einflusse der späteren Auffassung und Formulirung einer ähnlichen Streitfrage in der griechischen Philosophie (*φύσει* und *θέσει*) entstand. Der Commentar zu Sûre II v. 29, dem punctum saliens dieses اختلاف, gab dazu Anlass (Mafâtîḥ I p. 392). Bemerkenswerth ist noch, dass bei al-Râzî das Verständniss für die ältere Formulirung dieses Meinungsunterschiedes (*νόμῳ*, *ξυνθήκῃ* und *ἔθει*, vgl. Steinthal, Gesch. d. Sprachw. 72—103) nachweisbar ist (Mafâtîḥ I p. 20).

Zu O. Blau's Griechisch-türkischen Sprach-Proben aus Mariupoler Handschriften.

(Z. D. M. G. XXVIII, 562 ff.)

Ich erlaube mir darauf hinzuweisen, dass ich eine mir von Herrn General-Consul Dr. Blau gütigst mitgetheilte deutsche Uebersetzung der von ihm in dieser Zeitschrift (XXVIII, 569) unter dem Titel „Parabel" herausgegebenen griechisch-türkischen Sprachprobe in dem von V. Jagić herausgegebenen Archiv für slavische Philologie, II, 192—194, unter dem Titel „Eine türkische Version der Condemnatio noae" — als Ergänzung zu einem Aufsatz von V. Jagić in genanntem Archiv, I, 611—617 („Condemnatio noae. Ein serbisch-slovenischer Text verglichen mit der griechischen Originalerzählung") — veröffentlicht habe.

Reinhold Köhler.

Zu Bd. XXXI, S. 168, Z. 3 v. u.

Herr Dr. Spitta in Kairo theilt uns mit, dass in dem angeführten Verse des Ḏu'l-Rumma anstatt اذ سمر السير nicht wie der Herr Referent vorschlägt اذ سقى للسير, sondern einfach اذ شمّر السير „wenn die Reise sich schürzt" zu lesen sei. Er fügt hinzu: „Ich weiss dieses jetzt ganz genau; denn ich habe bei einem hiesigen Bekannten ein gutes vollständiges Ms. des ذو الرمة mit Commentar gefunden".

D. Red.

Bibliographische Anzeigen.

Chronologie orientalischer Völker von Albîrûnî. Im Auftrage der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft herausgegeben von C. Ed. Sachau. Erste Hälfte. Leipzig 1876. VII u. ١٩٨ SS. 4.

Byrûny wurde im Jahre der Fl. 360 = 970 u. Chr. geboren und starb in 430 = 1038—9. Sein Leben ist von Reinaud und Sir H. Elliot, Indian Hist. B. 2, S. 1. besprochen worden. Für uns hat er vorzüglich desswegen Interesse weil er zuverlässige Berichte über die damaligen Zustände Indiens hinterlassen hat; aus dem vorliegenden Buche wie auch aus seinen uns bereits bekannten Forschungen über die Länge und Breite der vorzüglichsten Städte des Orients ersehen wir dass seine Leistungen auch in der Geschichte, der Mathematik, der Astronomie und andern Wissenschaften eine bedeutende Lücke ausfüllen. In der Astronomie gehörte er der Schule an die sich die der Empiriker (اصحاب الامتحان wörtl. Männer des Prüfens) nannte. Die Aufgabe welche sie sich stellten und die Methode welche sie befolgten lassen sich aus folgender Aeusserung Byruny's S. 9 ermessen: „Die Unterschiede, welche die astronomischen Beobachtungen in der Bestimmung der Länge des Jahres ergeben haben, sind klein und in kurzen Zeiträumen unbemerkbar, in langen Zeitabschnitten hingegen, wenn sie sich vervielfachen und anhäufen, stellen sich schlimme Fehler heraus und desswegen haben uns die Weisen die Mahnung hinterlassen die astronomischen Beobachtungen fortzusetzen und achtsam über Dinge zu wachen, wo sich Irrthümer einschleichen können". Wer dieser Richtung unter den Muslimen Eingang verschafft habe lässt sich nicht bestimmen, so viel ist aber gewiss, dass Ḥabasch, der unter den Chalyfen Mâmûn blühte, ihr zugethan war. Nachdem er sein astronomisches Werk السندهند, worin er vorzüglich die Theorien der Hindus berücksichtigt, veröffentlicht hatte, schrieb er sein الممتحن kritisches (empirisches) Buch, worin er sich auf die neuern und eigenen Beobachtungen stützt. Diese Schule beschäftigte

sich zwar lebhaft mit Astrologie, war im Autoritätsglauben (besonders an Ptolemäus und seinen Commentator Theon) versunken und machte sich, wie ich in meinen Bemerkungen über die arabische Gradmessung (im „Ausland") gezeigt habe, verschiedener Mystificationen schuldig, doch war sie immerhin ein erfreuliches Zeichen einer Zeit in der alle wissenschaftlichen Bestrebungen in der Schulweisheit zu erstarren anfingen. Das geht am klarsten aus einem Vergleich zwischen Byruny und seinem Zeitgenossen Avicenna hervor. Letzterer hat die medizinischen Wissenschaften in dialectische Schablonen gezwängt in denen sie auch in Europa für die nächsten sechshundert Jahre mit Hintenansetzung der Beobachtung und Erfahrung gebannt blieb, ersterer hingegen zeigt Sinn für die Erhebung und Prüfung neuer Thatsachen. Während sich die Christenheit bis in die Mitte des XVI. Jahrhunderts gläubig von Avicenna leiten liess zeigte sie wenig Geschmack für die Methode der Empiriker. So ist z. B. ein astrologisches Werk des gedachten Ḥabasch (Alchabitii libellus isagogicus) im zwölften Jahrhundert ins Lateinische übersetzt und im sechszehnten gedruckt worden; von dessen Momtaḥan aber hat Europa keine Notiz genommen. Immerhin ist anzuerkennen dass Battani, der auch dieser Schule angehörte, den Gelehrten Europas durch eine Uebersetzung zugänglich gemacht wurde.

Dass das makkanische Pilgerfest ein Frühlings- oder Osterfest war ist ausser Zweifel; ich habe nun zum wiederholten Male die Ueberzeugung ausgesprochen, dass die Araber das Mondjahr mit dem Sonnenjahr des Festkalenders nicht durch vorherberechnete sondern durch den Anblick des Himmels gebotene Intercalation in Uebereinstimmung brachten (vgl. Leben des Moḥ. B. 3, S. 530). Byrûny gibt einen andern Bericht. Er sagt S. 11: die Israeliten und ebenso die Ḥarrânier und Çâbier entnahmen ihre Jahre dem Laufe der Sonne, ihre Monate aber dem Laufe des Mondes. Sie bezweckten dadurch ihre Feste und Fasten mit dem Mondkalender in Uebereinstimmung zu bringen, zugleich aber die Jahreszeit inne zu halten. Dasselbe haben die Araber im Heidenthum gethan. Sie fassten die Differenz zwischen dem Sonnenjahre und dem Mondjahre, welche nach exacter Rechnung 10 Tage $21^1/_5$ Stunden beträgt, ins Auge, nahmen sie aber in der Praxis blos zu 10 Tagen und 20 Stunden an. So oft sie sich nun zu einem Monat angehäuft hatte fügten sie zu dem Mondesjahr eine Lunation hinzu. Sie hatten diese Intercalationsmethode beinahe 200 Jahr ehe der Prophet das reine Mondjahr wieder einführte, den Juden entnommen. S. 62 fährt er fort: Nach Beendigung der Festceremonien verkündete der Qalammas, so oft es nöthig war, die Intercalation. Sie hiessen sie نسى Vernachlässigung, Uebergehung weil sie je nach Umständen alle zwei oder drei Jahre einen Monat übergingen (nicht zählten). Das erstemal betraf die Uebergehung den Moḥarram (ersten Monat

des Mondesjahres); die Lunation, welche sie hätten so heissen sollen, hiessen sie nicht Moḥarram sondern die zweite, und sie gaben dann dem dritten Monat den Namen womit früher der zweite bezeichnet worden war u. s. w. Im zweiten Schaltjahr wurde die Lunation die, wenn nie intercalirt worden wäre, der zweite Monat gewesen sein würde übergangen und es erhielt daher der dritte den Namen Moḥarram u. s. w. So fuhr man fort bis nach der Intercalation von elf Lunationen im zwölften Schaltjahr der Moḥarram wieder in seine Stelle (den Anfang des reinen Mondesjahres) kam. Sie zählten die Intercalationen und bestimmten mittelst derselben die Zeit, indem sie sagten, von jenem Zeitpunkt bis zu diesem ist ein Cyclus abgelaufen. Wenn sich nun herausstellte, dass ungeachtet dieses Verfahrens ein gegebener Monat der Jahreszeit in die er hätte fallen sollen vorauseilte, nahmen sie im betreffenden Jahre eine zweite Einschaltung vor. Der Grund dieses Vorauseilens ist, dass die Bruchtheile des Sonnenjahres, d. h. die vernachlässigten Theile der Differenz (lies فَضْل für فَصْل) zwischen dem Sonnen- und Mondjahr, welche zu letzterem hinzugefügt wird, sich anhäufen. Gewahr wurden die Araber dieser Verschiebung der Monate durch die Beobachtung des helischen Auf- und Unterganges der Mondstationen.

Was Byrûny hier über den Kalender der alten Araber berichtet, besteht fast ausschliesslich aus astronomischen Speculationen, die in möglichst unklarer Form vorgetragen werden. Dessen können wir sicher sein, dass die Astronomen nicht mehr historische Nachrichten über diesen Gegenstand besassen als wir. Die überaus künstliche Auffassung des Begriffes Cyclus ist ein Commentar zur Tradition die sich im Leben des Moḥ. 3, S. 535 befindet und in welcher behauptet wird, der Cyclus habe in 632 n. Chr. geendet. Wenn nun die Astronomen annahmen, es sei dies der sechste Cyclus gewesen, so musste der erste 198 Jahre früher angefangen haben. Eine mit dieser Voraussetzung im Widerspruch stehende Klügelei ist die Behauptung, die alten Araber haben wenn sich die vernachlässigten Bruchtheile (die sich nach Byrûny's Berechnung auf $1\,{}^{1}/_{6}$ Stunde belaufen) zu einem Monat aufhäuften eine zweite Einschaltung vorgenommen, denn dieser Fall wäre erst in 600 Jahren vorgekommen und ihr Sonnenjahr hätte im Jahre 632 n. Chr. nicht einmal volle zehn Tage verloren gehabt. Wenn die Araber sich überhaupt von den Mondstationen leiten liessen wie auch Byrûny zugibt, so wird wohl meine Behauptung, dass ihr Kalender nicht vorher berechnet, sondern von Jahr zu Jahr aus den Mondstationen abgelesen wurde, richtig sein.

Eine aufmerksame Lektüre des Byrûny kann nicht verfehlen uns den chronologischen Theorien der Orientalen gegenüber sehr skeptisch zu machen. Er hat das Verdienst manchen Schwindel

aufzudecken; so hat er gezeigt dass die persischen Regentenlisten, welche Mobede überlieferten, selbst für die Periode der Sâsânidon weit auseinander gehen und alle unzuverlässig sind, und dass das Buch des Mani das älteste persische Dokument ist, welches ein zuverlässiges Datum enthält. Auch die Materialien betreffend der Regierungsdauer der Könige der Israeliten, welche ihm zu Gebote standen, stimmten nicht miteinander überein. Am Schlusse (S. 78) erinnert er an die harten Schicksale und Zersplitterung des Volkes Israel und macht die sehr vernünftige Bemerkung: ihre öffentlichen Verhältnisse waren nicht so geordnet und in ihrem Königthume und in ihrer Regierung herrschte nicht jene Regelmässigkeit, welche sie zu ermuntern geeignet gewesen wären die Zeit des Regierungsantrittes und die Regierungsdauer eines jeden Herrschers anders als ungefähr (lies بالتخمين für بالجليل) zu registriren. Mit derselben Besonnenheit beurtheilt er andere Mystificationen, so z. B. fällt er S. 41 dasselbe Urtheil über die Reise des Sallâm zur Mauer des Gog und Magog, welches ich in den Post- und Reiserouten ausgesprochen habe. Seite 17 äussert er sich über die zum jüdischen Messiasglauben gehörige Dichtung vom Râs al-Galût, welches gewaltsam mit Regiment der Verbannung erklärt wird: „in Bezug auf die Behauptung der Israeliten, das Königthum daure in der Familie des Juda fort und auf ihre Uebertragung desselben (lies إحالته für أحالوه) auf das mythische Regiment der Verbannung ist zu bemerken, dass wenn man ein solches Regiment Königthum heisst, die Parsis, Çâbier und andere Völker ähnliches behaupten können.“ Amüsant ist die reductio ad absurdum der kabbalistischen Deutungen der Wochen des Daniel womit sich die Juden und Christen einander bekämpfen und anderer messianischer Weissagungen; Byrûny zeigt nämlich dass sie mit eben so viel, ja mit mehr Recht auf den Propheten Moḥammad angewendet werden können. Die Skepsis, welche Byrûny durch die Analyse solcher Thatsachen wachruft, kann aber auch auf Berichte angewendet werden die er für begründet hält, so ist z. B. nach meiner Ueberzeugung alles was er über die technische Chronologie der Perser, namentlich über ihre Intercalationsweise berichtet eine müssige Theorie derselben Mobeds, welche die unzuverlässigen Regentenlisten aufstellten. Zwar steht Byrûny's Chronologie auf derselben Höhe wie die des Petavius, doch scheint mir das Hauptinteresse derselben darin zu liegen, dass wir manche Aufschlüsse über das phantastische geistige Treiben

---

1) Es wäre interessant das was er bei dieser Gelegenheit aus dem كتاب سيدر عولام entnimmt mit dem in Berlin befindlichen Fragment der Geschichte des Abû 'Ysâ Yaḥyâ b. Moḥ. Monaggim zu vergleichen.

Vorderasiens zwischen dem Untergange der römisch-griechischen und dem Auftreten der muslimischen Kultur finden.

Chronologie ist eine trockene Wissenschaft. Um sein Buch anziehend zu machen bespricht Bîrûnî, geleitet durch das Sprichwort لكل جديد لذة verschiedene Dinge die streng genommen nicht dahin gehören, wie z. B. die Apocrypha des neuen Testamentes, die Fälschung der Stammbäume dynastischer Familien u. dgl. m. Auch im Vorbeigehen erwähnt er bisweilen recht interessante Thatsachen, so erzählt er, dass in 352 d. Fl. fünf und zwanzigjährige Zwillingsbrüder die durch den Magen mit einander verbunden waren — eine ältere Ausgabe der siamesischen Zwillinge — an Nâçiru-ddaula geschickt wurden. Von grosser Wichtigkeit für Archäologie dürfte ein Bericht sein der S. 24 vorkommt: „In unserer Zeit hat man zu Dschajj, der Stadt Ispahans Hügel gefunden, die sich von darin vergrabenen Kammern abschälten.[1]) Die Kammern waren mit vielen Bündeln von Baumbast, ähnlich dem Baste womit man Bogen und Schilde bekleidet und den man gewöhnlich Tûz heisst gefüllt, und der Baumbast war mit einer unbekannten Schrift bedeckt". Es kommen jedoch auch Erweiterungen vor, welche überflüssig und störend sind wie S. 13 die Aufzählung aller erdenklichen Ereignisse welche epochemachend sein können, oder S. 37 die Recapitulation der Geschichte Alexanders des Grossen. Im letztern Falle (und in vielen andern) verleitet ihn seine Weitschweifigkeit zum Bau von Perioden die im Persischen, der Sprache in der Byrûny dachte, ganz gut gehen würden, dem Geiste des Arabischen aber widerstreben. Gar oft verfällt er in den Styl des Quartaners Miesnick und hüpft in seinen unzusammenhängenden langen Sätzen auf أَنَّ und مَنْ wie auf Stelzen weiter.

Die Herausgabe der Werke des Byrûny ist eine der schwierigsten Aufgaben die ein Orientalist unternehmen kann; denn zu

---

1) Im Griechischen heisst man eine solche Kammer Tholos oder auch Thesauros und in Makran, wo letzthin Major Mockler sehr viele entdeckt hat, Bahmany d. h. von Bahman (Artaxerxes) stammend. Ein solcher Bau besteht aus einer Kuppel ohne Bogen. Man construirt sie indem man engere und engere Lagen von Steinplatten auf einander häuft, so dass jede Lage einen geschlossenen Ring bildet. Man verwendet diese Architectur nicht nur für Schatzkammern sondern auch für andere Zwecke und findet sie über den ganzen Orient zerstreut; so sind z B. die Kuppeln eines alten Dschaintempels beim Qoṭb-minâr eilf englische Meilen von Dehli so erbaut, und in ganz holzarmen Gegenden Mesopotamiens dienen aus Lehm erbaute Bienenkörbe dieser Art als Wohnungen. Die Basis derselben ist rund und hat selten mehr als zehn Fuss im Durchmesser, darüber erhebt sich ein zugespitzter Kegel der etwa ebenso hoch ist. Ein Bauernhof besteht je nach der Grösse der Familie aus mehreren solchen Kegeln die in einem Kreis stehen, einen Hofraum einschliessen und sich in denselben öffnen. Selbst in Maydân, einer Vorstadt von Damascus, gibt es solche Bauten.

den angedeuteten Mängeln in Sprache und Styl kommt die Neuheit der Gegenstände, welche der Verfasser behandelt, und die vielen fremden, besonders indischen Wörter, deren er sich bedient und die er erklärt, und die Beschaffenheit der Handschriften. Herr Prof. Sachau hat diese Schwierigkeiten auf eine bewunderungswürdige Weise überwunden; namentlich zeugen seine Conjecturen von einem tiefen Verständnisse des Inhaltes und grosser Meisterhaftigkeit in der Sprache. Er hat den Text fast durchgängig vokalisirt und dafür wird ihm jeder Leser dankbar sein, denn das Verständniss wird dadurch sehr erleichtert. Manche Stelle, welche uns durch dieses Hilfsmittel sogleich klar wird, mussten wir zwei dreimal mit gespannter Aufmerksamkeit lesen, wenn die Vokale fehlten. Ich erlaube mir dem Herrn Professor Sachau den Rath zu geben, in der englischen Uebersetzung, die er uns verspricht, alle Auswüchse des Styles weg zu lassen und blos den Sinn wiederzugeben. Hält er sich zu eng an den Wortlaut des Textes, so wird die Uebersetzung ebenso ungeniessbar wie das Original ist, und er wird schwerlich Leser dafür finden, beschränkt er sich aber darauf in einer klaren Paraphrase die wesentlichen Thatsachen wiederzugeben, werden Fachmänner und Geschichtsforscher das Buch mit Freuden begrüssen. Professor Sachau beurkundet ein so vollständiges Verständniss des Textes, dass ich seine Uebersetzung, wenn sie auch noch so frei wäre, mit derselben Zuversicht benützen würde wie das Original.

A. Sprenger.

Parthava und Pahlav, Mâda und Mâh. Ein Votum von J. Olshausen. Separatabdruck aus den Monatsber. d. Kgl. Akad. d. W. in Berlin. Berlin 1877. (61 S. in Oct.)

Diese Schrift setzt weniger durch Beibringung neuer Entdeckungen als durch sorgsame Discussion des Materials und methodische Benutzung der Vorgänger verschiedene dunkle Punkte in der politischen und Sprachgeschichte des alten Asiens in ein richtiges Licht. Da der Verf. sich auch an Nichtorientalisten wendet, so ist er oft etwas ausführlicher, als es für Orientalisten nöthig gewesen wäre. Hier und da hätte allerdings wohl noch eine Frage erörtert werden können. So konnte er mindestens die Thatsache deutlich hervorheben, dass *Parthyene* bei Isidor v. Charax [1]), der selbst dort war, nur einen verhältnissmässig kleinen und noch dazu sehr abgelegenen Theil des Landes der Parther bedeutet, während es doch fest steht, dass in den Inschriften des Darius wie bei

---

1) Auch Ptolem. VI, 5 ist von ihm abhängig.

Herodot, ferner bei Arrian u. s. w. „Parthien" ungefähr der ganzen Provinz Chorâsân entspricht, so weit dieselbe heutigen Tags zum Königreich Persien gehört (also ohne Herât, Merw, Balch und mit Einschluss von Kûmis). Wahrscheinlich beanspruchte jener Bezirk als Heimath der Arsaciden (darauf deuten die *βασιλικαὶ ταφαί* bei Isidor) [1]) diesen Namen ganz speciell. Rücksichtlich der (îrânischen) Nationalität der Parther wie der Ausdehnung und Umwandlung des parthischen Namens kann ich den klaren Darlegungen Olshausen's nur beistimmen. Im höchsten Grade bedenklich ist aber die Annahme, dass schon im Ṛgveda Parther oder (resp. und) Perser vorkämen. Grosse historische und fast noch grössere sprachliche Schwierigkeiten stehen dieser Auffassung des Wortes *Pṛthuparçawâh* entgegen [2]), und die besten Vedenkenner erklären die Stelle ganz anders. Die *Barsua* oder *Parsua* der Assyrer wird man zweckmässig einstweilen noch in Quarantäne halten.

Die zuerst von Oppert aufgestellte Gleichung پهلو = *Parthava* war mir schon lange so gut wie sicher; besonders erfreute es mich deshalb, als ich in dem auf eine ausserordentlich alte und gute Quelle zurückgehenden Bericht des Tabarî über Ardaśîr I. den letzten Partherkönig als اردوان الفهلوى „Ardawân den Pahlawî" fand. Olshausen scheint mir diesen Ausdruck, auf welchen ich mir ihn damals aufmerksam zu machen erlaubte, nicht genügend hervorgehoben zu haben. Ich denke, jetzt wird auch Lagarde, welcher zur richtigen Auffassung von Pahlaw, von Pahlawân als Bezeichnung des parthischen hohen Adels u. s. w. so viel beigetragen hat, die sprachliche Identität der beiden Formen anerkennen. Im Persischen ist *rh*, *lh* aus *rth* (wofür in der Avestasprache [3]) bekanntlich oft *ś* eintritt) und *rt* mehrfach zu belegen; so phl. פרודהר (sprich „*frawahr*") aus **frawarthi* (*frawaśi*); אהלוב (dessen ב nach Z. D. M. G. XXXI, 150 zu beurtheilen) aus **arthawa* (*aśawa*); אמהרספנד (wie mit West zu lesen) [4]) = *amêśa-*

---

1) Als König trat der erste Arsaces nach §. 11 auf in *Ἀσταυηνή* d. h. in dem Bezirk von استوا, welcher ungefähr das heutige chorâsânische „Kurdistân" ist.

2) „Parther" müsste doch wohl *Pârthawa*, Perser *Pârsa* heissen.

3) Gegen meine sonstige Gewohnheit wage ich es hier, einige, allerdings ganz sichere Fälle aus einer Sprache zu verwenden, mit welcher ich mich nie ernstlich abgegeben habe.

4) Von der angeblichen Verwandlung des *r* in *n* weiss kein îrân. Dialect (vgl. u. A. Hübschmann in dieser Ztschr. XXX, 138). Das gewöhnliche phl. Zeichen für *r* ist eigentlich ein ל; grade das seltnere, graphisch dem *n* und *w* gleiche, ist das ursprüngliche ר, welches in den älteren Schriftgattungen schon mit dem ו zusammenfällt. Wenn z. B. der Name des *Ardaśîr* im Pahlawîbuche

spenta; פאהלום *pahlum* „eximius" aus **parthama* (eigentlich identisch mit פרתום *fratum* „primus" = *fratĕma*); פהל *pahl* np. پول, پُلْ[1] = *pĕrĕtu* (dialectisch پِرْد) u. s. m.

Mit sehr umsichtiger Benutzung der von Rückert nachgewiesenen Bedeutung „Burg" (resp. „Herrensitz") für پهلو und der Angaben arabischer Schriftsteller über فهلو als Benennung ausgedehnter Bezirke in Medien[2]) weist uns Olshausen dann nach, wie sich der Name des parthischen Herrschervolks in verschiedenen Theilen des Reichs erhalten hat, vor Allem aber in Grossmedien, welches wenigstens von den Irâniern als der eigentliche Sitz der Herrschaft zur Partherzeit angesehen ward. Im Einzelnen bleibt uns hier freilich Manches unklar, namentlich, wie weit hier etwa in den Namen ein Gegensatz des hohen Adels zu dem regierenden Zweige der Arsaciden angedeutet war. Auch kann man fragen, ob Olshausen nicht hie und da rein zufällige Anklänge ausbeutet; so möchte ich für den كوه هفتاد پهلو die sich ganz natürlich ergebende Deutung des Augenzeugen Rawlinson „seventy-sided hill, to denote its infinite ramifications" als die einzig angemessene ansehen.

Auch als Name von Sprache und Schrift bedeutet, wie Olshausen ausführt, *pahlawî* eigentlich „parthisch". Pahlawî nennen nun aber — in Uebereinstimmung mit Firdausî — sehr gut unterrichtete, arabisch schreibende Perser der ersten islamischen Jahrhunderte die Sprache, in welcher damals noch die altgläubigen Priester schrieben[3]); dies ist unzweifelhaft die uns in den Pârsenschriften vorliegende Pahlawîsprache. Wir sind nun aber gewiss berechtigt, diese bequeme Bezeichnung auch auf die in den Zügen, im Schriftprincip, wie im rein Sprachlichen auf's engste mit ihr

---

von seinen Thaten bald ein ל, bald das fragliche Zeichen als zweiten Buchstaben hat (אלחתהשיר und ארתחהשיר), so soll doch in beiden Fällen *Artachšîr* (resp. *Ardašîr*) gesprochen werden u. s. w.

1) Mit Verdrängung des *h* wie in پور aus **puhr*, چل neben چهل. — Die umgekehrte Versetzung eines *r* vor ein *h* oder *ch* findet sich in چَرْخ, سُرْخ (dialectisch سُهْر), und so wagt Firdausî im Reime sogar صَطْرَخ statt des sonst auch bei ihm üblichen إصْطَخْر (resp. إصْطَخَر) zu setzen. Für die Umsetzung vgl. auch phl. *pahrêchtan* = پرهيختن.

2) Ich könnte die ziemlich variirenden Angaben noch etwas vermehren; jetzt vgl. namentlich Muqaddasî S. 386, 7 ff.

3) Die unklaren Ideen, welche die Späteren vielfach mit „Pahlawî" verbanden, sind für diese Frage ohne Bedeutung.

verwandten Schriftgattungen der sâsânidischen Münzen und Inschriften auszudehnen, wenngleich mindestens eine derselben ihre eigentliche Heimath grade in der Persis hat. Rücksichtlich des Wesens dieser Schriften neigt sich auch Olshausen der Ansicht zu, dass die darin vorkommenden aram. Wörter (natürlich mit Ausnahme wirklicher Lehnwörter) lediglich als Ideogramme anzusehen sind und im Lesen durch ihre îrânischen Aequivalente ersetzt wurden; ich hätte nur gewünscht, dass er diese Auffassung auch consequent auf die Inschriften ausgedehnt hätte. Ist schon מלכאן מלכא, buchstäblich ausgesprochen, ein Monstrum, so ist gar מלכין מלכא der andern Inschriftgattung nach seinem Buchstabenlautwerthe ganz undenkbar. Man überlege sich: ein aramäischer Dialect — das besagte das א von מלכא — stellt ohne Andeutung des Genitivverhältnisses das im Genitiv stehende Wort voran und gebraucht dabei den Stat. absol. statt des emph., sagte also höchstens „e i n i g e r Könige König" statt „König d e r Könige". Wie ganz einfach ist aber Alles, wenn man sich vorstellt, dass die Leute statt *šâh* (oder etwa einer noch ein wenig alterthümlicheren Lautform) als Ideogramm das entsprechende מלכא, statt des Plurals *šâhân* (an dem die Perser keine determinierte und indeterminierte Form unterscheiden) für alle Fälle eine aram. Pluralform מלכין setzten. Wollte man aber nun einen Augenblick annehmen, dass die Irânier das semit. מלכא wirklich in ihre S p r a c h e aufgenommen hätten, dann bitte ich um Aufschluss darüber, wie sie daraus wohl einen îrân. Plural מלכין hätten bilden können. Dieser Titel genügt aber im Grunde schon, die ganze Frage zu entscheiden, zumal die s e h r a l t e T r a d i t i o n [1]) und die ganze innere Beschaffenheit durchaus dazu stimmen.

Der zweite, kürzere Theil der Schrift behandelt den Namen der Meder. Lagarde hat nach dem Vorgange Hyde's darauf hingewiesen, dass ماه der Araber in Bedeutung und Form dem alten *Mâda* entspricht. Belege für ماه in diesem Sinn könnte ich noch manche nachliefern; den lautlichen Uebergang hat Lagarde namentlich durch سپاه = *spâda* erwiesen (vgl. auch اسْپهان = Ἀσπάδανα; دهم = *dadâmi* u. s. w.). Die Sache hat aber dennoch einige Bedenken. ماه findet sich in Zusammensetzung mit Namen, bei

1) Mit Recht legt Haug grossen Werth darauf, dass die bekannte Angabe des Fibrist über die Aussprache der aram. Wörter im Pahlawî durch das von Hoshangji und ihm herausgegebene Glossar bestätigt wird, ja dieses schon geradezu im Auge hat. Ich begreife nicht, wie Lagarde (Symmicta 39) jene Angabe für einen schlechten Scherz halten kann. Nachdem ich einen grossen Theil der arab. Ueberlieferung über die Geschichte der Sâsâniden durchgearbeitet habe, denke ich überhaupt sehr günstig von dieser (ganz anders als Lagarde, Beiträge 77).

denen an die Meder nicht gedacht werden kann. ماه فروم soll Mesopotamien sein; dieses hat nie den Medern gehört, und die zweite Hälfte ist die armenische, aber auch die Pahlawî-Schreibweise des Namens der Römer. Was mag darunter stecken? Auf ماه كران, die angebliche Grundform von مُكْران, lege ich keinen Werth; es ist gewiss eine von einem Gelehrten falsch construierte Form, wie sich deren von geographischen Namen bei Hamza (namentlich in den Bruchstücken aus seinen Werken bei Jâqût) und schon bei seinen Vorgängern gar manche finden; man hatte einmal die falsche oder richtige Ansicht, ماه bedeute القصبة [1]), und brauchte das Wort daher unbedenklich zur Erklärung eines dunklen Eigennamen. So könnte auch ماسكان (das nicht im eigentlichen Sakastân zu liegen scheint) durch ماه سكان falsch gedeutet sein. Was ماه بسطام ist, weiss Hamza (bei Jâqût) selbst nicht; es liegt eben so nahe, بسطام (*Wistahm*) hier als Personen- wie als Ortsnamen zu fassen. Ein solcher wird auch stecken in ماه بهراذان, worin Jâqût ziemlich unwahrscheinlich الرازان (هو Ass. III, t, 128 b) am Tigris vermuthet. So viel ist gewiss: alle die sicher mit ماه zusammengesetzten geographischen Namen, welche wir genau localisieren können, sowohl die nur in solchen gelehrten Notizen wie bei Jâqût IV, 406, als auch die öfter vorkommenden, liegen in Medien, und es bleibt daher sehr wahrscheinlich, dass ماه vor einem Genitiv hier überall heisst „Medien von ...“ „der Theil Mediens, welcher dem ... zugehört“. Die Bedeutung قصبة beruht dann auf einer falschen Annahme. Man hätte also auch nicht nöthig, die immerhin bedenkliche Ableitung vom aram. *mâthâ* (resp. „sumerischen“ *mada*) in Erwägung zu ziehen. מתא kommt ja im Phl. als Ideogramm für „*dih*“ (Dorf) vor. Noch weniger wäre es verstattet, *mâh* in ähnlicher Weise zu erklären wie *pahlaw* „Sitz eines Meders“ „Edelsitz“. Denn nach Allem, was wir wissen, haben die Meder (und die Perser) nicht als Ritterstand über den unterworfenen Völkern gestanden wie der parthische Adel; ferner hat das medische Grossreich viel zu kurze Zeit bestanden, als dass es nach mehr als einem

---

1) Olshausen's Verbesserung zu Jaq. IV, 104, 23 (S. 48) halte ich durchaus nicht für unentbehrlich. Im Ṣaḥâḥ steht وقصبة القرية ووسطه und im Qâmûs والقصبة .... والقصر وجوفه النخ; da ist جوفه ganz = ووسط القصر.

vollen Jahrtausend noch in solchen Namen eine Spur hätte hinterlassen sollen. Von einer Verwechselung des Namens der Perser mit dem der Meder, wie bei den Griechen, kann übrigens bei den Irâniern selbst nicht die Rede sein. Schliesslich erklärte sich bei der Bedeutung „Sitz eines medischen Ritters" die Anwendung dieses Namens grade in Medien selbst am wenigsten.

Uebrigens hat man bei der Erörterung dieser Frage von einigen zufälligen Anklängen abzusehen; so z. B. von ماهان in Kermân und selbst von *Mâsabadhân*, welches, wie auch ܡܣܒܕܢ Acta Mart. I, 136, 3; Wright 1134b zeigt, kein h enthält[1]). — Nicht ohne Interesse wäre es gewesen, wenn der Verf. auch das armen. *Mar* in den Kreis seiner Erörterungen gezogen hätte.

Ein Anhang „*Mazdoran* und *Mâzanderân*" belegt zunächst die von Dorn angedeutete Identität des *Μασδωρανὸν ὄρος* bei Ptolemäus mit مزدوران. Inzwischen hat sich für diesen Namen noch eine gute alte Autorität gefunden. Moqaddasî 333 Anm. f. und besonders 351, 9 (vergl. 352 Anm. *n*) erwähnt مزدوران genau an derselben Stelle, wo es unsere Karten nach den Angaben neuerer Reisender haben. Es ist daher wahrscheinlich, dass die Ausdehnung dieses Namens auf eine lange Gebirgskette nicht dem einheimischen Gebrauche entspricht; der Zusammenstellung mit dem viel weiter nach Westen gelegenen مازندران wird schon dadurch eine Stütze entzogen. Die von Olshausen selbst mit grosser Reserve vorgetragenen Etymologien dieser Namen sind alle mehr oder weniger bedenklich; namentlich gilt dies von dem Versuche, in مازندران den Namen *Indra's* zu finden. Ich kann übrigens nicht leugnen, dass ich auch sehr zweifle, ob der Name des Kermânischen Vorgebirges *Ἅρμοζα*, *Ἅρμοζον* u. s. w. der Gottesname ist. Spätere, welche an die Zusammensetzung mit dem Königsnamen *Hormizd* zur Benennung von Städten gewöhnt waren, mögen allerdings auch in diesem هرمز oder vielmehr هرموز einen solchen gesehen haben. Die Bezeichnung des Ortes durch den nackten Gottesnamen will mir nicht in den Sinn; das *A* der alten Formen ist auffällig; und dazu ist noch sehr fraglich, ob diese Gegend in alten Zeiten von Irâniern bewohnt war.

---

1) Den Namen mit Olshausen (S. 51) von *spâda* „Heer" abzuleiten, ist unzulässig; nicht nur sichern die griech. und latein. Formen (s. Z. D. M. G. XXVIII, 102) das *b* und zwar mit einem Vocale davor, sondern vor Allem müsste *spâda* das lange *â* bewahren. Dass der Vocal vor dem aus *d* entstandenen auslautenden *h* verkürzt werden darf (سِپَه = سپاه), ist etwas ganz Anderes.

Ich schliesse mit dem Wunsche, dass die Schrift des jugendlich rüstigen Forschers recht Vielen eine Quelle der Belehrung und Anregung werden möge.

Strassburg i. E.

Th. Nöldeke.

Nachschrift.

Dass *Mâh* wirklich *Mâda* ist, hat sich mir inzwischen durch die Auffindung der Pahlavîform mit *d* bestätigt. Das *Kârnâmak-i-Artachšîr* erzählt, wie Ardašîr gegen den Kurdenkönig *Mâdîg* (wäre np. ماهى) kämpft und nennt nachher dessen Leute *Mâdîgân* (wäre ماهيان). Freilich liesse die Vieldeutigkeit der Pahlavîschrift noch manche andre Auffassung zu, aber ich halte diese Aussprache für sicher. Es sind die Kurden von Grossmedien, *Mâh*. Beiläufig bemerkt, scheinen der fabelhaften Erzählung dieses Krieges mit den Kurden (die auch das Schâhnâme giebt) sehr historische Thatsachen zu Grunde zu liegen, nämlich die Kämpfe Ardašîr's um die Eroberung von Medien, von denen Dio Cassius, armenische und arabische Schriftsteller erzählen.

Th. N.

The projected edition of Tabari.

Second Notice.

It is now more than a year, since I first announced the project of publishing the great Arabic Annals of Tabarí, and invoked the assistance of all who might deem the success of this enterprise an object worthy of their support. The preparation of the text is now so far advanced, that Messrs BRILL must send out the lists for subscription, in order to ascertain the number of copies that are to be printed. I make use of this opportunity to communicate some particulars regarding the proceedings of our committee.

When the prospectus was written, we had still a hope, though a faint one, that a complete copy of the work existed in one of the libraries of Medina. The rumour as to the existence of such a copy has now been proved to be unfounded. In May 76 Yúsuf Dhiyá eddín al-Khálidí wrote to M. von Kremer, that by the aid of friends, he had caused careful investigations to be made in the libraries of Mekka and Medina, which led to the result, that not even a fragment of the original work could be found; there were only some copies of the Turkish translation of the Persian compendium, which has been printed in Constantinople. Some months later this information was in every point confirmed by a letter (dated 25. Oct. 76) of His Highness Abdullah Páshá, Sheríf of Mekka, to His Excellency Subhí Páshá, who had opened a correspondence on this matter at the request of Dr. Mordtmann. The Muftí of the Sháfeí rite, Sídí Ja'far had, by order of the Sheríf, examined all the libraries at Medina, without finding a trace of Tabarí, excepting a few copies of the Turkish translation, of no value for our purpose.

Happily this ill luck was counterbalanced by the discovery of manuscripts, the existence of which had remained unknown to us. The library of the Asiatic Society of Bengal at Calcutta possesses a valuable fragment of the first volume, which was lent to us with the greatest liberality. Along with the ms. we received a copy of

it, which Prof. Blochmann, anticipating our request, had caused to be made for our use. Sir William Muir very kindly permitted us to make use of his beautiful manuscript of that part of Tabarí which contains the life of the Prophet. Prof. Wetzstein called my attention to two manuscripts, which had been brought by him to Europe, and which he believed to contain parts of Tabarí. One of these is at present in Berlin, the other in Tübingen. On examination, the opinion of Prof. W. proved to be true. The Berlin ms. contains the reign of Abú Bekr, the Tübingen ms. part of the history of the patriarchs and the period of the Sásánides. Both are valuable for the restoration of the text. Our hope of finding a fragment in the library of the late Sir T. Philipps at Cheltenham was disappointed. M. Neubauer of Oxford kindly undertook the examination of the manuscript in question, but found it to contain a part of the Persian compendium. M. von Kremer acquired not long ago a very old manuscript, containing either a historical work of Tabarí himself, or a supplement to his annals. An obituary of illustrious men occupies a prominent place in it. The present owner, who takes a warm interest in the publication of Tabarí, has promised to send it to me for inspection, in order to see how far it can be of use in the preparation of the text of the Annals. M. Alexander (Iskender A'ghá) Abcarius of Beirût, well known by his various publications, wrote to me that Emír 'Abbás Kanij of Mount Lebanon possessed the second volume of Tabarí, beginning with the year A. H. 70 or thereabout, and ending, so far as he could remember, with the year 340. As he had borrowed it many years ago for the Rev. Eli Smith, he thought he could borrow it again, and offered to get it copied for me, if I should wish it. Of course I accepted this offer with great joy, provided the volume should contain part of the genuine text, of which I entertained some doubts. M. Abcarius having been disappointed in his hope of borrowing the ms., I adressed myself to Dr. M. Hartmann, of the Imperial German Consulate at Beirût, who succeeded in examining and describing it for me. It contains the third volume of the Arabic translation of the Persian Tabarí by Khidhr ibn Khidhr, who finished his work in the beginning of A. D. 1533. The second volume of the same translation, and perhaps of the same copy, is in the University library of Leiden (Catal. II, p. 149).

As the study of the text proceeded, it became manifest, that some portions of the work were too extensive for the persons to whom they had been allotted. We therefore resolved at a meeting of the collaborators at Tübingen, to invite three more Orientalists to join our committee, Prof. Prym, M. Ignazio Guidi and M. Stanislas Guyard, all of whom gladly complied with our request. The preparation of the text is now apportioned as follows.

1st Series.

Introduction, history of the patriarchs, prophets and early kings.
Dr. J. Barth of Berlin.
Period of the Sásánides . . . Prof. Th. Nöldeke of Strassburg.
Life of Mohammed . . . . Prof. O. Loth of Leipzig.
Reign of the four „righteous" Khalífas
Prof. E. Prym of Bonn.

2d Series.

History of the Omaiyades, A. H. 40— 65.
Prof. H. Thorbecke of Heidelberg.
„ „ „ „ „ 65— 99.
M. I. Guidi of Rome.
„ „ „ „ „ 100—130.
Dr. D. H. Müller of Vienna.

3d Series.

History of the 'Abbásides, A. H. 131—159.
Dr. Max Grünert of Prague.
„ „ „ „ „ 159—218.
M. Stanislas Guyard of Paris.
„ „ „ „ „ 218—302.
Prof. M. J. de Goeje of Leiden.

At the same meeting we agreed upon the method of preparing the text and the manner of publishing the work. As it seems probable that the Annals will be in some demand in Moslem countries, we resolved to try whether we could find types agreeable both to European and Oriental taste. Our choice fell upon those employed at Beirût. We determined also, according to the judicious advice of Prof. Gildemeister, to add to each volume a detailed table of the contents in a modern language, and to conclude the whole by accurate indexes and a glossary of notable words and expressions, together with an introduction, containing a biography of the author and a description of the mss. The preparation of the text of the first parts of each series is now so far advanced, that we hope to be able to commence printing in the beginning of 1878. Dr. D. H. Müller has been intrusted with the difficult task, which he has just completed, of collating the manuscripts of Constantinople, so far as these parts are concerned.

Our appeal for assistance has not been fruitless. Shortly after the distribution of the Prospectus, Prof. Amari sent me a sum of 1675 lire, contributed by the Italian Government, by the Academy of the Lincei and the Geographical Society at Rome, and by several members of the Institute of Lombardy at Milan and other scholars. In England our enterprise received warm support from the Royal Asiatic Society, to whose recommendation we chiefly

owe a donation of £ 100 by the India Office, „in aid of the preliminary expenses of the publication". Shortly afterwards Mr. A. Grote informed me that His Excellency Sir Sálár Jung of Hydrabad had remitted to him from India £ 100 as his contribution towards the expenses of bringing out the projected edition of Tabarí. Several scholars and promoters of science in England and on the continent contributed another £ 100. The Société Asiatique of Paris resolved to subscribe for as many copies as could be procured for 2000 frcs., and to place this sum of money immediately at our disposal. The German Oriental Society voted 1500 mks., the Royal Academy of Berlin 3000 mks., and His Excellency the Minister Falk at Berlin promised a subsidy of 2000 mks. Teylers Stichting, at Haarlem, granted a yearly contribution of 200 fl. for five years, the Royal Institute for India at the Hague gave 100 fl., and the Curators of the University of Leiden 1000 fl. The Congress of Orientalists held last year at St. Petersburg adopted a proposal to recommend our enterprise warmly to the support of the Imperial Government of Russia. Circumstances have, unfortunately, prevented the committee from giving effect to this resolution. We earnestly hope, however, that it may not sink into oblivion, for, though we have got sufficient means to commence the impression, we are far from having enough to cover the expenses of the whole publication. According to a moderate computation, £ 2000 will suffice. Up to the present time about the half of this sum has been contributed.

As the price of the work ought not to exceed 8 shillings for each half-volume of 320 pages, a considerable number of copies must be sold to repay the cost of printing. The editors must even deny themselves the pleasure of sending presentation copies to their friends. Consequently we invoke once more the aid of all who think our enterprise entitled to their support either by contributing to the Tabarí fund, or by subscribing for one or more copies.

My last word, however, must be the expression of the warmest thanks of my collaborators and myself to all who have aided us hitherto by their invaluable advice and their generous assistance.

Leiden, June 1877.

M. J. de Goeje,

Professor of Arabic in the University of Leiden.

List of Contributors to the Tabarí Fund.

Austria.

Hofrath Alfred von Kremer, in Caïro . . . . . . 160 frcs.

England.

His Excellency the Secretary of State for India in Council . . . . £ 100.
His Excellency Sir Sálár Jung, Hydrabad . . . . . £ 100.
David Murray Esq., Adelaïde, South Australia . . . £ 20.
E. B. Cowell, LL. D., Professor of Sanscrit, Cambridge . £ 1. Sh. 1.
William Wright, LL. D., Professor of Arabic, Cambridge . £ 10.
E. Guest, LL. D., Master of Gonville and Caius College, Cambridge . . . . £ 10.
J. W. Bosanquet Esq., F. R. A. S., etc. etc., Claysmore, Enfield, near London . . . . £ 10.
The Right Honourable the Earl of Crawford and Balcarres . . . . £ 25.
The Reverend R. Payne Smith, D. D., Dean of Canterbury . . . . £ 5.
Dr. J. Muir, Edinburgh . . . . £ 2.

France.

The Asiatic Society of Paris, for an equivalent number of copies . . . . 2000 frcs.

Germany.

His Excellency the Minister of Public Instruction at Berlin . . . . 2000 Mks.
The German Oriental Society . . . . 1500 Mks.
The Royal Academy of Sciences at Berlin . . . . 3000 Mks.
Prof. Dr. Gildemeister, Bonn . . . . 80 fl.

Italy.

His Excellency the Minister of Public Instruction . . 1000 lire.
The Academy of the Lincei at Rome . . . . . . 200 „
The Italian Geographical Society at Rome . . . . 100 „
Prof. Michele Amari, Senator of the Kingdom of Italy, Rome . . . . 20 „
Prof. Celestino Schiaparelli, Rome . . . . 20 „

Prof. Fausto Lasinio, Florence	20	lire.
Prof. Angelo de Gubernatis, Florence	20	„
Some members of the Royal Institute of Lombardy at Milan	160	„
Prof. Salvatore Cusa, Palermo	20	„
His Excellency the Marquis of Torrearsa, Palermo . .	20	„
His Highness the Prince of Scalèa, Palermo	20	„
Baron Starrabba, Palermo	20	„
Can. Isidoro Carini, Palermo	20	„
M. Crispo, of the national Library, Palermo	20	„
Prof. G. J. Ascoli, Milan	15	frcs.

Netherlands.

Prof. Dr. R. Dozy, Leiden	100	fl.
Teylers Stichting, Haarlem	1000	„
The Royal Institute for India, at the Hague	100	„
The Curators of the University of Leiden	1000	„

LITERARISCHE ANKÜNDIGUNGEN

ZUR

ZEITSCHRIFT

DER

DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT.

1877. Nr. 1.

Aufträge zur Insertion sind an die Buchhandlung von F. A. BROCKHAUS in Leipzig einzusenden. Die Gebühren betragen 30 Pf. für die Petitzeile oder deren Raum.

BIBLIOTECA ORIENTALIS

ODER

EINE VOLLSTÄNDIGE LISTE

DER IM JAHRE 1876 IN DEUTSCHLAND,

FRANKREICH, ENGLAND UND DEN COLONIEN

ERSCHIENENEN

BÜCHER, BROSCHÜREN, ZEITSCHRIFTEN U. S. W.

ÜBER DIE

SPRACHEN, RELIGIONEN, ANTIQUITÄTEN,
LITERATUREN, GESCHICHTE UND GEOGRAPHIE

DES

OSTENS

ZUSAMMENGESTELLT VON KARL FRIEDERICI.

Wir empfehlen diese „Bibliotheca“ als eine sehr schätzenswerthe Arbeit allen Orientalisten. Die Titel der Bücher sind vollständig angegeben und mit den Originalpreisen, Namen der Verleger etc. versehen. Bei Aufgabe einer Bestellung an eine Buchhandlung genügt Angabe der betr. Nummer.

Leipzig. **Otto Schulze.**

Verlag von F. A. Brockhaus in Leipzig.

RIG-VEDA.

Uebersetzt mit kritischen und erläuternden Anmerkungen von Hermann Grassmann.

In zwei Theilen. 8. Jeder Theil geh. 12 Mark.

Durch diese deutsche Rig-Veda-Uebersetzung von H. Grassmann, dem verdienstvollen Kenner des Sanskrit, wird der berühmte indische Liederschatz allgemein zugänglich gemacht, da es dem Uebersetzer gelungen ist, Sinn und Gesammteindruck des Originals getreu und in klarer, durchsichtiger Sprache wiederzugeben.

In demselben Verlage erschien:

WÖRTERBUCH ZUM RIG-VEDA. Von Hermann Grassmann. 8. Geh. 30 **Mark.** (Auch in 6 Lieferungen à 5 M. zu beziehen.)

J. A. Stargardt, Jägerstrasse 53 in Berlin, offerirt:

Zeitschr. d. Morgenl. Gesellsch. 1846—75. 28 Bde. Hfrzbd. für 270 M.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

Zu Rückerts Grammatik, Poetik und Rhetorik der Perser.

Von

Prof. H. L. Fleischer.

Herr Professor Pertsch hätte seinem „unvergesslichen Meister" kein würdigeres Denkmal errichten und zugleich seiner eigenen „pietätsvollen Dankbarkeit" kein besseres Aechtheitszeugniss ausstellen können, als es durch die neue Ausgabe des vorgenannten Werkes geschehen ist. Schon Andere haben erkannt und ausgesprochen, welche Schätze die geniale Forschungskraft und Gestaltungskunst unsers Rückert hier aus den dunkeln und klippenreichen Tiefen des „Siebenmeers" an das Licht gezogen und in gefälliger Form zu Gebrauch und Genuss dargeboten, aber auch, mit welcher Sachkenntniss und Sorgfalt der neue Bearbeiter das Vorgefundene gesichtet, berichtigt und vervollkommnet hat. Für mich lag in dem hohen Werthe dieses Lehrbuchs ein durch die Zueignung noch verstärkter Antrieb zum eifrigen Studium seines Inhaltes. Die dabei entstandene Nachlese von Bemerkungen legte ich Herrn Professor Pertsch vor, modificirte und verbesserte sie nach seinen Gegenbemerkungen, und veröffentliche nun mit seiner Zustimmung das Ergebniss dieser kritischen Verhandlungen in der Weise, dass Allgemeines, Grundsätzliches und Wichtigeres vorangeht, Einzelnes und minder Bedeutendes nachfolgt, — Alles zu dem Zwecke, das unschätzbare Buch in einer dritten Auflage zu noch grösserer Correctheit und Zuverlässigkeit zu erheben.

I.

S. 11 Z. 22—24 mit Anm. 2 und S. XVII Z. 7—9. Hier und an andern Stellen sind vocativisch eingeleitete Anreden, — nach unserem Sprachgebrauche durch *O* — oder *O du* mit folgendem Relativsatze wiederzugeben, — zum Theil als einfache Vocative aufgefasst, meistens aber von dem Vocativ abgelöst und in selbstständige Sätze verwandelt: „*O Fürst! auf deinem Pfade ist*

Verstreuung (der Juwelen oder der Seelen) von meinesgleichen Hunderten; o Mond! an deiner Thür ist der Zufluchtsort für Gut und Bös (Vornehm und Gering)". Das Ganze bildet aber nur eine aus zwei Parallelsätzen bestehende Anrede: *O Fürst, auf dessen Pfade Hundert meinesgleichen hingestreut liegen! O Vollmond, bei dessen Pforte der Zufluchtsort für Gut und Bös ist!* Der Ausdruck نثار ist von der bekannten Sitte hergenommen, schöne und kostbare Natur- und Kunsterzeugnisse als Opfer- und Huldigungsgaben auf dem Wege verehrter Personen vor ihre Füsse oder die ihrer Reitthiere hinzustreuen; hier aber werfen, wie bei der ägyptischen دوسة (s. Lane's Manners and Customs, unter Dóseh), Menschen sich selbst auf den Weg hin, um den hohen Herrn über sich hinschreiten oder reiten zu lassen, möglicherweise mit Aufopferung ihres Lebens, wie die indischen Schwärmer unter den Wagenrädern ihres Götzen. S. 82 Z. 8: „*O das Glück deiner Vereinigung, Grund des Siegesmuthes!*" ای دولت وصلت سبب فیروزی, d. h. *O du, von dem (seinen Lieblingen) gewährtes Vereinigungsglück Ursache von Siegesfreude ist!* S. 154 Z. 1 u. 2: „*O du, der Staub deines Thores ist zur Adelsverleihung die Schminke der Augen der Einsichtbegabten*" statt: *O du, dessen Thorstaub wegen seines Adels die Augensalbe der Einsichtsvollen ist!* d. h. an dessen Thore die Einsichtsvollen sich in den durch deine Nähe geadelten Staub niederwerfen, als ob er ihnen zur Augensalbe diente. S. 207 Z. 4 u. 3 v. u.: „*O Brustbeeren-Lippiger! die Knospe hat geschlossen sittig vor deinem engen Munde aus Erstaunen ihre Lippe*" statt: *O Brustbeeren-Lippiger, vor Erstaunen über dessen kleinen Mund die Pistazie ihre Lippe sittsam geschlossen hält!* Die Lippe der Pistazie ist der Spalt ihrer inneren weissen Schale, der den rothen Kern durchscheinen lässt. Da sie es aber der Kleinheit jenes Mundes und der Röthe des durch seine Lippen durchscheinenden Zahnfleisches nicht gleich zu thun vermag, so hält sie die ihrigen aus Scham geschlossen. In derselben Weise sind auch andere ähnliche Sätze, z. B. S. 208 Z. 6 u. 7, S. 286 l. Z., im Deutschen durch Relativpronomina von dem Vocativ abhängig zu machen; denn wenn auch die Perser in solchen Fällen sich ebenfalls des relativen که oder آنکه mit folgendem Verbalsatze bedienen können, wie S. 124 Anm. 1. Z. 4, S. 133 Z. 2, S. 207 Z. 10, S. 209 Z. 7, so genügt doch zu demselben Zwecke, mit einer unserer Sprache unerreichbaren Kürze, ein durch die Vocativpartikel ای eingeleiteter Nominalsatz mit einem auf den Angeredeten bezüglichen Pronomen der zweiten Person, wie in den meisten der oben angeführten Stellen und, mit der andern Aus-

drucksform abwechselnd, mehrmals in dem Versstücke S. 196—198. Anderswo, wie S. 77 Z. 15, S. 129 Z. 4 u. 3 v. u., S. 150 Z. 9 u. 10, S. 160 Z. 4 v. u., S. 190 Z. 15, S. 203 Z. 16, S. 205 Z. 11 u. 12, S. 210 Z. 6, S. 345 Z. 6 u. 7, ist dieses syntaktische Verhältniss von Rückert selbst richtig erkannt; nur war an drei von diesen Stellen auch noch der je zweite Halbvers zur Anrede hinzuzuziehen: S. 160 Z. 3 v. u.: *im Schatten von dessen hohem Schirme Menschen und Genien in Sicherheit sind;* S. 203 Z. 17: *bei dessen Gemüthsart Wasser und Feuer in die Lehre gehen;* S. 210 Z. 7: *dessen (weisse) Perlenzähne durch die Farbe des Betels gleich (rothen) Korallen sind.*

S. 26 Z. 10—8 v. u. „Ueber das و zum Behuf einer Verbindlichmachung (لُزُوم), welches و nämlich zwischen ein لازم (*verbindlich machendes*) und ein مَلْزُوم (*verbindlich gemachtes*) hineingesetzt wird.“ Verbindlichmachung, verbindlich machendes und verbindlich gemachtes wären اِلْزام, مُلْزِم und مُلْزَم. Aber es ist hier überhaupt weder von sittlicher noch von rechtlicher Verbindlichkeit die Rede, sondern von fester Verbindung und untrennbarem Zusammenhange. Von zwei in diesem Verhältnisse zu einander stehenden Dingen heisst dasjenige, an welches als das prius oder antecedens das andere sich anschliesst, ملزوم (von dem unmittelbar transitiven لَزِمَهُ adhaesit ei, cohaesit cum eo), das andere als das posterius oder consequens لازم. Daher steht لزوم auch von logischem und physischem Causalnexus; ملزوم ist dann der Grund, die Ursache, لازم die Folge, die Wirkung. In der Rhetorik aber ist واوُ اللزوم die stärkste Art des واو المعيّة, واو الجَمْع oder واو المصاحبة, welches im Arabischen kraft der in ihm liegenden Verbalbedeutung den Accusativ regiert; s. Mufaṣṣal S. ٣٩ Z. 13—20 und dazu Ibn Ja'îš S. ٢٢١ Z. 19 ff., de Sacy's Gramm. ar. I, S. 556 §. 1211, diese Zeitschrift v. J. 1876, S. 508 Z. 1 ff. Das Eigenthümliche des واو اللزوم besteht nun darin, dass es ohne ein Verbum oder einen dessen Stelle einnehmenden andern Ausdruck (s. Mufaṣṣal a. a. O.) zwischen zwei Nomina tretend diese zu einem vollständigen Satze erhebt, der die feste Verbindung der dadurch bezeichneten Personen oder Dinge ausdrückt. Mufaṣṣal S. ١۴ Z. 9 (Ibn Ja'îš S. ١١٩ Z. 14 ff.) rechnet daher dergleichen Sätze unter diejenigen, in welchen die Stelle des Prädicates durch etwas Anderes — hier das واو اللزوم — vertreten wird, wie: كُلُّ رجلٍ وضَيْعَتُه,

Jedermann haftet (hängt) an seiner Hufe. Arabb. provv. II, S. 390 Nr. 246: [1]) كُلُّ شَيْءٍ وَثَمَنُهُ, *Jedes Ding hat seinen Preis;* S. 394 Nr. 270: كُلُّ انسانٍ وهمّه وميمونٍ ودنّه, *Jeder Mensch hat seine Sorgen, jeder Glückliche seinen Sorgenbrecher* (eig. seine Weinamphore)[2]). Burckhardt, Arabic Proverbs, S. 166 Nr. 558, übersetzt jenes كلّ انسانٍ وهمّه: *„Every man — and his own care“*, erklärt aber dann: „Every person has his share of trouble. وهمّه put instead of بهمّه“, dem Sinne nach richtig; wie Delaporte, Guide de la conversation française-arabe S. 96, كلّ خدمة بسومتها zuerst Wort für Wort übersetzt: *„Chaque ouvrage avec valeur d'elle“*, und dann erklärt: Chaque ouvrage a son prix. Zamahšarî's الكلم النوابغ, ed. H. A. Schultens, S. 12 Nr. 3: السُّوقيّة والكلابَ السلوقيّة,[3]) *die Handelsleute gehen mit den Jagdhunden zusammen*, d. h. jene jagen dem Gewinne nach, wie diese dem Wilde. Makkarî, II, S. ٨٣٢ Z. 9: كلُّ انسانٍ وما يشتهي, *Jedermann hat* (bei dem dort beschriebenen lustigen Gelage) *das, wonach ihm gelüstet.* Derselbe, I, S. ٩٨٤ Z. 13: انا وما أعلمه من قلبي, *ich habe das, was ich von meinem Herzen weiss, stets gegenwärtig*, — daher können mich deine Schmeicheleien darüber nicht täuschen. — Ebenso die Perser, nur dass diese zwei Nomina einfach, ohne irgend eine äusserlich bezeichnete Rectionskraft der Partikel, durch و verbinden; Ḥâfiẓ, 1. Halbvers des 23. Ġazel b. Brockhaus:

سر ارادتِ ما واستانِ حضرتِ دوست

„Das Haupt unserer Bereitwilligkeit liegt stets auf der Schwelle der Residenz des Freundes“, d. h. zum Zeichen unserer Ergeben-

---

1) Freytag وَثَمَنُهُ; aber eine von mir verglichene gute Handschrift von Meidâni's Sprüchwörtersammlung, früher dem sel. de Sacy, jetzt der Pariser Nationalbibliothek angehörig, hat richtig وثمنه.

2) Wie die ersten Worte unsers Trinkliedes: „Ich und mein Fläschchen sind immer zusammen“.

3) Das كلابٌ سلوقيّة, als gewöhnliches Nominativprädicat, bei Barbier de Meynard, Journ. Asiat. 1875 Oct. - Nov. - Déc. S. 362, ist offenbar eine Verflachung des schwerern والكلابَ السلوقيّة bei Schultens und in der Constantinopeler Ausgabe.

heit halten wir unser Haupt stets auf die Schwelle seiner Wohnung gebeugt. Sûdî's Commentar zu der Stelle bemerkt, dieses و drücke die معيّة, das Zusammensein, aus.

1. Halbvers des 126. Ġazel b. Brockhaus:

بعد ازين دست من ودامن آن سرو بلند

„*Von nun an haftet meine Hand am Saume jener hohen Cypresse*", eine Parallele zu dem hier bei Rückert S. 26 Z. 6 v. u. angeführten Verse Sa'dî's. Ebenso zu erklären ist S. 34 Z. 7:

من واز دور تماشاى گلستان کسى

„*Ich bin stets damit beschäftigt, von weitem den Rosengarten eines Gewissen zu beschauen*",
und S. 124 Z. 13:

غم کجا وحجرهٔ من

„*Wie verträgt sich der (grosse) Kummer mit meinem (kleinen) Gemach?*"

S. 28 Z. 6 v. u. „*dewr — thewr*", S. 74 Z. 25 und 26 „Mewlânâ" und „Chosrew" u. s. w., turcisirende Aussprache von دَوْر, ثَوْر, مَوْلانا, خُسْرَوْ u. s. w., während bei den Persern das ـَوْ in eigenen und fremden Wörtern wie ô mit schwachem Nachklange von u lautet, von Chodzko in seiner Grammaire persane S. 7 durch ôou bezeichnet, aber, wie er ausdrücklich hinzusetzt, diphthongisch in einer Sylbe auszusprechen. Denselben dunkeln Laut gab mir einst der sel. Frähn als den der zweiten Sylbe von فِرْدَوْسى nach ächt iranischer Aussprache an, wogegen das türkische Firdewsi einem persischen Ohre sehr widerlich klinge. Herr Professor Pertsch stimmt mir in der Annahme bei, dass diese Aussprache dem Einflusse von Hammer's auf Rückert zuzuschreiben sei; da sie aber durch das ganze Werk durchgeführt ist, so hat er sich zu einer Abänderung derselben nicht berechtigt geglaubt.

S. 35 Anm. 1. Zur Bestätigung des hier von Herrn Prof. Pertsch Gesagten füge ich hinzu, dass, wenn überhaupt der Gebrauch des Accusativs als تمييز vom Arabischen auf das Persische übergetragen werden könnte, dies doch auf jenes خداى پاك را nicht anwendbar wäre, da wenigstens das determinirende را hinter dem nothwendig indeterminirten مميّز wegfallen müsste, wie arab. لله درّه فارسًا, *trefflich ist er als Reiter!* nicht الفارسَ, wohl

aber in gleicher Bedeutung مِنْ فارسى; s. meine Beiträge z. arab. Sprachkunde, Sitzungsberichte u. s. w. v. J. 1876, S. 83 u. 84. Ebenso sind Z. 14 des Textes die Worte „تمييز oder“ zu streichen; denn مُشْتِ خاكى, *eine Handvoll Staub*, ist im Persischen wie im Deutschen reine Apposition; s. hierüber Rückert selbst im 14. Bd. dieser Zeitschrift v. J. 1860, S. 280 Anm. 2b, und meine pers. Grammatik, 2. Aufl., S. 154 Anm. 1. — Auch als حال (Z. 17 u. 18) kann jenes پاكى را nicht gefasst werden, da der Zustandsaccusativ ebenso undeterminirbar ist, wie der Accusativ der näheren Beziehung und Bestimmung. Ein اللّهُ كريمًا aber statt اللّهُ الكريمُ, sei es als qualificirter Einzelbegriff, sei es als Satz, ist schlechthin undenkbar; um diese Wortverbindung logisch wie grammatisch möglich zu machen, müsste noch ein Verbum oder etwas den Begriff eines solchen darstellendes als Regens des ḥâl hinzukommen, wie يُحْمَدُ اللّهُ كريمًا oder الحمدُ للّه كريمًا, wobei der ḥâl nicht, wie gewöhnlich, eine zufällige und veränderliche Beschaffenheit, sondern eine — hier besonders in Betracht kommende — wesentliche und bleibende Eigenschaft ausdrücken würde, als حال مؤكّد im Gegensatze zu حال منتقل; s. Baiḍâwî über die Lesart نزّاعةً للشَّوَى Sur. 70 V. 16, wozu Šaiḫzâde bemerkt: „لَظَى, in der Bedeutung von جَهَنَّمُ, *die Hölle* (durch sich selbst determinirter Eigenname), kann als solche gar nicht anders sein als نَزّاعة للشوى; der ḥâl ist dann nur als Bestätigung (einer wesentlichen und bleibenden Eigenschaft der Hölle) zu denken, wie in هذا صراطُ ربّك مستقيمًا (Sur. 6 V. 126): *Dies der Weg deines Herrn, gerade, wie er* (seinem Wesen nach) *ist;* oder es steht لَظًى (als indeterminirtes Gattungswort) in seiner ursprünglichen Bedeutung: *ein loderndes Feuer*; ein solches aber ist nicht nothwendig نَزّاعة للشوى; dann also kann نَزّاعةً للشوى als wandelbarer, vorübergehender Zustand gedacht werden“. Jenes كريمًا daher als „prädicatives Attribut“ von اللّه anzusehen, wie Herr Professor Trumpp in seinem Vortrage über den Zustandsausdruck in den semitischen Sprachen (Sitzungsberichte der k. bayer. Akad. d. Wiss., philos.-philol. Cl., Jahrg. 1876,

S. 134 u. 135) das entsprechende سَمِيعًا in دعوتُ اللّٰهَ سميعًا fassen will, so dass statt: „*ich habe Gott angerufen, allhörend, wie er ist*“ zu übersetzen wäre: *ich habe den allhörenden Gott* oder *Gott, den Allhörenden, angerufen,* — ist nicht zulässig, da das نَعْت in Uebereinstimmung mit dem determinirten منعوت heissen müsste السميع, الكريم, im Nominativ, Genitiv oder Accusativ je nach dem Casus von الله; wogegen der bestätigende ḥâl als solcher, wie oben in هذا صراطُ ربّك مستقيمًا, unwandelbar im Accusativ steht. An und für sich betrachtet, könnte دعوتُ اللّٰهَ سميعًا freilich auch bedeuten: *ich habe Gott allhörend genannt;* dann aber wäre سميعًا der zweite der beiden vom doppelt transitiven دعوتُ, *vocavi, appellavi* regierten Objectsaccusative, المفعول الثانى.

S. 44 l. Z. und S. 45 Z. 1. Statt „عَلاحَدِّه, arab. على حَدِّه, *nach seiner Grenze,* d. i. *dem gemäss*“ ist zu schreiben: عَلاحِدَه, zusammengezogen aus عَلَى حِدَة, *in* (*im Zustande von*) *Alleinsein,* d. h. einzeln, gesondert, für sich allein; auch durch Pronominalannexion determinirt; على حِدَتِه, على حِدَتِها u. s. w. *in seinem, ihrem* u. s. w. *Alleinsein*, d. h. er, sie u. s. w. allein; s. meine pers. Grammatik, 2. Aufl., S. 183 Z. 1 m. d. Anm. Ebenso wie hier, ist diese Redensart oft auch anderswo verkannt; so im Glossar zu Spiegel's Chrestomathia persica unter حَدّ, wo zu schreiben ist: چند چیزِ عَلَى حِدَه را فراهم آوردن, so dass على حده ein durch das Annexions-i mit چند چیز verbundenes und durch را mit ihm zusammen in den Accusativ gesetztes Adjectif bildet: *mehrere gesonderte Dinge zusammenbringen.* In Juynboll's Kitâbo 'l-boldân S. ٣٢ Z. 14 ist حِدَتِهم in كلّ قوم على حدتهم, *jede Mannschaft für sich*, nach dem unrichtigen جدتهم der Handschrift sogar zu جُدَّتِهم geworden. In Wüstenfeld's Jâḳût, II, S. ٤٧ Z. 11 u. 12: لا ادرى اهو هذا وقد صُحّف احدهما او كلّ واحد منهما موضع على حدّه (schr. حِدَة) „*ich weiss nicht, ob es*

(das von al-Ḥâzimî genannte حِرِبّث) *ebendieses* (جِرِبّث) *und eins von beiden falsch geschrieben, oder ob jedes von beiden ein besonderer Ort (ein Ort für sich) ist.* Allerdings ist auch على حَدّه gut arabisch, bedeutet aber ursprünglich *in seinem Bezirke* oder *Bereiche*, daher dann *in* oder *nach seiner bestimmten Art und Weise;* s. diese Zeitschrift v. J. 1851, S. 64 u. 65 Anm. 1.

S. 47 Z. 10 u. 11. „اَلْكَلِمَةُ لَفْظٌ وُضِعَ لِمَعْنًى مُفْرَدٍ“, das Wort ist ein ausgesprochener Laut, der gesetzt worden zum Behuf eines gesonderten Sinnes“. Nach Ibn Ja'îš S. ٢١ Z. 11 ff. zu Zamaḫšarî's Mufaṣṣal S. ٤ Z. 14 ist jenes مُفْرَد das Gegentheil von مُرَكَّب, *zusammengesetzt*, d. h. *einfach;* die Definition von Wort, كلمة, ist demnach so zu fassen: „das Wort ist ein kraft der ihm bei der Sprachbildung beigelegten Bedeutung einen einfachen Begriff ausdrückender Stimmlaut“. Ueber وضع in solcher Verbindung s. diese Zeitschrift v. J. 1876, S. 488 u. 489. Durch jenes „*einfach*“ werden, streng genommen, auch bloss den Artikel und ein Nomen enthaltende Wortzusammensetzungen, اَلرَّجُل u. dgl., von der Kategorie Wort ausgeschlossen, da sie zwei Begriffe ausdrücken: den allgemeinen der Determination und den besondern des Nomens; und so sind sie zwar ein einziger Stimmlaut, لفظة واحدة, aber zwei Wörter, كلمتان: die determinirende Partikel اَلْ (حَرْفُ معنًى, s. diese Zeitschrift v. J. 1876, S. 491 u. 492) und das dadurch determinirte Nomen (اسم).

S. 47 Z. 16. „*Versteinertes, Abgeleitetes* und *Wurzel*“ als Uebersetzung der Kunstwörter جَامِد, مُشْتَقّ und مَصْدَر. Statt *Versteinertes* wäre, mit Beibehaltung des darin liegenden allgemeinen physiologischen Bildes, *Unorganisches*, — ohne Bild: concretes Primitivsubstantivum, — statt *Wurzel*, zur nothwendigen Begriffsbeschränkung, *Verbalwurzel* zu schreiben. Ueber diese ganze der baṣrischen Schule angehörige Eintheilung der Nomina, den bezüglichen Eintheilungsgrund und die genauere Begriffsbestimmung der genannten drei Classen s. meine Beiträge zur arab. Sprachk., Sitzungsberichte u. s. w., v. J. 1866, S. 302 u. 303.

S. 48 Z. 14 u. 15, Z. 20 u. 21. „حاصل بالمصدر معروف“ und „حاصل بالمصدر مجهول“ bedeuten nicht „was bei der Handlung im Handelnden vorgeht“, und „was bei der Handlung im Gegenstand der Handlung vorgeht“, sondern wörtlich: das Ergebniss des Activinfinitivs und das Ergebniss des Passivinfinitivs, d. h. die

durch die beiden Infinitive ausgedrückten Begriffe des Werdens, Seins, Thuns und Leidens, in ihrer Ablösung von den Verbalsubjecten, als Thatsachen oder Dinge dargestellt, — die arabischen „Infinitivnomina“, اسماء المصادر, die lateinischen Verbalnomina auf *io*, unsere deutschen auf —*ung*, wie *Entstehung*, *Regung*, *Sammlung*, *Erfindung*, und andere wie *Gang*, *Sprache* u. s. w. Diejenigen dieser Verbalnomina, welche von unmittelbar transitiven Zeitwörtern herkommen, haben in Folge ihrer weitern Entfernung vom Verbalstamme nicht mehr die Kraft der bezüglichen Infinitive, das Object auch noch, wie das vb. finitum, im Accusativ zu regieren, sondern verbinden sich, wie alle übrigen, nur mit dem Genitiv als dem Casus der Nominalrection, sowohl zur Bezeichnung des Subjects als des Objects [1]).

S. 52 Z. 6 „انْشا, Volitivus“. Nach dieser Uebersetzung möchte man glauben, Rückert habe انْشا als Zusammenziehung von إِنْ شاءَ, *si vult*, betrachtet, — vielleicht nach S. 44 Z. 4—2 v. u. Doch sei dem wie ihm wolle: das „Volitivus“ verstösst erstens gegen die lateinischen Bildungsgesetze und verfehlt zweitens den eigentlichen Kernpunkt des Begriffes. إِنْشَاءٌ, Aufstellung, von نَشَأَ, ist als sprachwissenschaftliches Kunstwort das contradictorische Gegentheil von خَبَر oder إِخْبَار, Aussage, und bedeutet nach dem Calcuttaer كشاف اصطلاحات الفنون, Part II, S. ١٣٦٩.:. die Aufstellung eines Satzes, der ausserhalb des Geistes des Redenden weder ein ihm entsprechendes noch ein ihm nicht entsprechendes Correlat hat; concret gefasst: einen solchen Satz selbst, der etwas objectiv nicht Vorhandenes, sondern erst zu Verwirklichendes aufstellt; — خَبَر oder إِخْبَار hingegen eine Aussage, die — wirklich oder angeblich — ausserhalb des Geistes des Redenden ein ihr entsprechendes Correlat gehabt hat, hat oder haben wird, bei affirmativen Sätzen ein positives, bei negativen ein negatives. Die Inšâ-Sätze zerfallen wiederum in zwei Arten: 1) النوع الايقاعى, wenn der Redende etwas noch nicht wirklich Geschehenes als bereits

1) Im Persischen kenne ich keine von diesem Sprachgesetze abweichenden Erscheinungen, wie es deren im Arabischen und im ältern Lateinischen und Deutschen giebt; s. meine Beiträge z. arab. Sprachk., Sitzungsberichte u. s. w., v. J. 1866, S. 318 und 319 mit Anm. 1.

von ihm gethan hinstellt, wie زوّجتک بنتی oder قد زوّجتک بنتی, *ich habe dir* (*nun* oder *hiermit*) *meine Tochter vermählt*, statt: ich erkläre hiermit, dass ich sie dir vermählen werde. 2) النوع الطّلبی, wenn der Redende einen andern durch Wünschen, Vorschlagen, Bitten, Beschwören, Gebieten und Verbieten zu bewegen sucht, etwas zu thun oder nicht zu thun, desgleichen wenn er einen Andern durch Fragen auffordert, etwas zu sagen. Nach unserem Sprachgebrauche liesse sich zur scharfen Bezeichnung des contradictorischen Gegensatzes انْشاء etwa durch Subjectivitätssatz und اخْبار durch Objectivitätssatz ausdrücken.

S. 114 Z. 21 ff. Die Auffassung von مُوَصَّل als „angefügt", „hinzugefügt" hat Rückert's Scharfsinn irregeführt und ihn zu einer Gewaltthat gegen den richtigen Text verleitet. Die Verwandlung von ندارى in مَيارى ist schon deswegen unzulässig, weil der Prohibitivus von آوردن nicht مَيارى, sondern مَيار wäre, und غمی مَيار nicht bedeuten würde: „*Keinen Kummer trage du!*" sondern je nach dem Zusammenhange: keinen Kummer schaffe herbei, oder: schaffe hinweg! Auch ist nicht دَير آى zu lesen: „*Ins Kloster* (*Wirthshaus*) *geh!*", als ob es hiesse بدَير رَو, sondern دير آى: *Komm spät!* Als näher bestimmender und beschränkender Zusatz von مقلوب مُسْتَوِى, dem *ebenmässig* (*vollkommen*) *Umdrehbaren*, wo, wie S. 114 Z. 7, ein Halbvers, oder, wie S. 115 Z. 20, ein ganzer Vers von rechts nach links wie von links nach rechts gelesen dieselben Worte ergiebt, bedeutet موصّل, dass diese Umdrehung bei einem Verse nur durch Verschränkung und Verflechtung seiner beiden Hälften, d. h. durch Herüber- und Hinüberziehen von Buchstabengruppen aus einem Halbverse in den andern zu Stande kommt. Die Umdrehung des Verses S. 114 mit Auflösung in einzelne Buchstaben ergiebt:

ش ک ر د ه ن ا غ م ی م و ی ا ر ی د   ی ر ا د ن ی م غ ا ن ه د ر ک ش

Versucht man nun diese Buchstaben wiederum von rechts nach links gehend zu denselben Worten zu verbinden, so kommt man damit nur bis zum zehnten Buchstaben: شَكَرْ دَهَنَا غمی; dann

muss man aus dem zweiten Halbverse ی رادن mit Umdrehung herübernehmen: نَداری. Weiter lesend erhält man durch Umdrehung der noch übrigen sechs Buchstaben des ersten Halbverses دیم ای وه, und hieran schliesst man ohne Umdrehung die noch übrigen zehn Buchstaben des zweiten Halbverses: ی مغانه درکش; zusammen: دیم آی وَمَی مُغانه دَرْکَشْ.

S. 122 Z. 7 ff. إعْتاب ist kein rhetorisch-poetisches Kunstwort, weder in der hier bezeichneten, noch in irgend einer andern Bedeutung. Auch die angebliche allgemeine Bedeutung in Anm. 1 stützt sich, soweit ich jetzt sehe, nur auf Golius und Freytag. Ohne Zweifel ist jenes إعْتاب nur ein falsch punktirtes إعْنات, wie richtig bei Freytag selbst unter عَنَت und in seiner Darstellung der arab. Verskunst S. 535, in Mehren's Rhetorik der Araber S. 171 Z. 11, und in Bistânî's Muḥîṭ al-Muḥîṭ S. ١۴٧٨ Sp. 2 Z. 20 ff.: الإعنات عند اهل البديع أن يُعْنِت نفسه فى التزامِ رديفٍ او دخيلٍ او حرفٍ مخصوصٍ قَبْلَ الروىّ او حركةٍ مخصوصةٍ mit dem Zusatze, man nenne dasselbe Kunststück auch تضييق, تشديد und لُزُومُ ما لا يَلْزَم, — überall mit derselben Begriffsbestimmung wie hier; wobei noch bemerkt werden mag, dass اِلْتِزام und لُزوم S. 123 Z. 6 sich zu einander verhalten wie Ursache und Wirkung: التزام die Handlung, durch welche sich Jemand zu etwas verbindlich macht, sich selbst eine Verbindlichkeit auferlegt oder eine ihm auferlegte Verbindlichkeit übernimmt, hier in besonderem Sinne: sich selbst die Beobachtung eines an sich nicht nöthigen schwierigen Formgesetzes auferlegt; لزوم die sich daraus für ihn ergebende Nothwendigkeit, dieses Gesetz zu beobachten.

S. 145 l. Z. Das ز in زِآلْماسِ ضَميرَتْ entspricht dem arab. مِنْ, wenn es للبيان oder, nach der Schulrhetorik, speciell للتجريد steht; s. die ausführliche Entwicklung dieses Gegenstandes in Dieterici's Mutanabbi und Seifuddaula S. 74—76 Anm. und Mehren's Rhetorik der Araber S. 112 und 113, aus welchen beiden Stellen die mangelhafte Darstellung der Sache weiter unten S. 351 Z. 9 ff.

vervollständigt und berichtigt werden kann. Demnach ist الماس ضميرت das primum und خنجر das secundum comparationis, wiewohl in الماس ضمير an sich schon eine zur Vergleichung dienende Genetivanziehung (اضافهٔ تشبيه) liegt; statt: „*aus Trefflichkeit des Gehalts durch den Diamant deines Gemüths ist gestählt dein Dolch*“ wäre daher als möglichst wörtliche Uebersetzung etwa zu schreiben: „*durch überschwängliche Güte des Grundstoffes ist der aus dem Demant deines Geistes bestehende Dolch vollkommen geworden*“, d. h. hat dein einem scharfen Dolchmesser vergleichbarer demantharter Geistesstahl die höchste Gediegenheit erlangt. — Den Halbvers S. 197 vorl. Z.:

اِى كِه بَرْ سَرْ زمَهْ كُلَهْ دارى

lässt die Uebersetzung: „*O der du auf dem Haupte vom Mond eine Haube trägst*“ nach unserem Sprachgebrauche etwas Anderes sagen als das was er sagen soll: *O der du auf dem Haupte die Mondhaube* (d. h. die dem glänzenden Monde vergleichbare Haube) *trägst.* — S. 210 Z. 3 und 4:

كَرْديدَه شَهيدِ تيغِ اَبْروىِ تو دِل   بَرْداشْتَه تَا زخِدْمَتَتْ بيرَه زِبان

Rückert: „*Ein Märtyrer des Schwertes deiner Augenbrauen ist geworden das Herz, bis es empfangen hat in deinem Dienst einen Bissen von Pân*“, nämlich nach Anm. 4: „*einen aus deinem Munde mitgetheilten*“. Aber der Sinn läuft auch hier auf eine Vergleichung des Liebesdienstes, dem sich das Herz gewidmet hat, mit dem zu herrschender Gewohnheit oder unbesiegbarer Leidenschaft gewordenen Betelkäuen hinaus, und das dem برداشته nachgestellte تا ist nicht terminus ad quem, sondern terminus a quo: „*seitdem es* (das Herz) *den mit dem Betelkäuen vergleichbaren regelmässigen Dienst bei dir übernommen hat*“, d. h. sich verpflichtet hat, dir regelmässig alle Tage seine Aufwartung zu machen.
S. 230 Z. 20:

كَزْ سَخا چون مِهْرِ تابان آمده

Rückert: „*der aus Freigebigkeit wie eine glänzende Sonne ist gekommen*“. Die Freigebigkeit des Gepriesenen wird unter dem Bilde der Sonne dargestellt, was sich am leichtesten durch einen Vergleichungsgenetiv ausdrücken lässt: *der gleichsam die glänzende Sonne der Freigebigkeit* (*Freigebigkeitssonne*) *geworden ist.*

S. 153 Z. 9 „اُلو“ allerdings ŭlû, und durch die Synalœphe mit dem folgenden Artikel ŭlŭl; aber die scriptio plena des HK. اولو bloss zur Bezeichnung des kurzen Vocals der ersten Sylbe war, als das Gewöhnliche, beizubehalten; s. meine Beiträge z. arab.

Sprachkunde, Sitzungsberichte u. s. w. v. J. 1870, S. 294 Z. 1 ff. und Textverbesserungen zu Maḳḳarî, Sitzungsberichte v. J. 1869, S. 41 Z. 15 ff. und S. 77 Z. 1 und 2.

S. 155 Anm. 1 „Opposition" jedenfalls Druckfehler st. Apposition. Aber auch dies ist nicht richtig; das Verhältniss zwischen den beiden Wörtern ist vielmehr das der Composition: *Tulpen-Abhar*, d. h. tulpenähnlicher Abhar, zur Unterscheidung von den andern mit dem Gattungsnamen Abhar bezeichneten Blumenarten; — jedenfalls *Amaranthus purpureus*, pers. بستان افروز, *Gartenerleuchter*, so genannt wegen seiner schönen glänzendrothen Farbe. Vgl. اُشْتُرْمُرْغ, *Kamelvogel*, d. h. Strauss; مَارْمَاهِى, *Schlangenfisch*, d. h. Aal, und andre ähnliche Zusammensetzungen, zu der Kategorie von شيرمَرْد, *Löwenmann*, d. h. löwenartiger Mann, gehörig.

S. 164 Anm. 1 Z. 6 „بعد اعتصارها" ist eine Nachwirkung des frühern Irrthums, das Anfangs-Alif der Infinitive der arabischen Verbalformen von der siebenten an als ein Trennungs-Alif zu betrachten und zu behandeln; s. die grundsätzliche Erledigung der Sache in Zeitschr. d. D. M. G. v. J. 1861 S. 388 No. 6.

S. 224 Z. 18 „'Abd El'azîz" und Z. 20 „عَبْدِ اَلْعَزِيز" schr. Abd Ul'azîz und عَبْدُ الْعَزِيز. Perser und Türken geben beim Gebrauche einer solchen arabischen Genetivanziehung mit dem Artikel vor dem zweiten Worte in ihrer eigenen Sprache dem ersten Worte unveränderlich durch alle Casus die Nominativendung. So ist auch S. 227 Z. 11 سَيِّدُ الطَّرَفَين, S. 230 Z. 15 زَينُ العابدين, Z. 18 und 20 *Zein Ul'âbidîn* (wie in meiner pers. Grammatik, 2. Aufl., S. 207 Z. 11: „زَيْنُ الْعابدين *Zein-ul-'Âbidîn*"), S. 238 Z. 14 نورُ الدّين, S. 265 Z. 4 عَبْدُ الْجَليل, l. Z. *'Abd Ulǵelîl*, und S. 388 Z. 19 مَلَكُ الْمَوْت zu schreiben, wie richtig S. 347 Z. 19 der Genitiv عَبْدِ آلصَّمَد geschrieben ist. Aber in dem rein arabischen Wortgefüge auf derselben Seite Z. 1 und 2 ist nach der Grammatik das erste آبّن in اَبْنُ, يَعْقُوبِ in يَعْقُوبَ und اِسْحاقِ in اِسْحاقَ zu verwandeln. Ebenso ist S. 232 Z. 9 und 10 zweimal nach arabischer Weise عَلِىُّ بْنُ مُحَمَّد zu schreiben und aus-

zusprechen, wodurch das, wie Rückert selbst Z. 17 und 18 bemerkt, die Richtigkeit des Ta'rîch vernichtende ا in dem zweimaligen ابن wegfällt.

S. 233 Z. 13 und 14 „نگاشتهٔ کلک همایون سلک میشد“ ist in der Uebersetzung Z. 3 v. u. dadurch misslungen, dass Rückert die Verbindung von همایون und سلک zu einem zusammengesetzten epitheton ornans, — diesem beliebten Paradepferde der persischen Schönredner, — verkannt hat. Sie wird schon durch den Reim zwischen dem Haupt- und Beiworte: *kilk-i-humâjûnsilk* nahe gelegt, aber nothwendig gemacht durch die Unmöglichkeit, das *silk* mit *mîśud* zu der Bedeutung „*wird geordnet*“ zu verbinden. سِلْک, arab. *Faden*, ist auch bei den Arabern selbst (s. Lane unter سِلْکٌ) oft *Faden der Rede*, d. h. deren Lauf und Fortgang, wie bei uns, wenn wir sagen: er verlor den Faden. Statt „*zur Zeit, als das Fürstenbuch, gezeichnet von allerhöchster Feder, geordnet ward*“ ist demnach zu schreiben: *zur Zeit als das Fürstenbuch von der majestätischen-Redefaden-fortführenden Feder aufgezeichnet ward.* — Aehnlich ist das Missverständiss S. 241 Z. 16, das noch überdies die Verwandlung des richtigen خُوَیْش *ḫûjeś* in ein angebliches Relativadjectiv خویشی *ḫîśî* zur Folge gehabt hat; s. S. 242 Z. 1—5. Das zusammengesetzte Adjectivum ضحّاک خوی, *Ḍoḥḥâk-geartet*, d. h. an Bösartigkeit dem Tyrannen Ḍoḥḥâk gleich, ist verbunden mit dem auf den gepriesenen Fürsten bezüglichen Pron. suff. der dritten Singularperson und die richtige Uebersetzung demnach: *für seinen Ḍoḥḥâk-gearteten Feind, dessen Vertreibung nothwendig ist, sei zum Behufe der Vertreibung desselben der Himmel wie Kâwe der Schmied* (d. h. verhelfe dazu, wie einst dieser zur Vertreibung des Tyrannen Ḍoḥḥâk). Hierdurch fällt auch Anm. 1 auf S. 242 hinweg.

S. 240 Anm. 1. Die hier gegebene Erklärung von ثانی mit folgendem Genetiv ist im Allgemeinen richtig; nur ist dem Worte eine etwas zu starke Bedeutung beigelegt. Die Ordinalzahlen von ثانٍ bis عاشِرٌ sind zunächst Activparticipien der entsprechenden transitiven Zeitwörter ثَنَی, ثَلَثَ u. s. w. mit der allgemeinen Bedeutung: die jenächst vorhergehende Zahl durch Hinzukommen einer Einheit auf die betreffende Zahlstufe erheben (s. de Sacy, Gramm. ar. II, S. 310 und 311 § 585, und meine Beiträge z. arab. Sprach-

kunde, 1. Stück v. J. 1863, S. 95 Z. 15 ff.). So ist ثانٍ eigentlich: (*eins*) *zu zwei machend*, ثالثٌ (*zwei*) *zu drei machend* u. s. w., und demnach, mit Verwandlung der Verbalrection in die Nominalrection, ثانيِ صاحب قران: *der zum* (*ersten*) *Ṣâḥibḳirân als zweiter hinzukommende*, also in der Hauptsache nichts anders als صاحب قران ثانى „der zweite Ṣâḥibḳirân", wie jener Ausdruck auch S. 252 Z. 3 übersetzt ist.

S. 251 l. Z. „بحقّْ". Abgesehen von dem innern Widerspruche, der in der Verbindung des Zeichens der nur durch einen auslautenden Vocal hörbar zu machenden Consonantenverdopplung mit dem Zeichen der Vocallosigkeit liegt, verlangt auch die Grammatik die Aussprache بِحَقِّ, da die ganze folgende Bekenntnissformel von diesem بِحَقِّ virtuell im Genetiv regiert ist, wonach die Uebersetzung S. 252 Z. 11: „*In Wahrheit bezeuge ich, dass kein Gott ist ausser Gott*", im Anschluss an den vorhergehenden Wunsch lauten sollte: (möge dies geschehen) *so gewiss als* (*es heisst*): *ich bezeuge, dass kein Gott ist ausser Gott.* In demselben Verhältnisse steht S. 257 Z. 16 das zusammengesetzte Adjectivum عالى لقب zu dem davon abhängigen Satze: كُنْتُ نَبِيًّا وَآدَمُ بَيْنَ ٱلْمَاءِ وَٱلطِّينِ, weswegen عالى لَقَبِ auszusprechen ist. Unsere Sprachmittel gestatten uns keine formelle Wiedergabe solcher Genetivanziehung ganzer Sätze, sondern verlangen die Auflösung derselben durch Vermittlung von Conjunctionen und Präpositionen, wie auch im zweiten Falle: *der durch das Eram propheta, dum Adam erat inter aquam et lutum*[1]) *Hochgeadelte.*

S. 268 Z. 20. Ueber Bedeutung, Gebrauch und Construction von اِشْتِرَاك, مُشْتَرِك und مُشْتَرَك s. meine Beiträge u. s. w., 5. Stück v. J. 1874, S. 138—40. Die beiden Activsubjecte (ٱلْمُشْتَرِكَانِ) dieses اِشْتِرَاك, einer besondern Art von Homonymie, sind die beiden Gegenstände, welchen ein Eigenschaftswort gemeinschaftlich zukommt (nach der arabischen Vorstellung: welche gemeinschaftlich daran

1) Eigene Aussage Muhammed's über seine vorweltliche Existenz.

Theil haben, (يَشْتَرِكَانِ فيه), aber so, dass dieses Beschaffenheitswort (ٱلْمُشْتَرَك statt ٱلْمُشْتَرَك فيه) in Beziehung auf jeden der beiden Gegenstände eine andere Bedeutung hat. Durch die zweite Benennung dieses Kunststückes, اَلتَّرَادُف, werden die beiden Gegenstände, wie in Anm. 1 angegeben, als مُتَرَادِفَيْن dargestellt, d. h. unter dem Bilde von zwei hinter einander auf demselben Reitthiere sitzenden Personen; das gemeinschaftliche Reitthier wird durch das den beiden Gegenständen gemeinschaftlich zukommende Eigenschaftswort dargestellt. Der dritte Ausdruck endlich, عَدِيلُ المِثْل, ist hergenommen von der Art und Weise, wie zwei Personen, auf die rechte und die linke Seite einer Doppelsänfte vertheilt, von einem und demselben Saumthiere getragen werden, indem die eine der andern das Gegengewicht hält und dadurch die Sänfte selbst im Gleichgewichte erhalten wird. Jede der beiden Personen ist der oder das عديل der andern als ihres مِثْل, d. h. das, was dem ihm entsprechenden Seitenstücke das Gegengewicht hält. Auf das Vorliegende angewendet: jeder der beiden Gegenstände ist im Verhältniss zum andern عديلُ المثل, das beiden gemeinschaftliche Eigenschaftswort aber das gemeinschaftliche Saumthier, — im Gegensatze zu der in Anm. 1) versuchten Erklärung des betreffenden Ausdrucks.

S. 272 Z. 10 „تعريب oder *Vocalisation*“, dieses Wort in der Bedeutung: Bildung eines Verses mit Durchführung eines und desselben Vocals durch alle Sylben. Diese Künstelei ist ebenso neu, wie der Ausdruck dafür. Der Calcuttaer كشّاف اصطلاحات الفنون, Part II, S. ٩٤٥ und ٩٤٩ unter المعرّب: معرّب نزد شعراء شعریست که دروی رعایت اعراب نگهدارند واین فعل را تعریب گویند „*Mu'arrab ist im Sprachgebrauche der Dichter eine Versgattung, in welcher sie sorgfältig den i'râb beobachten, und dieses Verfahren nennen sie ta'rîb.*“ I'râb aber bedeutet hier nicht, wie bei den Arabern selbst, Abwandlung von Nomen und Verbum durch wechselnde Endvocale zur Bezeichnung der syntaktischen Verhältnisse, sondern im Gegentheil, wie aus dem Folgenden hervorgeht, nach einem neuern persisch-indischen Sprachgebrauche Durchführung desselben Vocals durch alle Sylben eines Verses. Denn es folgen

Beispiele von رعايت فتحات متواليه und رعايت ضمّات متواليه, d. h. Beobachtung ununterbrochen fortlaufender Fatḥas und Ḍammas. Das Beispiel für die fortlaufende Vocalisation mit Ḍamma ist dasselbe, welches hier S. 272 in der vorletzten und letzten Zeile gegeben ist.

S. 287 Z. 9—12. Die Uebersetzung von تَشْبِيه مُرْسَل und تشبيه مؤكّد durch „*in Gang gesetzte* oder *gehen gelassene Vergleichung*" und „*zusammengedrängte* [*emphatische*] *Vergleichung*" trifft nicht den rechten Ausdruck für das in diesen Kunstwörtern liegende Bild. Als Gegensatz zu أَكَّدَ, *fest machen, straff anziehen*, ist أَرْسَلَ *loslassen, locker lassen;* und so erscheint eine durch Vergleichungspartikeln oder deren Stelle vertretende andere Ausdrücke vermittelte Vergleichung als eine *lockere* oder *locker gelassene*, dagegen eine nicht dadurch vermittelte, unvermittelte als eine *straffe*, *straff angezogene*, die Aehnlichkeit scheinbar zur Einerleiheit steigernde.

S. 303 Z. 5. Statt des vermutheten سحرگاه آن ist das سحرگاهان des HK. herzustellen, — ursprünglich ein Relativadjectivum von سحرگاه, *Morgengrauenzeit*, gleichsam: *morgengrauenzeitig*, dann aber, wie بامدادان und andere dergleichen Adjectiva, selbst als Substantivum gebraucht; s. meine „Beiträge", 4. Stück v. J. 1870, S. 241 Z. 10 ff., wo derartige Bildungen auch im Arabischen nachgewiesen sind, und meine Anmerkung zu Juynboll's Lex. geographicum, T. V, S. 231 Z. 11 ff. Unrichtig erklärt Sûdî zu Ḥâfiẓ, ed. Brockhaus S. 75 Z. 6 und 7, سحرگاهان für einen unregelmässigen Plural von سحرگاه, und Vullers, Gramm. ling. pers., 2. Ausg. S. 221 Z. 25 ff. lässt wenigstens die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung dieser Formen unerklärt, wenn er sagt: „Denique ـان in quibusdam vocibus abundat, e. g. — بامدادان i. q. بامداد *diluculum, mane,* سحرگاهان i. q. سحرگاه *tempus matutinum*". — Demnach ist auch in der Uebersetzung S. 304 Z. 2 statt *jene Sterne* einfach *Sterne* zu schreiben.

S. 311 Z. 15 „*die Bejahung* oder *das beim Worte Halten*" als Uebersetzung des rhetorischen Kunstwortes اَلْقَوْلُ بِالْمُوجَبِ, ist zu verwandeln in: *die Anerkennung des Versicherten.* قال

بالشىء bedeutet: er hat etwas als wahr und von ihm selbst geglaubt ausgesprochen, hat es bekannt, als wahr anerkannt; wie Jâkût, IV, S. ١٢٠ Z. 18:

يقول بفضل النور من خاض ظلمة
ويعرف فضل الشمس من فارق الشمسا

„Den Vollwerth des Lichtes bekennt wer in Finsterniss getaucht ist; den Vollwerth der Sonne erkennt wer von der Sonne geschieden ist".

Aber die scheinbare Anerkennung der Wahrheit des von einem Andern Versicherten ist nur die eine Seite der Redefigur; die eigentliche Hauptsache ist die durch Benutzung irgend eines Doppelsinns in dem von dem Andern gebrauchten Ausdrucke oder durch eine den Sinn desselben verändernde oder in das Gegentheil verkehrende Redewendung ausgesprochene Verneinung jener Versicherung. S. dazu das anmuthig witzige Beispiel in Mehren's Rhetorik der Araber, S. 127 Z. 22 und 23.

S. 346 drittl. Z. „اطّراد (*Stufenfolge* oder *Succession*)" schr. اطّراد (*durchgehende Reihenfolge*). Statt „Wohl richtiger" in Anm. 1) schr.: Allein richtig. Es ist in der That zu wünschen, dass dieses schon so oft gebannte Freytag'sche أطّرد st. اطّرد endlich gänzlich verschwinden möge.

S. 350 Z. 13 „*Aus was man das Feuer gelegt hat ins Herz des Stahls*". Dieses „man gelegt hat" als Uebersetzung von نهادند S. 348 Z. 11 verstösst etwas zu stark gegen unsern Sprachgebrauch. Die Perser wenden die dritte Pluralperson ihres Activums auch da an, wo weder diese selbst noch das unbestimmte man bei uns möglich ist, nämlich da, wo ein nicht individuell gedachtes göttliches oder dämonisches Wesen oder eine Naturkraft als Agens erscheint, wo wir genöthigt sind, entweder dieses Wesen oder diese Kraft selbst als Subject eintreten zu lassen, oder das Passivum zu gebrauchen, z. B. جهان را آفريده اند, *Gott hat die Welt geschaffen*, oder *die Welt ist geschaffen worden*. Ebenso hier: *woraus* (oder *wodurch*) *das Feuer* (von Gott oder der Natur) *in das Herz des Stahls gelegt worden ist*. Vgl. dasselbe „*man*" unten in der Anm. zu S. 361 Z. 4 und 5.

S. 351 Z. 10 „*Absonderung* (*Uebergang?*)" als Uebersetzung von تجريد, schr. *Abstreifung*, d. h. Hervorziehung aus abgestreifter Hülle. Es wurde schon oben in der Anmerkung zu

S. 145 l. Z. auf die ausführliche Entwicklung des Begriffes dieser rhetorischen Figur bei Dieterici und Mehren verwiesen. Der Kernpunkt des Begriffes liegt darin, dass eine Person oder Sache in der Vorstellung zu zwei Personen oder Sachen wird, deren zweite aus der ersten, in welcher sie wie in einem Ueberzuge steckt, nach deren Abstreifung hervortritt, — im Grunde eine materialisirende Verkünstelung des einfach erklärenden مِنْ, أَزْ, bestehend aus etwas. Die hier Z. 13 ff. besprochene besondere Art der „Abstreifung" ist so zu verstehen, dass der von sich selbst Sprechende gleichsam eine von ihm verschiedene zweite Person aus sich herauszieht und diese, die nichts andres als er selbst ist und von der er also eigentlich in der ersten Person sprechen sollte, als einen Andern in der zweiten Person anredet, wie es Jedermann in lebhaftem Selbstgespräche ohne alle rhetorische Kunst von selbst thut; vgl. Mehren a. a. O. S. 113 Z. 5 ff.

S. 361 Z. 4 und 5. Die Umdrehung oder Umstellung der Worte und Satztheile soll in diesem Verse darin bestehen, dass die dem Sinne nach angeblich zu dem آنچه أُسْتَاد أَزَل گُفْت im zweiten Halbverse gehörenden Worte دَر پَسِ آيِنَه an die Spitze des ersten Halbverses gestellt wären, was den Sinn gäbe: *Wie mit einem Papagei ist mit mir verfahren worden: was der urewige Meister hinter dem Spiegel gesprochen hat, ebendas spreche ich nach.* Aber diese Künstelei ist gar nicht nöthig; wie schon Rückert's Uebersetzung es fasst, ist „*hinter dem Spiegel*" ein zu dem Verbalsubjecte von داشته اند gehörender Zustandssatz: „*Hinter dem Spiegel* (*stehend*) *hat man es mit mir gemacht wie mit einem Papagei*"; nur ist das „*man*" hier wieder wie S. 350 Z. 13 (s. die Anm. dazu) gegen unsern Sprachgebrauch auf das göttliche Wesen bezogen, dasselbe welches im zweiten Halbverse durch استاد ازل bezeichnet ist; der ganze Vers also auf deutsch: *Hinter dem Spiegel* (*stehend*) *hat Er es mit mir gemacht wie mit einem Papagei: was der urewige Meister gesprochen hat, ebendas spreche ich nach.* Der Spiegel ist die Welt, zugleich Abglanz und Verhüllung des urewigen göttlichen Werkmeisters, dessen dahinter hervortönendes Wort der vor jenem Spiegel sitzende und in ihm sich selbst und Gott schauende Dichter-Papagei nachspricht. — Z. 14 und 15 aber liegt die Umdrehung bloss in der zur Wortstellung im ersten Halbverse den Gegensatz bildenden Wortstellung im zweiten: in jenem zuerst das Subject, dann das Verbum mit Zubehör; in diesem zuerst das Verbum mit Zubehör, dann das Subject.

(Fortsetzung folgt.)

Studien über geschnittene Steine mit Pehlevi-Legenden.

Zweiter Nachtrag.

Von

Dr. A. D. Mordtmann.

(S. Zeitschrift der D. M. G. Bd. XVIII, 1 ff. und XXIX, 199 ff.)

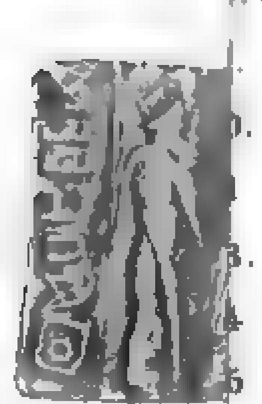
Hierzu eine lithogr. Tafel.

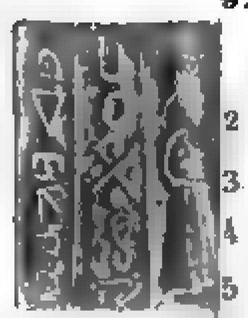
Seit meiner letzten Arbeit über geschnittene Steine erhielt ich wieder eine Anzahl von Gemmen oder von Abdrücken, welche zum Theil recht interessant sind, so dass ich wieder hinreichenden Stoff zu einem Nachtrage beisammen habe. Von den im k. k. Antiken-Cabinet zu Wien befindlichen Stücken dieser Art erhielt ich sehr schöne Abdrücke; in Bagdad hat meine Tochter eine grosse Anzahl gesammelt, von welcher sie mir die Abdrücke einsandte. Ausserdem hatte ich hier in Konstantinopel Gelegenheit mehrere Steine theils selbst zu erwerben, theils bei andern Liebhabern in Augenschein zu nehmen. Bevor ich jedoch diese neuen Erwerbungen beschreibe, muss ich einen Irrthum berichtigen, den ich in dem ersten Nachtrag (Bd. XXIX, S. 201 ff.) begangen habe.

Ich beschrieb dort sub No. 2 eine Gemme im Besitz des Grafen Sergei Stroganoff in St. Petersburg, auf welchem der Name einer Königin *Dineki* zu lesen war, welche ich aus verschiedenen Ursachen für die Gemahlin des Sassanidenkönigs Bahram IV hielt. Diese Vermuthung war nicht richtig; Dineki ist um drei Generationen jünger. In der arabischen Handschrift des Taberi, welche in der Bibliothek des Köprülü Mehemed Pascha aufbewahrt ist, lesen wir folgendes:

ثم ملك فيروز بن يزدجرد ابن بهرام جور بعد ان قتل اخاه وثلثة نفر من اهل بيته وحدثت عن هشام ابن محمد قال استعد فيروز









3.

12.

17.

20.

26.

Lith. Anst. v. J. G. Bach, Leipzig.



من خراسان واستنجد باهل طخارستان وما يليها وسار الى اخيه
هرمز بن يزدجرد وهو بالرى وكانت امهما واحدة اسمها دينك

„Hierauf regierte Piruz, der Sohn Jezdegird's (II) des Sohns Bahram's (V) Gur, nachdem er seinen Bruder und drei von seinen Verwandten getödtet hatte. Auf die Autorität des Hischam bin Muhammed wird mir berichtet: Piruz brach von Chorasan auf und verlangte Hülfe von den Tocharistanern und den umliegenden Ländern; darauf zog er gegen seinen Bruder Hormuz, der sich in Rei befand. Beide Brüder waren von einer und derselben Mutter geboren, welche *Dinek* hiess."

In der türkischen Uebersetzung des Taberi, so wie in den sonst mir zugänglichen orientalischen Historikern habe ich diesen Namen nicht gefunden.

Es geht also aus dieser Stelle hervor, dass Dinek die Gemahlin Jezdegird's II. war, was freilich nicht hinreichend ist um die Existenz einer andern Dinek, Gemahlin des Königs Bahram IV. zu widerlegen, aber einem positiven Zeugniss gegenüber ist es unnütz sich länger bei einer blossen Hypothese aufzuhalten.

No. 1.

Ohne irgend eine bildliche Darstellung. Legende: in der Mitte der Hauptname זריכו, und im Umkreise ארטחשטרדוחט ארגרי מונכוט.

Die beiden ersten Wörter bedeuten, wie man sofort erkennt, „Zariko, Tochter des Ardeschir." Dagegen sind die beiden folgenden Wörter desto dunkler, weil kein Pehlevi-Lexikon und kein persisches sie kennt. Ich glaube indessen die Legende vollständig erklären zu können, und schicke zunächst einige Auszüge aus Reisebeschreibungen voran.

Chardin, welcher im Jahre 1673 reiste, sagt in seinen „Voyages en Perse" (Amsterdam 1710) Vol. III p. 15, er habe am 2. Juni Miane verlassen, nach Osten reisend; er hatte zuerst den Fluss von Miane mittels einer Furt zu passiren, und kam dann auf ein hohes Gebirge, dessen Ueberschreitung ihm 5 Stunden kostete; der Tagemarsch betrug in Wirklichkeit nur 3 Lieues. Darauf fährt er fort: „Au haut de la montagne nous vîmes sur une pointe de roche un grand château ruiné. Les Persans le nomment *le Château de la pucelle*, et disent qu' Ard-chir le fit bâtir pour servir de prison à une princesse de sang. Abas le Grand le fit ruiner, parcequ'il servoit de retraite à une troupe de voleurs, qui faisoient les souverains dans ces montagnes."

Paul Lucas (reiste 1700) sagt in seiner Reisebeschreibung (Vol. II p. 33): „Miana est une petite ville située au milieu d'une grande plaine entourée de fort hautes montagnes .... Après avoir marché environ une heure, nous passâmes à gué la rivière de Miana. On y construisit un pont dessus pour lors. Nous entrâmes

ensuite dans une montagne; on fut 4 heures à traverser cette montagne. Comme nous commencions à descendre, nous observâmes sur un rocher fort escarpé deux petits forts assez proches l'un de l'autre; on appelle ces forts „les Châteaux des filles d'honneur"; personne ne m'en put donner l'explication."

Sir William Ouseley (reiste 1812) sagt (Vol. III p. 389): „A little beyond the bridge I stopped some minutes to sketch the ruins of a fort situate on a rock, almost insulated among stupendous mountains, and denominated *Kalaa-e Dukhter* قلعه دختر or „the Damsel's Castle"; some part of this structure was evidently modern, and the more ancient was ascribed by the chief of Miáneh to the daughter of some Muhammedan prince or nobleman who flourished six or seven centuries ago, and who likewise (he said) erected the bridge before mentioned. But a person at Tabriz assured me that this fortress derived its name from the daughter of Ardashir Babekan, and Chardin alludes to some romantick tradition concerning a princess whom that monarch imprisoned here."

Horace Southgate (reiste 1837) sagt (Vol. II, p. 34): „Mianeh is a little dirty Cassabah or second rate town of about 2500 inhabitants", und pag. 36: „As we were descending on the southern side of the Kaflan Kuh, we descried a ruined tower on a solitary crag to the left. Our guide called it *the Maiden's Tower*, and said that the story of its origin among the people of the region was, that the daughter of an ancient king of the country, becoming enamoured of a shepherd who fed his flocks among the mountains, and being opposed by her father, fled hither and built this tower, where she lived in secret and enjoyed from time to time the society of her lover. But another obstacle was still in her way. The shepherd, in order to reach the tower, was obliged to ford a stream which was so deep and rapid as greatly to retard his arrival. She, therefore, caused a beautiful bridge to be built over it „which", the guide added in confirmation of the whole story, „you may see for yourself at the foot of the mountain." It proved to be the bridge over the Kizil Euzen which washes the southern side of the range. Though partially decayed, it was still a beautiful structure of brick, sustained by three noble arches."

J. Ussher (reiste 1861) sagt pg. 653: „We passed the ruins of an ancient fortress, demolished by order of Shah Abbas the Great, which is said to have been erected by Artaxerxes or Ardeshir. Perched on the summit of a crag, the extensive remains of the walls and towers show that it must at one time have been a most formidable obstacle to an attacking force."

Bemerken wir noch dass die älteren arabischen Autoren, Beladori, Isstachri, Ibn Haukal u. s. w. den Namen der Stadt ميانج Mianedsch oder Meianedsch schreiben.

Demnach dürfte es wohl möglich sein, dass in dem letzten

Worte der Legende der in der Sassanidenzeit übliche Name der Stadt Miana (Mianedsch) nämlich *Munut* steckt.

Der Wechsel der Consonanten t, tsch und h ist im Persischen nichts ungewöhnliches; ich führe hier nur *Mithra* = مهر, *Tschischpisch* = Τείσπης, تـرنـكْ = جـرنـكْ, *tschetr* = چهره, گاه = Pehlevi כאס = Zend *gatu* an.

Dás dritte Wort wäre nunmehr mit dem armen. արքայ (*arkaj*) „König“, und mit dem griech. ἄρχω zu vergleichen, oder auch mit dem armen. արգել (*arkel*), արգելիչ (*arkelitsch*) „Hinderniss“, griech. ἕρκω, ἑρξείης u. s. w., wodurch sich eben der Doppelsinn von „Schlossherr“ und „Gefangener“ erklären würde, indem die Sage aus der Burggräfin eine Gefangene machte.

Ich gebe jedoch alles dieses nur unter Vorbehalt, da die Wörterbücher des Pehlevi und der persischen Sprache mich hier ganz im Stich lassen.

Für den Namen Zartiko vgl. Hesych. Lex. I, p. 1577: *Ζαρῆτις. Ἄρτεμις. Πέρσαι.*

Demnach könnte man die Legende des Siegels übersetzen:

„Zartiko, Tochter des Ardeschir, Burggräfin von Munut (Mianedsch, Mianeh).“

Aus Bagdad eingesandter Abdruck. Durchmesser 26 Millimeter.

No. 2.

Ein Lilienstengel mit 3 Lilien.

Legende: שושן.

Das Wort *schuschan* bedeutet im Hebr. und Aramäischen eine „Lilie“, auch im Armenischen hat es diese Bedeutung, und somit dürfte angesichts der Darstellung auf dem Steine, über die Auslegung der Legende kein Zweifel obwalten, obgleich die mir zugänglichen Pehlevi-Lexika dieses Wort nicht kennen; auch im Persischen heisst bekanntlich die Lilie زنبق, aber auf die Autorität dieses Steines kann man wohl dem Huzvaresch-Wörterbuche das Wort *schuschan* „Lilie“ hinzufügen. Nach den Schriftzügen zu urtheilen, gehört das Siegel in die Epoche Chusrav's II (Anfang des siebenten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung) und war vermuthlich im Besitz einer Dame, welche den Namen *Susanne* führte.

Indischer Granat, im Cabinet des Hrn. S. Alishan. Elliptische Form, kleine und grosse Achse 7 und 8 Millimeter.

No. 3.

Drei zusammengebundene Lilien.

Legende: אימנטי גריזדטי (oder אימיטי)

Eine vieldeutige Legende. Von der Voraussetzung ausgehend, dass es ein Siegel ist, erwartet man zunächst, dass der Name des

Inhabers oder der Inhaberin darauf zu lesen sei, und so dachte ich an Ἄμυτις, Gemahlin des Kyros, Tochter des Xerxes (bei Ktesias), aber der Rest der Legende will durchaus nicht dazu passen.

Das zweite Wort ist augenscheinlich گريزد „fugit“ wobei freilich das *t* am Schlusse unerklärt bleibt.

Um für das erste Wort einen passenden Sinn zu finden, vergleiche man das Pehleviwort *aîmandîn* „every kind“, „all sorts“, „the whole“ (s. Glossary and Index of the Book of Arda Viraf by E. W. West & M. Haug p. 70) und die Legende würde bedeuten: „Alles entflieht“.

Man könnte auch den zweiten Buchstaben des ersten Wortes für ein *g* nehmen, also *âgmût*, eine alterthümliche Form für آيد, آمد von آمدن; vgl. Hagmatana = Ekbatana „Ort der Zusammenkunft“; und in diesem Falle würde die Legende lauten:

„Venit, fugit“ „(Die Lilie) kommt und vergeht“.

Rauchjaspis, elliptische Form, 16 × 20 Millimeter. Cabinet S. Alishan.

No. 4.

Weibliche Büste nach rechts, auf zwei Flügeln ruhend. Vor dem Kinn und am Nacken ein Halbmond ⌒.

Legende: איד ורהמאנדי.

Das erste Wort ist bekannt; es ist das neupers. آيد, wie wir soeben in der vorhergehenden Nummer gesehen haben.

Varahmandi ist die Pehleviform des neupers. برومندى „Glück“, „Erfolg“. Die Legende bedeutet also:

„Venit prosperitas“. „Es kommt Glück“.

Aus Bagdad eingesandter Abdruck. Ellipse, 12 × 17 Millimeter.

No. 5.

Weibliche Büste nach rechts.

Legende: גרב ארגאן ז⋯ן חוסרב זרו בנהס.

Das dritte Wort ist auf dem Abdruck undeutlich ausgefallen; ich vermuthe, dass es זיושן war.

גרב کرب von گرفتن „nehmen“.

ארגאן ارجان „Würde“, „Verdienst“ „Ehre“.

זיושן „das Leben“.

חוסרב „well-famed“, „well-spoken of“, „of good repute“ „respected“.

זרו زرو „Blutegel“.

בנהס Imperat. von نهستن „setzen“.

Die Legende würde also ungefähr lauten:

„Das Wegnehmen der Ehre würde einen Blutegel auf ein geachtetes Leben setzen“, oder einfacher: „Ehre verloren, alles verloren“.

Ellipse, 15 × 17 Millimeter. Aus Bagdad eingesandter Abdruck.

No. 6.

Weibliche Büste nach rechts; gekräuseltes Haupthaar.

Legende: שאטנאן וחין.

Schatenan ist vielleicht derselbe weibliche Name, der im Armenischen in der Form Սաթենիկ Satenik vorkommt (Mos. Choren. I, 29).

Vakhin im Pehlevi „a servant“.

Die Legende bedeutet also: „Schatenan, die Dienerin“.

Ellipse, 16 × 21 Millim. Aus Bagdad eingesandter Abdruck.

No. 7.

Männliche Büste nach rechts; der Kopf mit einem Helm bedeckt.

Legende: טוראהס *Tuarahas.*

Vgl. *Τιρυάσπης*, Arr. Exp. Alex. VI, 15; *Τυριάσπης* ibid. IV, 22; Տրուասպ Truasb, Mos. Chor. II, 59; Tyriotes, Curt. de reb. Alex. IV, 10.

Blutjaspis; kreisförmig; Durchmesser 14 Millim. Cabinet S. Alishan.

No. 8.

Stehende Figur nach rechts, in der Linken einen grossen Schild haltend, der fast den ganzen Körper deckt; in der Rechten eine Lanze haltend, deren oberes Ende auf der Schulter ruht. Die ganze Arbeit verräth eine ausgezeichnete Künstlerhand.

Legende: פרחו שהפוהרי אוראן ידך שהפוהרי אחארי.

In dem dritten Worte ist der zweite Buchstab etwas undeutlich, so dass es eben so gut ein *i* wie ein *u* sein kann. Sonst ist die ganze Legende sehr schön und deutlich geschnitten.

Farukhû, pers. فرّخ „glücklich“.

Das dritte Wort ist wohl *Iran* zu lesen, gerade wie auf den Münzen und Inschriften Ardeschir's I. und Schapur's I.

Das vierte Wort ist entweder *yed* „die Hand“, oder *ged* „das Glück“; beide Bedeutungen geben einen sachgemässen Sinn.

Das letzte Wort — *akhari* oder *akhar* — ist die Huzvaresch-Form des Zendwortes *ascha* „rein“ s. An old Pahlavi-Pazand Glossary ed. M. Haug p. 52, Not. 1.

Demnach lautet die Legende:

„Schapur's Glück ist Iran; die Hand Schapur's ist rein“.

Es ist wohl nicht zu zweifeln, dass die Gemme Schapur I preist; die Schönheit der Arbeit und der Charakter der Schrift weisen nothwendig auf diese Epoche hin.

Ellipse, 14 × 20 Millim. Aus Bagdad eingesandter Abdruck.

No. 9.

Männliche Büste nach rechts, mit reichgesticktem Obergewand; vor dem Munde ein Halbmond und das Symbol [Symbol]; am Hinterkopf das Symbol [Symbol] und darunter ein Stern.

Legende: ישדי רובאן אבידאט איויה.

Die vier Wörter, aus denen die Legende besteht, sind vollkommen deutlich.

يشت bedeutet im Pehlevi und Parsi „Gebet", „Anbetung".

روبان im Pehlevi und Pazend, ist das neupersische روان „Seele".

ابيداد, vollere Form für بيداد „Ungerechtigkeit".

ايويه vergleiche ich mit dem Parsiworte آواكى „Sorgfalt", „Aufmerksamkeit".

Wie aber diese vier Wörter mit einander zu construiren sind, ist nicht ganz deutlich; ich glaube jedoch, dass der Sinn ungefähr folgender ist:

„Betet, dass (eüre) Seele vor Ungerechtigkeit behütet werde."

Kreisförmige Gemme, Durchmesser 22 Millimeter. Im k. k. Antiken-Cabinet in Wien No. 112.

No. 10.

Männliche Büste nach rechts. Vor dem Bart ein Stern.

Legende: באטי ראסטי.

Der Name *Bati* vergleicht sich mit *Bᾶτις*, Arr. Exp. Alex. II, 25; Betis Curt. IV, 6; und die Legende bedeutet:

„Der gerechte Bati".

Ellipse, 14 × 18 Millim. Im k. k. Antiken-Cabinet in Wien, No. 117.

No. 11.

Männliche Büste nach rechts, ohne Kopfputz; am Hinterkopf ein Vogel.

Legende: הורן באט.

خوران ist ein Held in der persischen Sage. Choren ist ein armenischer Name, der noch jetzt gebräuchlich ist.

Den Namen *Bat* haben wir schon in der vorigen Nummer kennen gelernt.

Ellipse, 11 × 12 Millim. Aus Bagdad eingesandter Abdruck.

No. 12.

Männliche Büste nach rechts; vor dem Bart das Symbol ⚳.

Legende: מטריגני רפאן.

Zu dem Namen *Mitradschen* vgl. Mythracenes Curt. V, 13. Die zweite Hälfte des Namens ist von der Wurzel Sskrt. *jan*, Zend. *zân*, welche im Neupersischen das Verbum زادن bildet.

Rafa bedeutet im Pehlevi einen „Diener".

Die Legende bedeutet also:

„Mithradschen, der Diener".

Ellipse, 10 × 13 Millim. Im k. k. Antiken-Cabinet in Wien No. 114.

No. 13.

Männliche Büste nach rechts, ohne Kopfputz.

Legende: אחראפוד *Acharapud.*

Ueber den Eigenthümer des Siegels finden wir im Mos. Choren. II c. 70 eine ausführliche Nachricht. Ich setze die betreffende Stelle nach der Uebersetzung von Victor Langlois hierher:

„*Khorohpoud*, étant secrétaire de Sapor II., roi des Perses, tomba au pouvoir des Grecs lorsque Julien l'Apostat était à Ctésiphon. Julien étant mort, Khorohpoud alla en Grèce avec Jovien, au nombre des officiers impériaux, et ayant embrassé notre religion, il fut nommé Éléazar. Instruit dans la langue grecque, il écrivit les actions de Sapor et de Julien. Il traduisit ensuite en un volume l'Histoire des temps primitifs, composée par un de ses compagnons de captivité, appelé Barsouma et que les Perses nomment Rasdsohoun etc."

Ellipse, 10 × 13 Millim. Aus Bagdad eingesandter Abdruck.

No. 14.

Männliche Büste nach rechts, ohne Kopfbedeckung; vor der Bartspitze das Symbol ♆.

Legende: ראסטיחי בארסום „Der gerechte Barsum".

Dieselbe Legende habe ich schon im XVIII. Bd. der Ztschr. No. 50 (S. 23) beschrieben. Aus der in der vorigen Nummer angeführten Stelle des Moses Choren. ergibt sich, dass unser Barsuma, ehe er zum Christenthum übertrat, *Rasdsohun* hiess; dieses *Rasti*, *Rastichi*, oder wie es bei Mos. Chor. heisst, *Rasds* war also schon früher sein Name, den er auch nachher beibehielt, während er den andern Namen *Ohun* in *Barsuma* änderte.

Ellipse, 23 × 29 Millim. Aus Bagdad eingesandter Abdruck.

No. 15.

Männliche Büste nach rechts, ohne Kopfbedeckung. Vor dem Bart ein Stern, am Hinterkopf ein Halbmond.

Legende: ראסטי······סומי „Der gerechte (Bar)sumi".

Ellipse, 20 × 21 Millim. Im k. k. Antiken-Cabinet in Wien, No. 111.

No. 16.

Männliche Büste nach rechts; am Hinterkopf Stern und Halbmond.

Legende: שואן הומא.

شوان ist nach den persischen Wörterbüchern eine erweichte Form des Wortes چوبان „der Hirte". Die Legende bedeutet also:

„Der Hirte Homa".

Homa ist bekanntlich der Name einer Pflanze, deren sich die Parsen bei ihren religiösen Ceremonien bedienen; als Eigenname ist mir dieses Wort bis jetzt nicht vorgekommen.

Kreisförmige Gemme; Durchmesser 14 Millim. Im k. k. Antiken-Cabinet in Wien, No. 113.

No. 17.

Unbekleidete Figur nach rechts, auf einem Stuhl sitzend und vor sich her ein Rad mit 4 Speichen drehend; der Figur gegenüber eine Büste nach links.

Legende: סבך וארטי.

سبک bedeutet im Pehlevi, Parsi und Neupersischen „schnell" „rasch".

varit könnte man vom Parsi *vardîdan*, Pehlevi *vartitan*, neupersisch گردیدن ableiten, welches „umdrehen" bedeutet. Die Legende ist also zu übersetzen:

„Er (oder es) dreht sich rasch".

Die Darstellung auf dem Siegel rechtfertigt diese Auslegung, wiewohl ein kleines Bedenken dabei ist, nämlich die Länge der ersten Sylbe, *vârit*, während das Verbum *vardîdan*, *vartitan*, گردیدن eine Kürze hat. *Vârît* oder *vârid* bedeutet „es regnet", von *vârîdan*, pers. باریدن, womit aber hier nichts anzufangen ist. Auch bedeutet *vâred* nach Haug's Pehlevi-Lexicon S. 231 „growing", was aber eben so wenig passt.

Da es sich hier aber um ein Siegel handelt, so darf man annehmen, dass dessen Inhaber eine Anspielung auf seinen Namen machte, und so vergleiche man *Σαβάκης* Arr. Exp. Alex. II, 11; Sabaces, Curt. III, 11.

Σαβουχάδας, Joseph. Antiq. XI, 6.

Սեբուխտ Sebucht, Elis. p. 128.

Σεβόχϑης Menand. Prot. p. 313 (ed. Bonn.).

Ellipse, 14 × 20 Millim. Zum Verkauf ausgebotenes Siegel.

No. 18.

Vogel nach rechts, mit ausgespreizten Flügeln, auf einem Palmzweig stehend.

Legende: יזדאן־פריר שחפוחרי.

Eigentlich steht auf dem Siegel *perir*, was keinen Sinn gibt, denn *perir* heisst „vorgestern". Dagegen bedeutet *perver* „ernährend"; aber „die Gottheit ernährend" ist auch nicht zulässig; richtiger dürfte es daher sein die Legende zu übersetzen:

„Der von Gott ernährte (oder erzogene) Schapur."

Ellipse, 11 × 14 Millim. Aus Bagdad eingesandter Abdruck.

No. 19.

Ein Löwe, der einen Bison zerreisst.

Legende: סיזאי „Sizai".

Der Name Sizai ist noch jetzt im Gebrauch, wird aber bekanntlich im Neupersischen سزای (ohne *i* zwischen dem *s* und *z*) geschrieben. Er bedeutet „Werth" „Würde".

Onyx, Ellipse, 13 × 16 Millim. Der Stein wurde aus Chiva hierher gebracht.

No. 20.

Hämatit in Form einer Taube, welche den Schnabel auf dem Rücken hält.

Legende: טיגא „Tidscha".

Der Name erklärt sich ungezwungen durch das pers. تيز, Parsi تيژ, Pehlevi טיג, Zend *tizhi* „schnell" „rasch". Vgl. noch *Διαῖξις*, Aeschyl. Pers. 996.

Ellipse, 11 × 21 Millim. Cabinet S. Alishan.

No. 21.

Ohne bildliche Darstellung. Legende in vier Zeilen.

סאדיט
מנואפסט
ורמטרי
ורכ....ט

In der letzten Zeile ist der Stein beschädigt; nach der Grösse der Schrift zu urtheilen fehlt aber nur ein, höchstens zwei kleine Buchstaben.

Die erste Zeile so wie die drei ersten Buchstaben der zweiten Zeile enthalten den Namen des Besitzers سادیتمنو, ein zusammengesetztes Wort, dessen erste Hälfte mir nicht ganz klar ist. ساد, ساده bedeutet „einfach", „glatt", auch „einfältig", „unwissend"; *mino* منو, neupers. مينو bedeutet „Himmel" und „Gemüth" (engl. mind); *Sâdîtamno* bedeutet also „von einfachem, schlichtem Gemüth", und ist eben so gebildet wie Achaemenes, Ariaramnes, Spitamenes u. s. w. Vgl. Սատոյ Satoj bei Elis. p. 343; *Σαϊταφάρνης* im Corp. Inscr. No. 2058; *Σαϊτος* bei Glykas p. 512,

Leo Gramm. p. 149, Nikeph. C. Polit. p. 11; *Σατάσπης*, Herod. IV, 43; *Σατιβαρζάνης* Arr. Exp. Alex. III, 8, Diod. XVII, 78. Satibarzanes, Curt. VI, 6. *Σατιφέρνης* Plut. in Artox. c. 11.

apast „vertrauend“ „confisus“.

ver Mitra „auf Mitra“.

Die letzte Zeile ergänze ich ورڭارد, vom Verb. *vergaschten*, neupers. برڭاشتن von der Sskrt.-Wurzel वर्त *vart*, Zend *varet*, „seine Zuflucht nehmen“.

Die ganze Legende bedeutet also:

„Saditamnes nimmt vertrauend seine Zuflucht zu Mitra“.

Ellipse, 16 × 19 Millim. Im Besitz des Hrn. Phillips.

No. 22.

Männliche Büste nach rechts, mit glattaufliegender Kappe. Am Hinterkopf Stern und Halbmond.

Legende: רדאן אחירך.

Der erste Buchstabe der Legende ist undeutlich; ich zweifle jedoch nicht, dass wir hier den bekannten Namen *Vardan* (Bardanes) vor uns haben.

Ueber das zweite Wort s. No. 8. Die Legende bedeutet also:

„Vardan, der Reine“.

Ellipse, 27 × 35 Millim. Aus Bagdad eingesandter Abdruck.

No. 23.

Ein ruhender Löwe nach rechts.

Legende: אטש־פרן בגי מטרי אטשא[ן], und unter dem Worte פרן noch das Wort מטר (das fehlende *i* steht noch am Ende der ersten Zeile).

Atasch (man könnte das Wort auch *Atur* lesen) bedeutet bekanntlich „Feuer“. Die Endung *farn* فرن entspricht der Endung von Datapharnes, Tissaphernes, Phrataphernes u. s. w. und bedeutet „Ruhm“.

Die Namen Mitra-Atasch und Mitra-Ataschfarna scheinen ungewöhnlich zu sein.

Die Legende bedeutet:

„Mitra-Ataschfarna, Sohn des göttlichen Mitra-Atasch“.

Ellipse, 17 × 18 Millim. Aus Bagdad eingesandter Abdruck.

No. 24.

Ohne bildliche Darstellung.

Die Legende besteht aus drei Wörtern; in der Mitte ein verschlungener Namenszug, wovon der erste Buchstab ein *m* ist; das weitere scheint mir bloss den Buchstaben *n* zu enthalten, und am Schlusse noch ein *i*, also *Mani*, völlig gleichlautend mit dem Namen des wohlbekannten Häresiarchen Mani (*Μάνης*). Oben liest man

deutlich *râst* (oder *râsti*) „der gerechte“, und unten *Mandîka*; für letzteres haben wir eine Analogie in dem Namen *Μανδαύκης* (Syncell. p. 372), Mandaukis bei Mos. Choren. I, 21.

Ellipse, 8 × 10 Millim. Aus Bagdad eingesandter Abdruck.

No. 25.

Männliche Büste nach rechts, ohne Kopfputz. Am Hinterkopf ein Stern.

Legende: מטרי „*Mitra*“.

Kreisförmig; Durchmesser 21 Millim. Aus Bagdad eingesandter Abdruck.

No. 26.

Männliche unbekleidete Figur, dem Beschauer zugekehrt, mit einer Art Krone auf dem Kopfe; den linken Ellbogen auf einen Altar stützend, und in der Rechten einen Vogel haltend.

Legende: הוטחמן דפירו.

Der Name des Siegelinhabers kann auf verschiedene Weise gelesen werden, weil er einige vieldeutige Buchstaben enthält; so könnte man unter andern recht gut *Antakas* (Antiochus) lesen; indessen scheint es mir einfacher den Namen *Hutachman* zu lesen, welches „von guter Herkunft“ *Εὐγενής* bedeutet (von تخم).

Dapir oder *dafir* bedeutet „Schreiber“. Die Legende bebedeutet also:

„Hutachman, der Schreiber“.

Ellipse, 10 × 18 Millim. Aus Bagdad eingesandter Abdruck.

No. 27.

Zwei stehende Figuren, eine weibliche links, eine männliche rechts, ohne Kopfputz. Beide halten gemeinschaftlich ein Kreuz oder ein ähnliches Symbol in die Höhe.

Legende: אטורסאם כונאי בגאן.

Der Name *Atursam* ist nicht leicht zu erklären; die erste Hälfte ist das bekannte *atur* „Feuer“; aber die zweite Hälfte ist nicht dieselbe wie z. B. in Arsames, welches im Original Arschâma lautet; ohnedies gehört das *sch* im letzteren Namen zur Wurzel ارش. Im Sskrt. bedeutet शामन् oder सामन् *sâman* „Ruhe“ „Friede“ „Versöhnung“, und dies dürfte noch die einfachste Erklärung des Namens sein. Im Neupers. bedeutet سام unter andern auch „Feuer“.

Der Name des Vaters *Kunabag* oder *Gunabag* erklärt sich leichter; er entspricht in seiner Zusammensetzung dem griech. *Ἀντίθεος* „Gottähnlich“.

Ellipse, 13 × 14 Millim. Aus Bagdad eingesandter Abdruck.

No. 28.

Ein ruhender Löwe nach rechts.

Legende: הוהומי אטש מהסט.

Scheint das Siegel eines Frauenzimmers zu sein. Der Hauptname ist *Huhomai* (der letzte Buchstab *i* ist nicht ganz deutlich). Homai ist bekanntlich der Name einer persischen Königin nach der mythischen Geschichte. Wäre der letzte Buchstabe kein *i* sondern *a*, so wäre der Name Huhoma, dessen Simplex Homa schon in No. 16 besprochen ist.

Das folgende Wort ist *atasch* „Feuer".

Das letzte Wort ist *mahist* „Verehrerin", welches wir schon als Beinamen der Königin Dinek kennen gelernt haben (s. Z. D. M. G. XXIX p. 202).

Die Legende lautet also:

„Huhomai, die Feuer-Verehrerin."

Kreisförmig. Durchmesser 13 Millim. Aus Bagdad eingesandter Abdruck.

No. 29.

Männliche Büste nach rechts; plumpe Arbeit.

Die Buchstaben der Legende gehören der späteren Zeit an, d. h. die ganze Vieldeutigkeit der modernen Pehlevischrift zeigt sich schon auf derselben und erschwert die Auslegung.

Legende: מרט אזבוטא מינוי אנהיט פנאהאן.

Das erste Wort ist מרט مرد „ein Mann".

Das zweite Wort ist *Azbuta*, im Parsi ازبايشن „invocation". „praying"; Zend *zbâ*.

Das dritte Wort ist *mino* „Geist".

Das vierte Wort ist *Anahit*, Name einer persischen Gottheit, Anaitis.

Das letzte Wort ist *panahi*, neupers. پناه „Zuflucht", „Asyl".

Die ganze Legende bedeutet also:

„Ein Mann welcher den Schutz des Geistes der Anaitis anruft".

Agat. Kreisförmig, Durchmesser 27 Millimeter. Cabinet des Hrn. Celse.

No. 30.

Königliche Büste nach rechts; die Tiara ohne Zierrath.

Die Legende läuft in zwei Zeilen um die Büste herum:

וההראן אטורי זי אטר מיהן יזדו גטרי

יום ושף שטפט

Während die artistische Ausführung der Büste eine Künstlerhand verräth, beweist die Anordnung der Legende, dass der Künstler von der Sprache nichts verstand; fast durchgängig beginnt auf den Siegeln die Legende rechts unten, also in der Regel vor der Brust des Inhabers, geht von da vor dem Gesicht vorbei in die Höhe und endigt unten am Hinterkopf; ist eine zweite Zeile nöthig, so

wird dieselbe Anordnung beobachtet. Auf dem vorliegenden Siegel aber beginnt die erste Zeile mit dem Worte *tschetri*, und ebenso die zweite Zeile mit der letzten Sylbe des letzten Wortes der Legende. Dieser Umstand lässt schliessen, dass irgend ein in Persien wohnender griechischer Graveur das Siegel geschnitten hat, eine Erscheinung die sich bei den älteren Sassaniden-Münzen (von Schapur I an bis Hormuzd II) oft wiederholt, und wodurch wir einen Anhaltspunkt für die nähere Bestimmung des Siegels gewinnen.

Varahran ist die Pehleviform des Namens *Bahram.*

Aturi „der Feuerverehrer", ein Beiname, den mehrere Sassaniden auch auf ihren Münzen führen.

zi „welcher".

Atarmihen statt *Aturmihen*, ein Compositum, von *atur* „Feuer" und *mihen* „Heimat", „Vaterland", „Familie".

Jezdi-tschetri „von göttlichem Ursprunge", wie das bekannte *Minutschetri* „von himmlischem Ursprunge".

jom semitisches Wort „Tag".

schap, neupers. شب „Nacht". *jom u schap* „Tag und Nacht". Die Zusammenstellung eines semitischen und eines persischen Wortes dürfte Anstoss erregen, aber dieselbe Zusammenstellung findet sich wiederholt im Ardai-Viraf-nameh (herausgegeben von M. Haug und E. W. West) z. B. II, 32 III, 2 XVIII, 11 u. s. w.

schitaft, neupers. شتافتن „eilen".

Zu dem Worte *Aturmihen* vgl. Ἀδορμαάνης Theophyl. III, 10; Ἀδδαρμάνης, Evagr. V, 9. Die Form Ἀδορμαάνης bei Theophylakt weist auf eine Aspirate hin, welche das griechische Alphabet nicht auszudrücken vermochte.

Die Legende lautet also:

„Bahram, der Feuerverehrer, aus der Heimat des Feuers, von göttlichem Ursprunge, eilt Tag und Nacht."

Da in der Reihe der Sassanidenkönige 6 Monarchen mit dem Namen Bahram vorkommen, so fragt es sich, welchem von diesen sechs die besprochene Gemme zuzutheilen sei. Ich bin geneigt sie Bahram I zuzuschreiben aus folgenden Gründen: 1) die Unbekanntschaft des Künstlers mit der Sprache der Legende ist ein Umstand, der sich in der Zeit von Schapur I bis Hormuzd II (240—308) auch auf den Münzen zeigt; 2) die Form der Buchstaben ist genau diejenige wie sie in der angegebenen Zeit vorkommt; 3) von den 3 Bahram, welche in der angegebenen Zeit regierten, werden Bahram II und Bahram III auf ihren Münzen mit gekräuseltem Bart und gelocktem Haupthaar dargestellt, während Bahram I mit glattem Bart und geflochtenem Haupthaar erscheint, gerade so wie auf unserer Gemme.

Ellipse, 30 × 36 Millim. Aus Bagdad eingesandter Abdruck.

Gleichzeitig mit diesem Abdruck wurde mir der Abdruck einer ganz ähnlichen Gemme geschickt, und ungefähr um dieselbe Zeit

wurden mir hier ähnliche Abdrücke gezeigt. Die Gemme zeigte ein etwas reicheres Costüm, namentlich war die Tiara mit allerlei Zierrathen geschmückt, aber die Legende war ganz unverständlich, und ich musste sie daher für falsch erklären. Sie unterscheidet sich noch dadurch von der ächten, dass sie flach ist, während die ächte convex ist.

No. 31.

Ein Reiter auf einem Esel nach rechts, in der Rechten ein Kreuz haltend. Vor der Brust des Esels ein Stern.

Legende: אפסטאן ור יזדאן „Vertrauen auf Gott".

Kreisförmig; Durchmesser 20 Millimeter. Aus Bagdad eingesandter Abdruck.

No. 32.

Verkehrt geschnitten, d. h. um richtig lesen zu können, muss man den Stein selbst und nicht den Abdruck zur Hand nehmen.

Männliche Büste nach links; vor dem Bart das Symbol Ψ; am Hinterkopf Halbmond und Stern.

Legende: אפסטי ור יזדאן „Vertrauend auf Gott".

Ellipse, 24 × 31 Millim. Aus Bagdad eingesandter Abdruck.

No. 33.

Männliche Büste nach rechts.

Legende: אפסטאן ור יזדאן „Vertrauen auf Gott".

Kreisförmig; Durchmesser 11 Millim. Im k. k. Antiken-Cabinet in Wien, No. 115.

No. 34.

Skorpion, den Kopf nach links, den Schwanz nach rechts.

Legende: אפסטאן ור יזדטי חוטאי „Vertrauen auf Gott den Herrn."

Ellipse, 13 × 15 Millim. Aus Bagdad eingesandter Abdruck.

No. 35.

In der Mitte ein Medaillon, welches eine männliche Halbfigur in betender Stellung, nach rechts, vorstellt; links und rechts ein geflügelter Löwe mit menschlichem Kopfe und einer Krone, ähnlich der Achämenidenkrone auf den Dariken; jeder Löwe hält in der einen Vordertatze eine Blume, in der andern eine brennende Lampe. Ueber dem Medaillon die gewöhnliche zoroastrische Darstellung des Ferver, jedoch ohne Kopf. Unten eine Legende von 4 Buchstaben, die aber weder Pehlevi noch Zend sind, auch nicht durchaus phönikisch sind, sondern vielmehr eine eigenthümliche Mischung verschiedener Elemente darstellen.

Der erste Buchstab ist *k* oder *g* im Pehlevi; der zweite und vierte ist *i* im Phönikischen; der dritte ist ein umgekehrtes phöni-

kisches *t* (*tav*); man liest demnach *githi* oder *kithi*. کیتی, Zend *gaêthya* bedeutet „die Welt"; man begreift aber nicht, was man auf einem Siegel mit diesem Worte sagen will; man erwartet vielmehr einen Namen. Ein solcher findet sich auch in armenischer Form Կիտ *Git*, z. B. bei Mos. Chor. (L. III c. 60) Sohn eines Dynasten in der Nähe des Ararat im fünften Jahrhundert. Cf. *Κηδαδάτας*. Aeschyl. Pers. 998.

Ellipse, 16 × 24 Millim. In meinem Cabinet.

Das Siegel stammt aus Diarbekir.

In A. H. Layard's Nineveh und Babylon übersetzt von Dr. J. Th. Zenker befinden sich auf Taf. XVIII, E. und F. ähnliche Darstellungen, jedoch ohne Inschrift. Um mit Sicherheit über die Schrift urtheilen zu können, müssen erst mehrere Stücke dieser Art aufgefunden werden.

No. 36.

Zwei einander gegenüberstehende Sperber, auf der geflügelten Sonnenscheibe stehend. Unter der Scheibe zwei Nilschlangen und zwischen beiden das Henkelkreuz. Zwischen den beiden Sperbern die phönikische Legende:

בעלנתן „Baal Nathan"

also die hebräische Form, nicht die in der phönikischen Sprache übliche Form *Baaljathan*.

Grünstein in Form eines Scarabaeus, 15 × 21 Millim.

Ich begnüge mich hier damit dieses interessante Stück, welches ich kürzlich erworben habe, bekannt zu machen, und muss es den Aegyptologen überlassen weitere Folgerungen daraus zu ziehen. Es ist ein Siegel, d. h. die Schrift wird erst im Abdruck lesbar.

Der schon vorhin (No. 21) genannte Hr. Phillips zeigte mir auch eine Anzahl babylonischer Cylinder, von denen 5 Stücke Legenden in Charakteren hatten, die weder Keilschrift noch phönikisch waren, sondern noch die grösste Aehnlichkeit mit den in Layard's Nineveh und Babylon Taf. XX abgebildeten Schalen hatten (A—E). Ich habe mich vergebens bemüht diesen Schriftzügen einen entsprechenden Sinn zu entlocken; nur so viel glaube ich ermittelt zu haben, dass das isolirte Wort von 3 bis 4 Buchstaben *zimat* zu lesen ist, welches nach Talbot (Journal of the R. Asiatic Society, New Series, Vol. II p. 13) den Onyxstein bedeutet, hier aber wahrscheinlich „Siegel". Auf dem Cylinder E glaube ich den Namen Aschtaroth zu lesen.

Ueber das indische Alphabet in seinem Zusammenhange mit den übrigen südsemitischen Alphabeten.

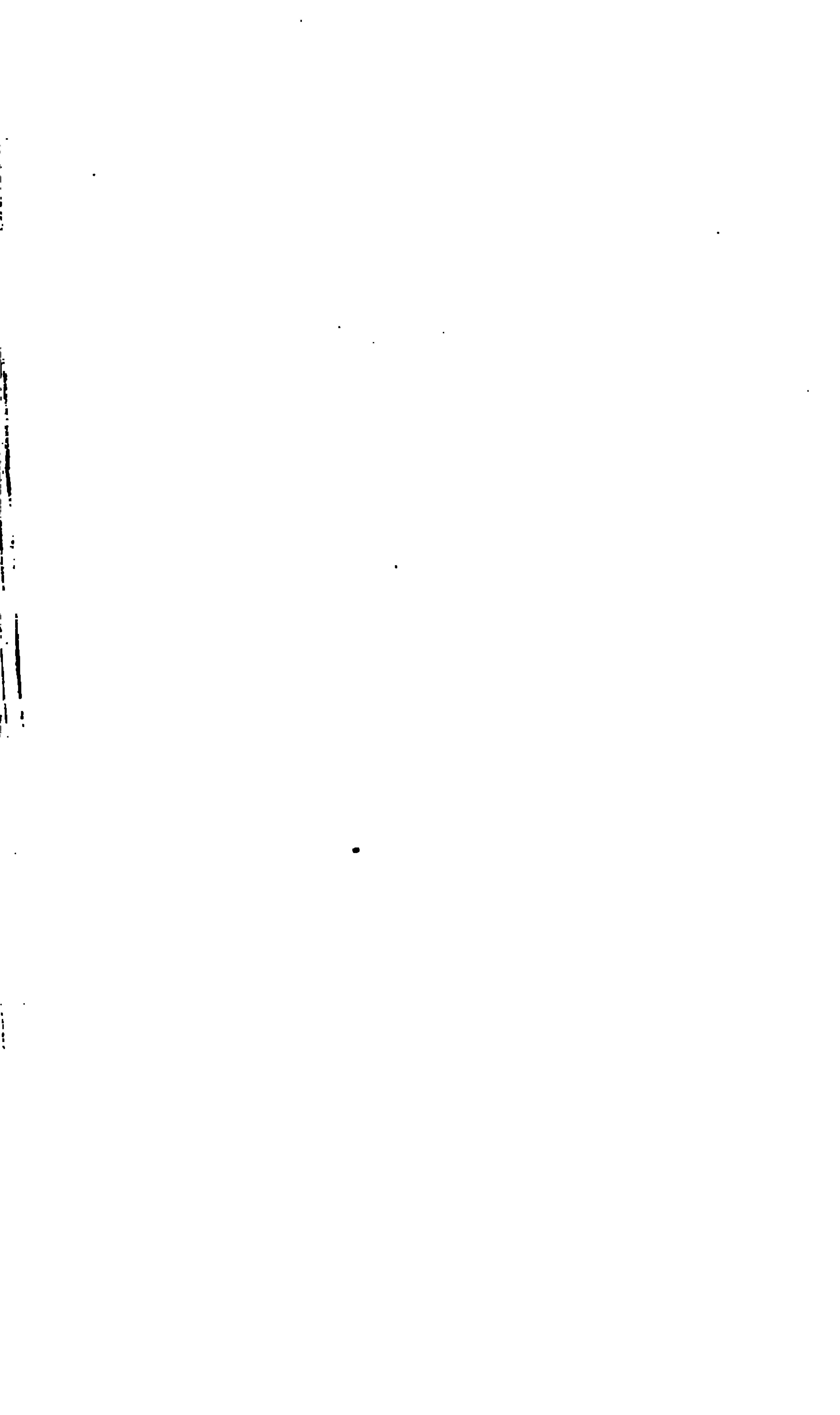
Von

W. Deecke.

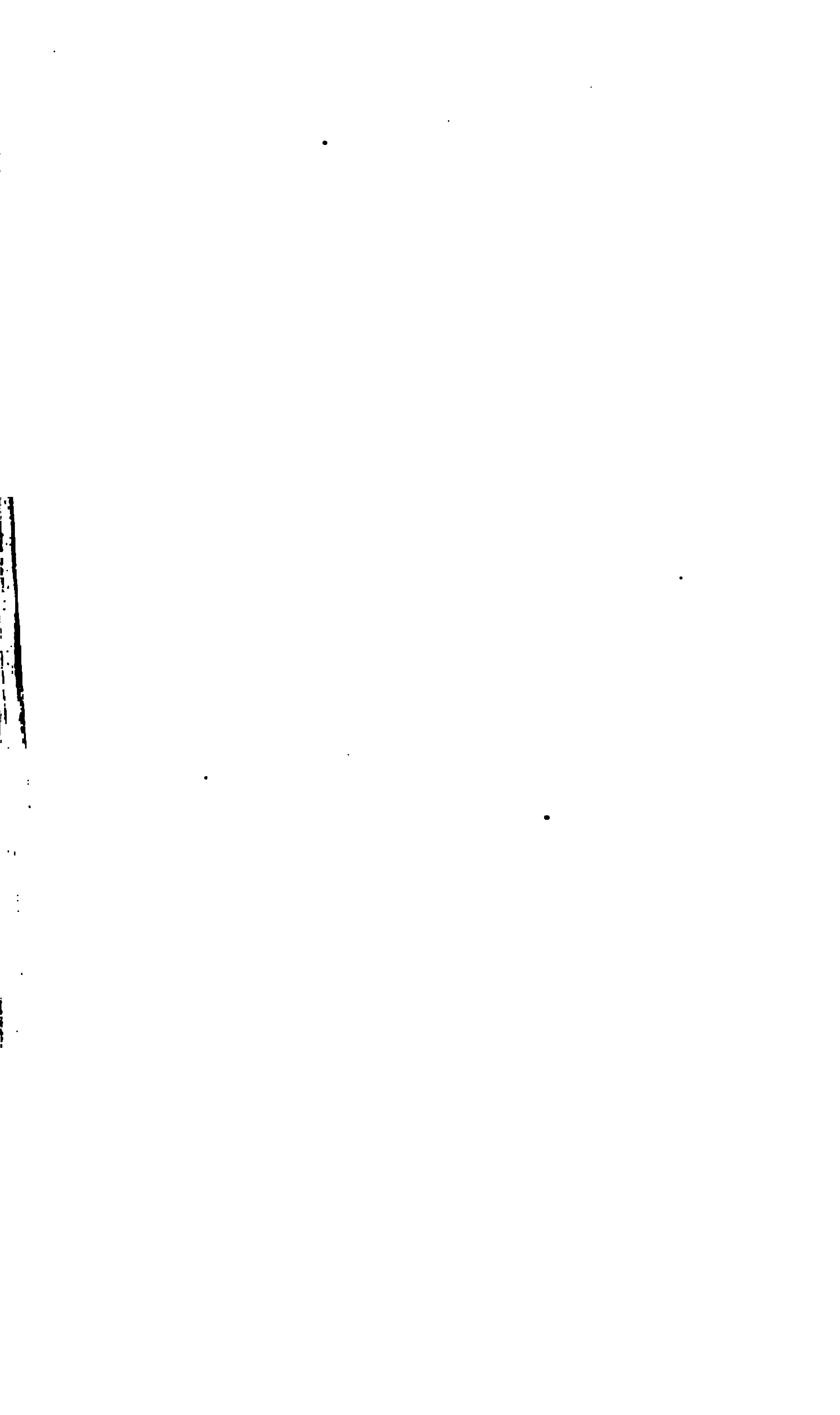
(Mit 4 autographirten Tafeln.)

Nachdem zuerst Fr. Kopp in den „Bildern und Schriften der Vorzeit" (II. Bd., pg. 348; Mannheim 1821) auf die Verwandtschaft des indischen Alphabets mit dem semitischen hingewiesen hatte, und nach dem schon mehr ins Einzelne eingehenden Versuche von R. Lepsius (Paläographie, datirt Paris 1834), hat mein verehrter Lehrer A. Weber in seinem im August 1855 geschriebenen Aufsatze über den „Ursprung des indischen Alphabets" (X. Bd. dieser Zeitschr. (1856), S. 389 ff.; wieder abgedruckt in den „Indischen Skizzen" p. 125—150, mit Schrifttafel) im Grossen und Ganzen jenen Zusammenhang vollständig klar gelegt und jeden Zweifel an der Thatsache beseitigt. Auch auf die genauere Uebereinstimmung einer Anzahl von Zeichen mit dem Himjarischen hat er bereits hingewiesen, ohne jedoch daraus einen Schluss auf die engere Zusammengehörigkeit beider Alphabete ziehen zu wollen. Wenn ich jetzt versuche, seine Resultate zu vervollständigen und einzelne abweichende Combinationen vorzuschlagen, so stütze ich mich dabei zunächst auf meine im 1. Hefte dieses Bandes mitgetheilte Entdeckung über den Ursprung des alt-, richtiger nordsemitischen Alphabets aus der neuassyrischen Keilschrift (Cursiv-Assyrisch), wodurch die eine Grundlage der Untersuchung etwas verändert worden ist. Nicht von Phönicien, sondern von Aram (Syrien) ist jenes Alphabet ausgegangen; ja die ältesten griechischen Formen stehen den ursprünglichen aramäischen näher, als die ältesten erhaltenen phönicischen. Ausserdem hat der Mesastein unsere Anschauung mehrfach modificirt. Dann aber ist seit jener Zeit eine grosse Zahl neuer himjarischer Inschriften ans Licht

N. hebr. arab.	Assyr. Keil-schrift.	süd-semit. Ur-form	[illegible]	Libysch: ant. n. el.	Libysch: n. re. n. li.	Indisch: 5te sec.	Indisch: 4te sec.	Indisch: 3 sec.	Indisch: spätere Formen	Indisch: Devanag.	Himjaritisch.	Aethiop. Geez.
1a א ا	a, e, i									अ a		አ
1b										ए e		
1c										इ i		
2a ב ب	ba									ब b		
2b										भ bh		
3 ג ج	gam								Te.	ग g		ገ
4a ד, ד ذ, د	da, ra								Te. Ka.	द d		
4b									Te. gr.	ध dh		
4c									Ka.	ड ḍ		
4d										ढ ḍh		
4e									Gr. Te. Ka.	र r		
4f									Gr. Ha. Ka. Ta.	ट ṭ		
4g									Te. Ka.	ठ ṭh		



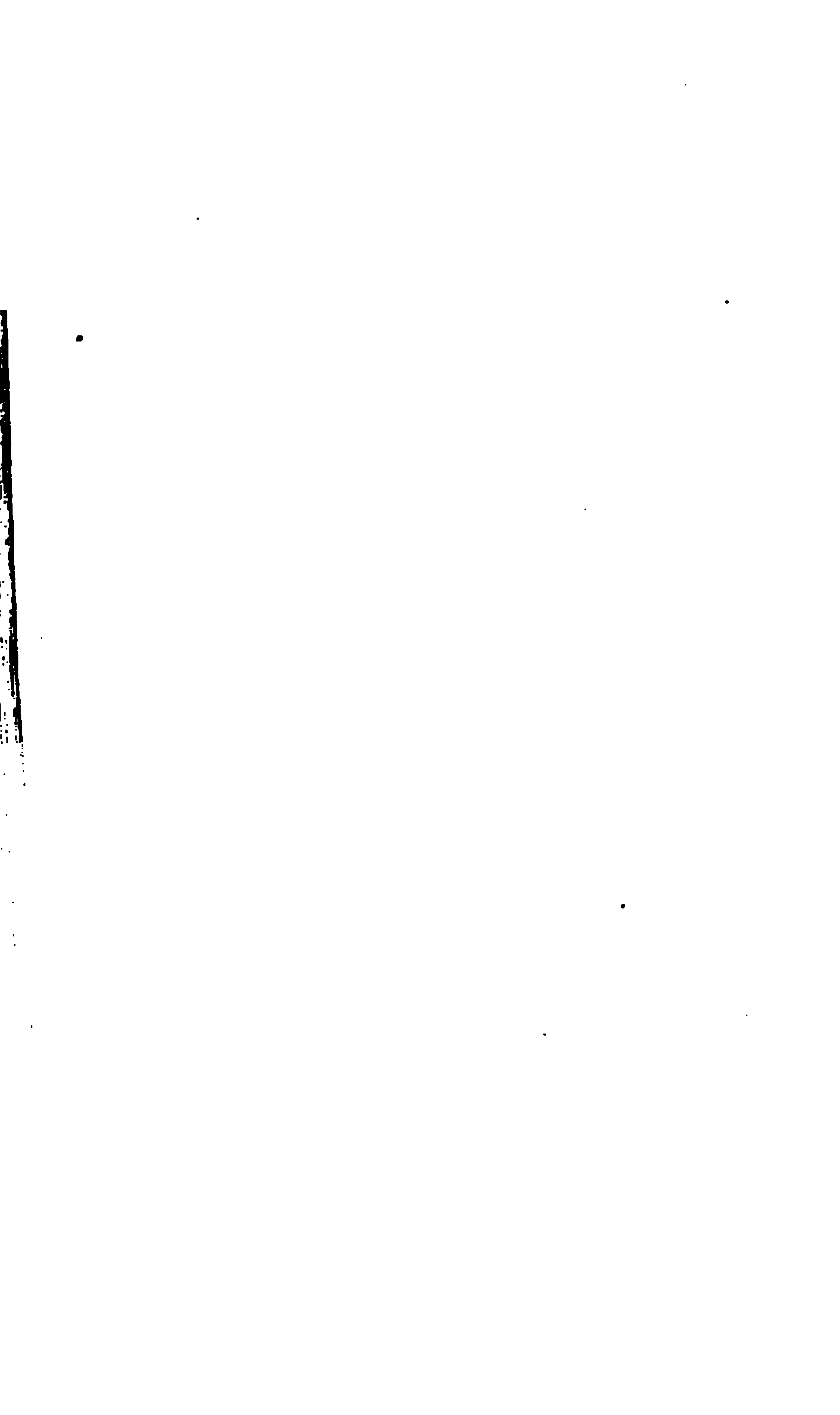
N. sem. arab.	Assyr. Keilschrift	südsemit. Urform	Hauran	Libysch v. ausl. n. ch.	Libysch n. re. n. li.	Indisch 5te sec.	Indisch 4te sec.	Indisch 3 sec.	Indisch spätere Formen	Indisch Devanag.	Himjaritisch	Aethiop. Geez
5a	◇	◇								घ	Ψ, Ψ, Ψ	
5b				≡						ह	Y, Y, Y	Y
5c												
5d			o		≡						◇, ◇, o	▽
5e												
6a		◇	⊖	H, ǁ	=			Δ		व	Φ, Φ	Φ
6b						L	L			उ		
6c										य		
6d				✕		L	L	U		प	◇, ◇	4, 4
6e										फ		
7a		H	H							ज	H, H, H H, H, H	
7b				П								
7c												
7d												
7e				8, 8	8						8	8, 8, X



N. hebr. arab.	Assyr. Keilschrift	südsemit. Urform	Hierat.	Libysch v. unt. u. ob.	Libysch u. re. n. li.	Indisch 5t. sec.	Indisch 4t. sec.	Indisch 3 sec.	Indisch spätere Formen	Devanag.	Himjaritisch	Aethiop. Geez.
8. ח, خ f. S.												
9. ט ط	tip								Ta. Sa.	थ tʰ		
10. י ي	i, e											
11a. כ ك										क k		
11b.										ख kʰ		
12. ל ل	la									ल l		
13. מ م	ma									म m		
14a. נ ن	na									ण ṇ		
14b.									Ta.	न n		
14c.										ङ ṅ		
14d.										ञ ñ		
15. ס س	su			ش								
16. ע, ع f. S.												



Nr. d. arab.	Assyr. Keilschrift	südsemit. Urform	Harra	Libysch senkr. v. ob.	Libysch v. r. z. l.	Indisch 5? sec.	Indisch 4? sec.	Indisch 3 Jh.	Indisch spätere Formen	Devanag.	Himjaritisch	Aethiop. Geez.
17. ق f6.												
18. ض f7.												
19a. P ق	ki		ϕ	≡						क k'	ϕ, ϕ	ϕ, ϕ
19b.									Ta.	च ć		
20. f.4.												
21a. w ش	sa	W Y		W			E	E	Tc.	ज ǵ		ш ш
21b.											ز	
21c.									Gu.	श ś		
21d.										ष ṣ		
21e.										स s		
22a. ת ت	tar		X	× +	× +		h			त t	X, X	
22b.											ذ	
22c.											ض	



gekommen mit interessanten Buchstabenvarianten (s. besonders die letzten Bände dieser Zeitschrift), und endlich hat die im Ganzen, wie es scheint, glückliche Entzifferung der Harra-Inschriften durch D. H. Müller (XXX. Bd. dieser Ztschr. p. 514—25, mit Schrifttafel von Euting) ein ungeahntes Licht auf die Entwickelungsgeschichte der südsemitischen Schrift geworfen[1]). — Dass aber auch die libysch-berberischen Alphabete in diesen Kreis gehören, dem auch Euting sie eingeordnet hat, wird die unten folgende Analyse der Tafeln zeigen.

Ausser den bereits genannten Werken habe ich noch besonders benutzt:

F. Fresnel Ekhili ou Himyarique. Journal asiat. 1838: V, 512—34; VI, 79—84; 529—70; dazu 1845 Spt.—Oct., p. 793 ff.

G. A. H. Ewald Ueber die Himjarische Sprache (Höfer's Ztschr. f. d. Wissensch. d. Sprache I, 2, p. 294—315; Berlin 1846).

J. Euting Semitische Schrifttafel. Strassburg. Trübner 1877.

J. Prinsep On the Edicts of Piyadasi or Asoka on the Girnan rocks. Journal of the Asiat. Society of Bengal. VII. Bd. 1838, p. 219—282, mit 2 Schrifttafeln (Pl. XIII u. XIV), 10 Formen der indischen Alphabete von der ältesten Zeit bis zum modernen Devanagari enthaltend. Derselbe Band enthält noch einige andere Aufsätze desselben Verfassers mit weiteren Beiträgen zum altindischen Alphabet z. B. p. 156 ff., 334 ff., 562 ff.

H. Harkness Ancient and modern Alphabets of the popular Hindu-Languages of the Southern Peninsula of India. London. Royal Asiat. Society. J. W. Parker. 1837. Enthält, ausser Devanagari-Varianten: Grantha (Gr.), Telugu (Te.), Karnataka (Ka.), Malayalma (Ma.), Tamizh (Ta.) mit verschiedenen alterthümlichen Nebenformen.

Analyse der Tafeln.

Die assyrische Spalte enthält zunächst die Vulgärform, dann Varianten; die linearen Varianten, an das Altbabylonische sich anlehnend, heissen hieratisch. Die südsemitische Urform ist hypothetisch. Die Harraschrift habe ich nach Müller's Entzifferung gegeben; die eingeklammerten Formen scheinen mir, wie beim Libyschen, aus dem Nordsemitischen entlehnt. Die libyschen Zeichen sind Euting's Tafel, die sich auf J. Halévy's neueste Forschungen stützt, entnommen: zur zweiten Spalte gehört die Thugga-Inschrift. Die drei anderen indischen Spalten geben

---

1) Wir dürfen hier nicht verschweigen, dass dem oben genannten Entzifferungsversuch jetzt sowohl die Autorität des Hrn. de Vogüé als auch die neue Entzifferung des Hrn. Halévy entgegenstehen. Ueber die letztere wird, hoffen wir, das nächste Heft einen Bericht bringen.

Anm. der Redaction.

die drei ältesten Buchstabenformen von Prinsep's Tafeln. Die erste Spalte enthält das Alphabet, in dem die ältesten buddhistischen Kirchenväter ihre Aufzeichnungen gemacht haben sollen: es geht aber schwerlich, wie Prinsep will, bis 543 v. Chr. zurück, sondern ist höchstens ins 5te Jahrh. zu setzen; einige Buchstaben zeigen schon abgerundete Formen. Die zweite Spalte zeigt ein in den Höhlen des Westens gefundenes Alphabet, das im Ganzen etwas jüngere Formen, als das altbuddhistische, etwas ältere, als das der folgenden Spalte, aufweist, also vermuthungsweise dem 4ten Jahrh. angehört. Die dritte Spalte giebt das bekannte Alphabet der Asoka-Inschriften, wegen Erwähnung gleichzeitig regierender Seleuciden und Ptolemäer sicher ins 3te Jahrhundert zu setzen. Die folgende breitere Spalte giebt einige jüngere Formen, die entweder durch Bewahrung alterthümlicher Züge interessant sind, oder den Uebergang zum Devanagari deutlich machen: sie stammen theils aus Harkness, theils aus Prinsep. — Die obere Reihe des Himjarischen enthält in der Regel die ursprüngliche Stellung der Buchstaben, nach links gewendet, die untere die umgekehrte, nach rechts; bekanntlich sind viele ältere Inschriften bustrophedon geschrieben. — Die obere Reihe der letzten Spalte enthält die altäthiopischen, die untere die Geez-Formen, erstere mitunter mit ein oder zwei Varianten.

Im Einzelnen ist Folgendes zu bemerken.

Tafel I.

א.

1 a) Die südsemitische Urform entspricht genau der hieratischen Keilform. Im Harra und Libyschen sind die Nebenstrichelchen rechts weggefallen. Das Indische zeigt Umkehrung von rechts nach links; ausserdem sind verbindende Querstrichelchen in der Mitte hinzugekommen, vgl. den ähnlichen Vorgang im kyprischen e (Deecke Urspr. d. kypr. Syll. p. 10; t. I, 2). Dem Indischen entsprechen die unteren himjarischen und die abgerundeten äthiopischen Formen, während die oberen himjarischen die assyrische Stellung zeigen. Die erste Form beider Reihen zeigt deutlich den Ursprung der abweichenden Gestalt durch Verkürzung der oberen Hälfte, sowohl beim Hauptstrich wie beim oberen Nebenstrich.

1 b) Indisch ist aus derselben Grundform, aber in der ursprünglichen Stellung, das Zeichen für e (ē = ăi) geworden, indem die Nebenstriche rechts sich schräg legten, und zwar in der Mitte nach aussen (rechts). Aus einem ähnlichen Vorgange scheint die Grundform des griechischen a entstanden, während die erhaltenen nordsemitischen Alphabete die umgekehrte Schräglegung, nach innen (links), zeigen; vgl. Deecke Urspr. des altsem. Alph. t. I, n. 1 und Deecke u. Siegismund über die wichtigsten kypr. Inschr. in Curtius Studien VII, p. 264; t. 2 e. — Der Lautwerth e (i)

eignet auch schon dem assyrischen Zeichen (Halévy Recherches critiques, p. 213, n. 440; Deecke Urspr. des kypr. Syll. p. 10), in welchem Falle es als aus n. 10 durch Weglassung der Vorkeile entstanden gilt, vgl. Deecke l. l. t. I, n. 2. Die zweite und dritte indische Form zeigen Drehung um 90° nach rechts, vgl. z. B. die äthiopischen Formen des d und Deecke l. l. p. 28 unt., sowie die zweite libysche Form des a; an sie lehnt sich die Devanagari-Form an. — Weber identificirte diesen Buchstaben mit dem semitischen ʿajin, das äthiopisch auch dreieckige Gestalt zeigt, aber dies scheint dumpferen inhärirenden Vokallaut gehabt zu haben, da ihm im Griechischen o entsprang, und das dem Indischen nächstverwandte Himjarische kennt nur die viereckige oder runde Gestalt. Endlich spricht auch die enge Verwandtschaft zum i für mich.

1 c) Dies indische Zeichen, für i, ist aus dem vorigen durch blosse Markirung der Endpunkte des Dreiecks differenzirt; die Drehung tritt erst in der dritten Spalte ein. Die Devanagari-Form ist aus der Verschnörkelung des unteren Punktes entstanden, wie die Uebergangsform aus einer Inschrift der Gupta-Dynastie von Allahabad (5tes Jahrh. n. Chr.) bei Prinsep zeigt.

ב.

2 a und 2 b) Während das nordsemitische Alphabet sich hier an die obere vulgäre assyrische Cursivform anschliesst (vgl. Deecke Urspr. d. altsem. Alph. t. I, n. 2), ist die südsemitische Urform aus der darunter stehenden Variante entstanden, die sich z. B. regelmässig auf der Stele Sargon's von Larnaka findet (Cuneif. Inscr. of West. Asia III, pl. 11), ähnlich auch als neuninivitisch bei Ménant (Syll. cunéif. anarien I, p. 180—1, n. 3). Die bisher gefundenen Harra-Formen sind dem Nordsemitischen entlehnt, daher, wie oben erwähnt, eingeklammert. Libysch ist mitunter Rundung eingetreten, wie im Devanagari und Geez, sowie in der zweiten und dritten Form des indischen bʿ; der innere Punkt unterscheidet den Buchstaben vom r (n. 4 e), vgl. den Querstrich im Innern der Devanagari-Form (zum Unterschiede vom v n. 6 a). Im Indischen ist die, zum Libyschen stimmende, geschlossene Form des Zeichens für's b geblieben, die unten offene für's bʿ genommen worden, wobei der Anhang oben rechts den hinzugetretenen Hauchlaut bezeichnet, vgl. die Krümmung in ḍʿ (n. 4 d), pʿ (n. 6 e) u. s. w. Nach den himjarischen Varianten scheint diese unten offene Form durch Hinaufwenden des unteren Querstrichs bis zur Verschmelzung mit dem oberen entstanden zu sein; andrerseits zeigt er sich mitunter verdoppelt, wie im z (n. 7 a). Das Aethiopische kennt nur die offene Form.

ג.

3) Ueber die wahrscheinliche Entstehung der nordsemitischen und der mit ihr identischen südsemitischen Urform durch Umbiegung

oder Hakenbildung des oberen assyrischen Keils vgl. Deecke Urspr. d. altsem. Alph. zu t. I, n. 3. Die sämmtlichen abgeleiteten Formen erklären sich von selbst. Die symmetrische Verlängerung des Nebenstrichs, in der untersten libyschen Form der ersten Spalte, wie in den beiden ersten indischen Formen, und noch wieder im Telugu, begegnet ebenso durchweg im Phönicischen; die Drehung um 90°, wie in der zweiten libyschen Spalte, zeigt auch das spätere Aramäische (Nabatäisch, Pehlvi, Syrisch), wie das Arabische, nur mit der Oeffnung nach links. Die Geezform stimmt in der Krümmung zur zweiten und dritten indischen Form.

ד, ר.

Ueber die Differenzirung beider Buchstaben im nordsemitischen Alphabet aus einem assyrischen Zeichen vgl. Deecke Urspr. d. altsem. Alph. zu t. I, n. 4. Dasselbe gilt für's Südsemitische, nur dass hier im Indischen die Differenzirung, der Aspiraten und Lingual-laute wegen, noch viel weiter getrieben ist, ohne dass doch der gemeinsame Ursprung verdunkelt worden wäre. Ebenso ist die südsemitische Urform aus der gleichen (unter der Vulgärform stehenden) assyrischen Variante entstanden, wie die nordsemitische, nur dass die Gestalt und Lage des Dreiecks symmetrisch geworden. Die Fortsetzungen des Hauptstriches links nach oben und unten sind wohl von Anfang an nur als facultativ zu betrachten; ebenso die Schliessung des Dreiecks. In der ersten Harra-Form ist das Dreieck schon abgerundet, die zweite zeigt Umkehr von rechts nach links (die untere Form ist nordsemitisch).

Die libyschen Formen zeigen das Dreieck noch offen und die Querstriche gradegestreckt, wie in der vulgär-assyrischen Form: die erste hat die Normalstellung, die zweite Umkehr von rechts nach links, die dritte Drehung um 90°. Die erste indische Form lehne ich lieber an die Urform und die erste Harra-Form an, als an die zweite (umgekehrte) libysche. Das abgerundete Dreieck ist wieder eckig geworden, aber viereckig; das Mittelstück des Hauptstriches (links) schwand, zur sicheren Unterscheidung von b (n. 2a). Die zweite Form zeigt noch oder wieder Rundung, die dritte Umkehr; an sie lehnt sich die Devanagari-Form an. Die Telugu- und Karnataka-Variante verräth noch deutlich den ursprünglichen Zusammenhang mit der folgenden Form (4b); zur Rundung und Einkerbung vgl. die dritte Form von 2b, unten 4e u. 4g, 6a u. s. w. Beim Himjarischen könnte man zweifeln, ob die Stellung des Dreiecks der zweiten Form oben die ursprüngliche ist und der senkrechte Strich rechts ein neu hinzugefügter Stützstrich; oder ob aus der ersten Form unten, die mit der ersten Harra-Form identisch ist, erst die zweite unten entstanden ist, mit veränderter Gestaltung des Dreiecks, ähnlich wie bei der ersten indischen Form; dann wären die oberen Formen durch Umkehrung von rechts nach links

entstanden. Mir scheint diese zweite Annahme wahrscheinlicher. Das Aethiopische zeigt Drehung um 90°.

4 b) Nur indisch, das aspirirte d (d'), durch Rundung aus der ursprünglichen Form differenzirt und dadurch zugleich vom e (n. 1 b) unterschieden. Die erste Form stimmt auf diese Weise genau zum lateinischen d; die zweite und dritte sind von rechts nach links umgekehrt; die Telugu- und Granthaform mit der Einbuchtung zeigt den Uebergang zum Devanagari.

4 c) Gleichfalls nur indisch, das sogenannte cerebrale oder linguale d (ḍ), die untere Hälfte des dentalen, also aus diesem differenzirt. Die den Uebergang zum Devanagari vermittelnde Kutila-Form stammt aus einer Inschrift von Barelly 992 n. Chr. (nach Prinsep).

4 d) Nur indisch, cerebrale aspirirte Media, ḍ', durch sich einringelnde Fortsetzung des unteren Endes aus 4 c entstanden, und nur zufällig dem späteren nordsemitischen ṭet ähnlich; vgl. p' (n. 6 e).

4 e) Im Harra ist das r aus der Grundform durch Wegfall des Hauptstriches links und Krümmung der Dreieckslinie entstanden; libysch ist es zum Kreis gerundet und dann mitunter wieder eckig, aber zum Vierecke gestaltet; indisch ist es aus der gebogenen Form, wie sie das erste Harrazeichen hat, gradegestreckt, hat aber allmählich sich unten links wieder gekrümmt, bis zum Kreise und Viereck (Telugu, Karnataka, Grantha), wie im Libyschen; die Devanagariform ist nur mässig gebogen. Das Himjarische bietet alle Uebergänge zwischen den Harraformen und dem Indischen: die dritte Form lehnt sich an verschiedene Formen des d an, besonders die erste indische; die vierte Form zeigt noch den eckigen Dreieckswinkel oder ist zu ihm zurückgekehrt; die fünfte ist schon fast gestreckt. Das Aethiopische gehört zur unteren umgekehrten Reihe des Himjarischen und hat die Krümmung mehr nach unten gezogen, wie die zweite indische Form des d.

4 f) Durch die gleiche Umkehr von rechts nach links, mit erhaltener Krümmung, hat das Indische aus dem r das ṭ, die cerebrale Tenuis, differenzirt. Die Neigung, die Krümmung herunterzuziehn, zeigen auch hier die Formen der vierten Spalte und das Devanagari; die Grantha- (dies ist die untere auf der Tafel, die Karnataka-Form die obere) und Tamizh-Form sind einer Umkehrung des ältesten indischen ḍ gleichgeworden.

4 g) Durch Einringelung unten sollte indisch das aspirirte ṭ' entstehn: da aber die Form dann dem ḍ' zu ähnlich geworden wäre, zog man die Krümmung empor, so dass aus dem Halbkreis ein Kreis entstand, wie beim libyschen r; auch hier ward dieser wieder gelegentlich zum Viereck (in der Karnataka-Form); der Punkt unterscheidet die Formen vom r. Diese Entstehung ist mir auch hier wahrscheinlicher, als die aus dem semitischen ṭet, und sie wird durch die Devanagariform bestätigt.

Dass die Kopflaute (Lingualen oder Cerebralen) dem r sehr nahe stehn, ja oft mit ihm wechseln oder ein r enthalten, ist

bekannt (Benfey Sanskritgram. p. 5), und an der Differenzirung des ṭ, ṭ̔ aus dem r kein Anstoss zu nehmen, zumal das r selbst aus dem d differenzirt war, dem sich wieder die weichen Kopflaute anschlossen. Wer die sämmtlichen von 4a bis 4g gegebenen Formen durchschaut, wird das sie alle verknüpfende Band des gemeinsamen Ursprungs nicht verkennen.

Tafel II.

ה, ח, ע.

Da das Assyrische den weichen h-Laut (hē) und das ʻajin nicht kannte, so musste das Semitische für seine Alphabete mit dem harten ḥ beginnende assyrische Sylbenzeichen wählen, und zwar brauchte das Nordsemitische deren zwei, ḥi und ḥat (vgl. Deecke Urspr. der altsem. Alph. zu t. I, n. 5 u. 8; t. II, n. 16); das Südsemitische begnügte sich aber für alle 3 Laute, ja noch für die ihm eigenen خ und غ, mit Differenzirungen des einen ḥi.

5a) Die Harraform des ח lehnt sich auf's engste an die obere Urform und damit an die assyrische Vulgärform an. Das Libysche dagegen hat die oberen 3 Striche senkrecht gestellt und den vierten daneben. Im Indischen entspricht g̔, und die älteste Form sieht zunächst wie eine unregelmässige Kopfstellung der Harraform aus, ist aber wohl richtiger so entstanden zu denken, dass, nach Graderichtung des Ganzen, der untere Keil zur horizontalen Verbindungslinie zusammenschrumpfte, sein senkrechter Strichtheil also wegfiel, während der linke Oberkeil dafür in die Höhe gezogen ward. In der zweiten und dritten Form ist die gleiche Höhe der drei Oberkeile wiederhergestellt. Die Krümmung der linken Linie in der dritten Form bereitet die Devanagariform vor. Das Himjarische schliesst sich eng an die Urform an, doch mit der breiten Verbindungslinie des Indischen; das Aethiopische hat die himjarische Form auf den Kopf gestellt.

5b) Das Zeichen für den weicheren h-Laut wurde aus dem des härteren so differenzirt, dass man von den 3 Oberstrichen den mittelsten fortliess, vgl. die assyrische Variante des sa (n. 21a). Im Libyschen trat zugleich Drehung um 90° ein, um das Zeichen vom ʻajin (n. 5d) zu scheiden. Das Aethiopische behielt hier die ursprüngliche Stellung, und das Geez büsste, wie ebenso die indischen Formen, den unteren Strich ein und rundete die Verbindungslinie ab. Die Kopfstellung würde Verwechslung mit ס (n. 7b) herbeigeführt haben.

5c) خ, nur himjarisch-äthiopisch, aus dem Vorigen durch Schnörkelung des unteren Striches differenzirt (wie es scheint, ursprünglich nach dem Vorbilde des א, n. 1a). Im Geez ist es stark entstellt, doch ist der Uebergang deutlich.

5 d) Das 'ajin schliesst sich, wie im Nordsemitischen, an die altbabylonisch-ninivitische, alt- und neususische, hieratische Keilschrift-Variante an, wo die 4 Striche zum schrägen Viereck geordnet sind; vgl. Deecke Urspr. d. altsem. Alph. zu t. II, n. 16. Nur das Libysche hat es durch Neubildung aus dem ח, oder direct aus dem ח, differenzirt, wie besonders die zweite Spalte zeigt. — Die weiteren Umformungen im Himjarisch-Aethiopischen bedürfen keiner Erläuterung.

5 e) غ, im Libyschen aus dem Vorigen differenzirt, indem die Aussenstriche zu Punkten verkürzt wurden, vgl. das indische i (n. 1 c). Himjarisch sieht es genau wie eine Kopfstellung des indischen g' aus, schwer durch Differenzirung aus himjar. 5 a zu erklären.

Auch bei dieser ganzen Zeichengruppe ist ein Auseinanderreissen nicht thunlich.

ו, י, פ.

Eine schwierige Gruppe, und nicht in Allem sicher. Zunächst weichen die libyschen Zeichen für i, j (t. III, n. 10) so sehr von allen übrigen unserer Gruppe ab, stimmen aber so genau zum nordsemitischen Alphabete, dass ich sie für aus diesem entlehnt halte. Dagegen stimmt das i (j) aller andern südsemitischen Schriftarten so genau zu den verschiedenen Formen des v, dass es daraus differenzirt sein muss. Dies ist kühn: es spricht aber dafür die nahe Verwandtschaft und der starke Wechsel beider Laute mit einander in einer ganzen Reihe semitischer Sprachen. Diese Eigenthümlichkeit muss danach dem Stamme in hervorragender Weise zugekommen sein, der das südsemitische Alphabet bildete. Die Aramäer, bei Bildung des nordsemitischen Alphabets, schieden die Laute und Zeichen scharf. Zweitens scheint es mir, trotz gewisser Anflüge von Aehnlichkeit, im Ganzen nicht möglich, die südsemitischen Formen für p (f) aus demselben Grundzeichen zu erklären, aus welchem die nordsemitische Form des p entstanden ist; vgl. Deecke Urspr. des altsem. Alph. zu t. II, n. 17. Und da habe ich keinen anderen wahrscheinlichen Ursprung entdecken können, als aus Varianten desselben assyrischen Zeichens, aus dem v und i (j) entstanden sind. Nun hat dies Zeichen als einen seiner Hauptwerthe den Werth par, und da auch das dem nordsemitischen zu Grunde liegende assyrische Zeichen ursprünglich par bedeutet, so ist dies jedenfalls eine höchst merkwürdige Uebereinstimmung. Ferner ordnet auch dies Zeichen seine ursprünglichen 4 Keile in ein, von dem unter n. 5 mitgetheilten wenig abweichendes, schräges Viereck (altbabylonisch u. s. w.), ja hieratisch decken sie sich vollkommen, so dass daraus die grosse Aehnlichkeit verschiedener südsemitischer Formen unter n. 6 mit solchen unter n. 5 sich erklärt, vgl. die Tafel und die folgende Analyse. Endlich ist auch die lautliche Verwandtschaft des p (f) mit dem v nicht ausser Acht zu lassen.

6 a) Die assyrische Vulgärform ist aus der unter ihr stehenden älteren durch Verschmelzung der beiden Hinterkeile in einen und parallele Stellung der Vorkeile entstanden; die untere Form aber ist wieder aus der oberen rechts durch Gradstreckung der beiden Keile rechts gebildet. Die Urform stellte die Sonnenscheibe dar, vgl. z. B. Lenormant Essai sur la propag. de l'alph. phénic. I², Einleit. p. 15; 67 u. s. w. — Bei der südsemitischen Urform habe ich einen Strich (oben und unten) zugefügt, da sich ein solcher in den abgeleiteten Formen bald oben, bald unten, im himjarischen p auch an beiden Enden findet, ja im v ein durchgezogener Strich erscheint. Die Harraform des v zeigt den Strich nur innen und ist um 90° gedreht. Von den schwer erklärlichen libyschen Formen könnte die zweite obere auf Gradstreckung auch der Vorkeile beruhn; aus ihr ist die erste durch einen Bindestrich, die Form der zweiten Spalte durch Drehung um 90° entstanden. Die unteren Formen der ersten Spalte beruhen auf Halbirung der Urform durch einen Querstrich und Gradstreckung der Halbkugel; vgl. die indischen und die zweite himjarische Form für j. Die indischen Formen für v sind klar; die Einkerbung der Form in der vierten Spalte, auf den Gudscherat-Platten (2tes Jahrh. n. Chr.), steht nur als Analogon zu 4 a u. 4 b da.

Die himjarischen und äthiopischen Formen lehnen sich an die Harraform an, haben aber die grade Stellung bewahrt. Der innere Längsstrich unterscheidet den Buchstaben vom 'ajin (5 d). Die untere Reihe des Himjarischen zeigt, wie sich durch weitergehende Theilung ein Doppelkreis entwickelt.

6 b) Nur indisch, u; zunächst verwandt mit der letzten libyschen Form der ersten Spalte, durch Weglassung der linken Hälfte des unteren Querstrichs entstanden. Die Devanagari-Form beruht auf Umkehrung des sich allmählich entwickelnden Hakens von rechts nach links.

6 c) Die erste Harraform für j (i) entspricht der Urform mit dem Strich unten; die zweite, auf den Kopf gestellte, eben derselben mit dem Strich oben, so dass sie der ersten Form des indischen v genau gleicht. Die indische Form des j dagegen entspricht der zweiten libyschen Form des v in der unteren Reihe der ersten Spalte, mit leichter Krümmung der unteren Horizontallinien nach aufwärts. Nur zufällig ist die Aehnlichkeit der dritten Form mit einem umgelegten nordsemitischen i. Im Devanagari ist der Haken links geschwunden. — Von den himjarischen Formen gleicht die erste der ersten Harraform, die zweite ist aus der ersten libyschen Form des v in der unteren Reihe der ersten Spalte grade so entstanden, wie die indische aus der zweiten: sie kann daher auch als Kopfstellung der indischen Form aufgefasst werden. Die äthiopischen Formen sind klar: interessant ist die Dreiecksform des Kopfes wegen der Analogie mit n. 6 a und 5 d; ebenso die einseitige

Oehse der zweiten und dritten Form wegen der Verwandtschaft mit dem indischen u.

6 d) Die erste Harraform des p zeigt, trotz der Verstümmlung rechts, noch deutlich die ursprüngliche schräge Quadratform; die zweite Form beruht auf Umkehr von rechts nach links, wodurch Anähnlichung ans Nordsemitische erwirkt ist. Die erste libysche Form erinnert an die untere Keilschriftvariante, nur dass die Vorkeile über den Durchschnittspunkt hinaus verlängert sind; die zweite ist wieder um 90°, und zwar nach links, gedreht. Das indische p schliesst sich durch Gradstreckung an die erste Harraform an: durch Wachsen und Krümmung des rechten Schenkels stellt sich allmählich die zum Kreis abgerundete geschlossene Form wieder her, wie sie das Devanagari zeigt. Die Aehnlichkeit der dritten indischen Form mit einem auf den Kopf gestellten griechischen p oder himjarisch-äthiopischen b ist zufällig. — Das Himjarische hat die Urform unversehrt bewahrt; das Aethiopische erinnert in der Verstümmelung der rechten Ecke an die erste Harraform.

6 e) Das indische pʿ ist aus p durch Innenringelung des unteren Hakens entstanden; vgl. ḍʿ (n. 4 d). Die Devanagariform hat den Haken nach unten gedreht.

ז.

Es liegt dasselbe assyrische Keilzeichen, und zwar in der gleichen Variante, zu Grunde, wie beim nordsemitischen Alphabet (Deecke Urspr. d. altsem. Alph. zu t. I, n. 7), doch ist die Stellung der Urform eine andere: während die nordsemitische die horizontale Lage beibehielt, ist die südsemitische durch Drehung um 90° aufgerichtet.

7 a) Die Harraform zeigt den Binnenstrich verdoppelt, wie auch mitunter das Himjarische; vgl. noch das himj. b (n. 2 a). Die erste libysche Form zeigt die obere, die zweite die untere Hälfte der Urform, aber um einen Längsstrich in der Mitte vermehrt, in der ersten Spalte zur Unterscheidung vom m (n. 13), in der zweiten vom d (n. 4 a); vgl. übrigens denselben Zuwachs auch im himjar. 7 b (dritte Form) und 7 d. Das Indische hat den untern Theil des rechten Striches eingebüsst, vielleicht um zu grosse Aehnlichkeit mit einem gewendeten a zu vermeiden, und das Zeichen für den seltenen Laut ǵʿ (palatale aspirirte Media) verwandt. Die Uebergangsformen zum Devanagari sind nur unvollständig erhalten. — Die himjarischen Formen bedürfen keiner Deutung; sie haben, wie die Harraform, für den verwandten Laut des assibilirten d Verwendung gefunden.

7 b) Formen des ס, aus dem ז differenzirt.

7 c) Im Libyschen assibilirtes ת, durch Verdoppelung aus dem ס differenzirt, mit Umkehr der Stellung, dadurch in der ersten Spalte 7 a gleich. Im Himjarisch-Aethiopischen צ (ṣ) durch An-

fügung eines Knopfes oben aus dem Vorigen differenzirt; vgl. den Schnörkel von n. 5c.

7d) Nur himjarisch, meist als blosse Variante von 7c betrachtet, vgl. die dritte Form von 7b neben den beiden ersten; doch liegt vielleicht auch eine lautliche Modification zu Grunde.

7e) Verschärftes x, durch oberen und unteren Schluss der Urform differenzirt, am deutlichsten im Himjarischen und der ersten äthiopischen Form; sonst mehr oder weniger abgerundet. Die Harraform zeigt den Uebergang zur oberen libyschen Reihe, aus der die untere durch Eckigmachung entstanden ist, genau wie kyprisch le, vgl. Deecke Ursp. des kypr. Syll. t. II, n. 22. Wie die zweite Form der oberen Reihe der ersten libyschen Spalte eine oben offene Form zeigt, so ist die dritte Form des Altäthiopischen unten offen.

Tafel III.

ח.

8) s. n. 5.

ט.

9) Die südsemitische Urform unterscheidet sich von der nordsemitischen (Deecke Ursp. d. altsem. Alph. zu t. I, n. 9) durch Wegfall des inneren Querstrichs. Vollständig erhalten ist sie im Himjarischen; im Harra (erste Form) und im Aethiopischen fehlt auch der untere Querstrich und die Rundung dringt ein; die zweite Form des Harra zeigt die Rundung zum Dreieck zugespitzt und Kopfstellung (oder Weglassung des oberen Querstrichs). Durch Drehung um 90° (Niederlegung) und Durchziehn des Mittelstrichs sind die libyschen Formen entstanden. Das Altindische t̒ zeigt dagegen die Abrundung des umschliessenden Vierecks zum Kreise, wie meist das Altgriechische und die erhaltenen phönicischen Formen, während der Linienstrich zum Puncte zusammengeschwunden ist, den das Devanagari verloren hat, während die südindischen Formen der vierten Spalte sich der Urform wieder enger anschliessen. Auch hier halte ich die Uebereinstimmung des Indischen mit dem Griechischen und Nordsemitischen für Zufall und glaube eher Anlehnung an die Formen von n. 4, besonders 4g, annehmen zu müssen.

י.

10) s. n. 6, und vgl. Deecke Urspr. d. altsem. Alph. zu t. I, n. 10.

כ.

11) Die nordsemitische Grundform schliesst sich an eine andere Variante des Keilschriftzeichens an, als die südsemitische, wie schon die entlehnten Harraformen zeigen; vgl. Deecke Urspr. d. altsem. Alph. zu t. I, n. 11. Die libyschen Formen sind durch

Anähnlichung an g (n. 3) entstellt: das beweist besonders die zweite Form jeder Spalte, die ein doppeltes g darstellt; vgl. die ähnliche Bildung von n. 21 b (himjar.). Indisch ist der kleine Vorkeil ganz fortgefallen, der horizontale Strich durchgezogen; seine Krümmung in der dritten Form zeigt den Weg zur Entstehung der Devanagariform. Umgekehrt ist im Himjarischen der kleine Vorkeil heruntergezogen bis zu gleicher Tiefe mit dem senkrechten Hauptstrich, dessen oberes Ende sich schräg gelegt hat, vielleicht zur schärferen Unterscheidung von n. 7 b. Die Varianten, zum Theil auf Umkehrung von rechts nach links beruhend, sind klar; ebenso zeigen die äthiopischen Formen nur leichte Entstellungen.

11 b) Nur indisch, kʿ. Von der Urform ist die obere Hälfte des senkrechten Hauptstrichs geschwunden, dann Rundung eingetreten; die vierte Form, dem älteren Devanagari angehörend, ist wieder eckig.

ל.

12) Durchweg verständlich, nach Analogie von n. 3; die indischen Formen sind von rechts nach links umgewendet, wie z. B. das etruskische l, und der Querstrich dann mannigfaltig gerichtet oder gerundet. Die vierte Form, aus dem älteren Devanagari, hat die ursprüngliche Stellung desselben bewahrt; an seiner Spitze aber zeigt sich schon der Schnörkel, der die spätere Form hervorbrachte. — Das Libysche hat die beiden Striche parallel gerichtet, wie beim k (n. 11), und ihnen jedesmal die umgekehrte Stellung gegeben, wie beim v (n. 6 a); offenbar sollte das Zeichen vom g scharf geschieden werden.

מ.

13) Die Entstehung der Urform und aller abgeleiteten ist klar. Während sonst der senkrechte Nebenstrich links bis unten durchgezogen ist, wie in der Keilschriftvariante, ist er im Libyschen weggefallen und der obere Querarm ist, der Symmetrie wegen, dem unteren gleich gemacht; die zweite Spalte zeigt die ursprüngliche Stellung, die erste Form ist hier um 90° rechts gedreht (niedergelegt). Während die Harraformen convexe Krümmung annahmen, wählten die himjarischen concave, und durch Vertiefung der Krümmung bis an den senkrechten Hauptstrich entstand die zweigetheilte dem griechischen b ähnliche Form, die im Aethiopischen nach links (oder, legt man die untere Reihe zu Grunde, nach rechts) umgelegt ward. Im Indischen ist Abrundung und Verschiebung des Obertheils eingetreten, dann von neuem Eckigmachung. In der Devanagariform ist die untere Hälfte zum Knoten links eingeschrumpft.

נ.

14) Im Harra ist der Haken fast, im Libyschen ganz grade geworden: auch hier hat die zweite Spalte die ursprüngliche Stellung, die erste die Drehung, zur Unterscheidung vom א (n. 1 a). Ueber

die himjarisch-äthiopischen Formen, die sich genau an die Urform anschliessen, ist Nichts zu bemerken. Das Indische aber, das vier Nasale hatte, differenzirte die Urform vierfach. Am nächsten blieb ihr der linguale Nasal ṇ (14 a), durch Drehung und symmetrische Durchziehung der so entstandenen Querstriche gebildet. Beim dentalen Nasal n (14 b) fiel der obere Querstrich weg; beim gutturalen ñ (14 c) die linke Hälfte beider Querstriche. Beim palatalen ń (14 d) endlich wurde der obere Querstrich rechts gekürzt, und an Stelle des unteren trat ein Winkel, wie ihn das Tamizh auch beim dentalen Nasal zeigt (s. die vierte Spalte von 14 b). Die Devanagariformen, ziemlich stark entstellt, ergeben sich durch die Uebergangsformen bei Prinsep.

ס.

15) Nur nordsemitisch; daher ist auch die zum Griechischen stimmende, nur umgelegte, libysche Form entlehnt, die aber als ś gedeutet wird. Im Südsemitischen sind die Formen für ס aus ז differenzirt, s. n. 7 b.

ע.

16) s. n. 5.

Tafel IV.

פ.

17) s. n. 6.

צ.

18) s. n. 7.

ק.

19) Stimmt im Wesentlichen zum Nordsemitischen; doch kann die Harraform zugleich die Urform gewesen sein, indem es vielleicht weniger bedenklich ist, das libysche Zeichen durch differenzirende Drehung aus ח (n. 5 a) abzuleiten, als aus den 4 wagerechten Strichen im Innern der hieratischen Keilform, mit Wegfall der Umhüllung; doch vgl. die Entstehung des kyprischen lo in Deecke Urspr. d. kypr. Syll. zu t. II, n. 24. Die übrigen Formen sind klar. Indisch diente das Zeichen für das palatale ć' (n. 19 a), während man für das unaspirirte ć die Oehse unten rechts wegfallen liess, vgl. ṭ (n. 4 f) mit ṭ' (n. 4 g).

ר.

20) s. n. 4.

ש.

21 a) Alles selbstverständlich; im Indischen für's palatale ǵ gebraucht.

21 b) Das himjarische ז, aus zwei mit dem Rücken an einandergelehnten ש entstanden, wie die Formen der Inschriften unwiderleglich zeigen.

21c-e) Die 3 Arten des indischen Zischlauts, von denen aber die beiden ersten in den ältesten Formen nicht erhalten sind. Das palatale ç (21c) erklärt sich am leichtesten als Kopfstellung der Urform. Danach müsste das linguale ṡ (21 d) der Urform in ihrer graden Stellung entsprechen, und die obere Form der vierten Spalte, auf den Gudscherat-Platten (200 n. Chr.), stimmt allerdings ziemlich gut dazu. Von der unteren aber, auf den Gupta-Inschriften von Allahabad (500 n. Chr.), lässt sich wieder die dritte Form des dentalen s (21 e) nicht trennen, deren ältere Varianten, wie die älteste erhaltene Form des ś, sich besser an die zweite assyrische Form mit nur 2 oberen Keilchen anzulehnen scheinen, weshalb ich auch unter die südsemitische Urform die entsprechende lineare Variante gesetzt habe. Doch ist die Entstehung des Hakens links in n. 21d und 21e nicht klar, und man könnte auch an ein auf den Kopf gestelltes צ (ṣ) denken, vgl. Deecke Urspr. d. altsem. Alph. zu t. II, n. 18.

ת.

22a) Ueber die Keilschriftformen s. Deecke l. l. zu t. II, n. 22. Trotz der häufigeren schrägen Lage halte ich doch die grade, wie sie die von mir angenommene südsemitische Urform voraussetzt, für die ursprünglichere: der Querstrich ist nach links durchgezogen. In der zweiten himjarischen Form sind oben und unten Verbindungslinien hinzugekommen, wie in 7e; vielleicht ward damit eine Lautnüancirung bezeichnet, am wahrscheinlichsten, eben mit Anlehnung an 7e, eine Assibilation, wie auch manche Forscher angenommen haben. Die erste indische Form ist stärker entstellt, als die zweite, die gewissen nordsemitischen Formen sehr ähnelt; die dritte bildet den Uebergang zum Devanagari.

22b) Assibilirtes t, nur Harra und himjarisch. Das Kreuz ist verdoppelt, aber die Querstriche nicht durchgezogen; die zweite Form der Harra-Inschriften vermittelt die erste himjarische, aus der die zweite durch Wegfall des Mittelstrichs entstand.

22c) Nur himjarisch, assibilirtes ṭ, Modification des Vorigen.

Resultate.

Ziehn wir aus der obigen Analyse der Tafeln die Resultate, so ergiebt sich zunächst, bei einer Vergleichung mit dem nordsemitischen Alphabete, dass, während dieses auf 20 assyrische Zeichen zurückgeht und nur ʿajin und resch durch Differenzirung gebildet hat, das südsemitische Alphabet nur 15 assyrische Zeichen benutzt hat, indem es für ḥat: ḥi mitbenutzte, für i und par: u (par), für su und sal: zur (ṣur). Von den übrigen beruhen auf einer andern Variante, als die nordsemitischen, die südsemitischen Zeichen für b (n. 2) und k (n. 11). An Urformen zählt das nordsemitische Alphabet 21, das südsemitische nur 17; dabei weichen,

ausser b und k, noch von den nordsemitischen ab die südsemitischen Urformen für a (n. 1); d-r (n. 4); h-ḥ (n. 5); v-i-p (n. 6); z-s-ṣ (n. 7); ṭ (n. 9). Es ergiebt sich hieraus, dass das südsemitische Alphabet nicht aus dem nordsemitischen entstanden sein kann: dagegen ist es nach dessen Analogie und mit genauer Kenntniss seiner Entstehung und Bildung direct aus der neuassyrischen Keilschrift abgeleitet worden.

Als älteste erhaltene Formen des Südsemitischen haben sich ferner im Ganzen diejenigen der Harra-Inschriften erwiesen, wobei man die wegen der Nachbarschaft entlehnten nordsemitischen Zeichen natürlich ausschliessen muss. Es ergiebt sich daraus ein altes arabisches Alphabet. Eine Form desselben gelangte früh durch die Sinaihalbinsel und das Nildelta nach Africa, wo die libyschen (Berber-) Alphabete daraus entstanden, die trotz eigenthümlicher Entwicklung und einzelner Aufnahme von Fremdem (i n. 10, und s̀ n. 15), doch manche sehr alterthümliche Züge treu bewahrten. Andrerseits zeigen das indische und himjarische Alphabet, dem das äthiopische entsprang, so nahe Verwandtschaft, dass sie einem eigenen gemeinsamen aus dem ältesten südsemitischen abgezweigten Mutteralphabete entstammt sein müssen: dafür zeugt der ganze Habitus der Buchstaben, ihre Regularität, Steifheit, gleiche Grösse, sowie viele besondere Züge. Doch kann man weder das erhaltene indische Alphabet aus dem erhaltenen himjarischen ableiten (s. n. 1, 4a, 6a, 11, 13, 22), noch umgekehrt das himjarische aus dem indischen (s. n. 3, 4e, 5a, 6c, 6d, 7a, 9, 14). Es liegt aber auch kein Grund vor, ein älteres Indisch oder älteres Himjarisch als die gemeinsame Mutter anzusetzen: ja es spricht die eigenthümliche Entwicklung beider Alphabete nach verschiedener Richtung hin ernstlich dagegen, und ältere Schriftdenkmäler sind in beiden Gebieten, trotz sorgsamster Durchforschung, nicht gefunden worden. Hingegen spricht Alles dafür, die Heimath jenes Mutteralphabets in Ostarabien zu suchen, am persischen Meerbusen, bis Oman hinunter: denn erstens ist dies Gebiet noch wenig durchforscht, muss aber zu Zeiten im Alterthum in hoher Blüthe gestanden haben; zweitens wird so die Lücke zwischen den Harra-Inschriften und dem himjarischen Gebiete ausgefüllt; drittens konnte von diesen Gegenden aus das Alphabet ebenso leicht zur See nach Indien gelangen, wie zu Lande nach Jemen. Es wären daher weitere Forschungen über die Entwicklung der südsemitischen Alphabete auf diesen Punct zu richten.

Geschichte der achtzehnten egyptischen Dynastie bis zum Tode Tutmes III.

Von

Alfred Wiedemann.

I.

Einleitung.

Während die 6 ersten Dynastien der egyptischen Geschichte in E. de Rougé, die Hyksoszeit in Chabas, der Schluss der 19., die 22. und 26. Dyn. verschiedene Bearbeiter gefunden haben, ist der Anfang des neuen Reichs, die Geschichte der 18. Dyn. und die der ersten Könige der 19. fast gänzlich vernachlässigt worden. Die einzige umfangreichere Behandlung eines grösseren Theiles dieses Zeitraums, die Birch in den Annals of Thutmes III. mit Erfolg versucht hat, verzichtete von vorn herein auf eine Zusammenstellung der historischen Ergebnisse, welche sich aus den damals bekannten Inschriften ergaben, und wollte nur letztere im Zusammenhange hinstellen. Auch haben in neuester Zeit die Publicationen von Dümichen und Mariette-Bey und die Entdeckung der Grabinschrift des Åmenemḥeb durch Ebers eine so grosse Reihe wichtiger Thatsachen aus dieser Zeit zu Tage gefördert, dass wohl eine zusammenfassende Behandlung des bisher zugänglichen Materials an der Zeit sein möchte. Auf den folgenden Seiten habe ich zunächst versucht, die Geschichte der 18. Dyn. bis zum Tode des grössten ihrer Herrscher, Tutmes III., soweit dies mir möglich war, darzustellen, und ich habe zu diesem Zwecke die bisher publicirten Inschriften und Denkmäler in möglichster Vollständigkeit benutzt, es ist mir ferner auch vergönnt gewesen, die Museen in Berlin und Leyden und eine Reihe anderer Sammlungen persönlich besichtigen zu können. Meinem hochverehrten Lehrer Herrn Professor Ebers bin ich für die vielfache Unterstützung bei der vorliegenden Arbeit zum besten Danke verpflichtet.

Die Angaben der Jahre vor Chr. für die Regierungen der Könige sind hier vollständig unberücksichtigt gelassen, da die Bestimmung der Zeit, in welcher die verschiedenen Herrscher regiert haben, trotz der Bemühungen der bedeutendsten Kenner der altegyptischen Chronologie, noch immer im höchsten Grade unsicher

ist [1]). Eine Sicherheit in einer derartigen Angabe dürfte wohl erst dann erreicht werden, wenn der ganze Umfang der egyptischen Geschichte genau historisch durchforscht ist und es nicht mehr nöthig sein wird nach einigen wenigen chronologischen Bemerkungen der Denkmäler und der antiken Schriftsteller die ganze Chronologie a priori zu reconstruiren.

Aber auch die Reihenfolge der Könige und ganz besonders welche der Herrscher Mitregenten hatten, ist nicht leicht festzustellen, da die Denkmäler uns hierüber nur sehr spärliche Andeutungen hinterlassen haben, und wir daher gezwungen sind unsere Kenntnisse aus höchst dürftigen Notizen und einigen wenigen sehr verderbten Stellen der antiken Schriftsteller zu schöpfen; so sind denn auch die verschiedenen Gelehrten, die sich mit der Lösung dieser Frage beschäftigten, wie Rosellini [2]), Bunsen [3]), Lepsius [4]), Brugsch [5]), Seyffarth [6]), Uhlemann [7]), Wilkinson [8]), Lieblein [9]), Pleyte [10]) und Haigh [11]) zu sehr abweichenden Resultaten gelangt. Wir sehn von einer ausführlichen Besprechung aller dieser Systeme ab und stellen hier einfach die Regentenliste auf, welche uns durch die bis jetzt bekannt gewordenen Monumente gefordert zu werden scheint, ohne den Versuch zu wagen, dieselbe mit den als manethonisch überlieferten Königsreihen in Einklang zu bringen. Diese Herrscher, deren hieroglyphische Namen sich in grösster Vollständigkeit in Lepsius Königsbuch Taf. 23—26 gesammelt finden, sind folgende:

Åḥmes
Åmenophis I + Åḥmes-nefer-återi (s. u. p. 623)
Åmenophis I
Tutmes I (s. u. p. 631)
„ + Åmunsat I (= der Åḥmes?) L. D. III, 7 e; Åmunsat I allein L. D. III, 7 e.
„ I + Åmunsat II (= Rāmāka?) + Tutmes III L. D. III, 27, 2; Åmunsat II allein L. D. III, 17 b, d, e.

1) Für diejenigen, welche sich mit diesen Fragen eingehender beschäftigen wollen, stellen wir hier in Kürze die wichtigste Litteratur zusammen: Lepsius, Königsbuch Taf. 17, Brugsch, Hist. de l'Eg. p. 84, Unger, Chronologie des Manetho p. 358, Mariette, Not. des mon. de Boulaq p. 15, Lieblein, Aeg. Chron. p. 105, de Saulcy in den Mém. de l'Ac. imp. de Metz 1863—4 Taf. XIII, Champollion le jeune, Lettre à M. de Blacas p. 151, Orcurti, Cat. illust. I p. 55, Wilkinson, Thebes p. 510, u. s. w.
2) P. I T. II p. 257.
3) Egyptens Stelle III, 74 ff.
4) Königsbuch p. 26 ff. 62 ff.
5) Hist. d'Egypt. I Aufl. I p. 82—4.
6) Theologische Schriften der alten Egypter p. 105.
7) Handbuch der aegypt. Alterthumskunde III p. 166 ff.
8) M. & C. I, 47.
9) Aegyptische Chronologie 1863 p. 103 ff.
10) Zeitschrift f. aegypt. Spr. 1874 p. 44.
11) Zeitschrift f. aegypt. Spr. 1875 p. 31—2.

— Åmunsat I und II ohne Tutmes I L. D. III, 28, 3; dieselben mit Tutmes III L. D. III, 7 a, c, d, 27, 1).
Rāmāka (s. u. p. 638)
Tutmes II + Rāmāka (s. u. p. 641)
„ + „ + Tutmes III (s. u. p. 641)
„ III + „ (s. u. p. 641 f.)
Tutmes III
„ + Åmenophis II.
Åmenophis II.

Der Stammbaum der verschiedenen Herrscher und Herrscherinnen der Dynastie ist, soweit wir es verfolgen können, dieser, wobei wir natürlich alle Prinzen und Prinzessinnen, die nicht zur Regierung gelangt sind, unberücksichtigt lassen.

Åḥmes + Åḥmes nefer-återi
Åmenophis I + Aḥ-ḥetep.
Tutmes I + Åmunsat I (Åḥmes)
Tutmes II + Åmunsat II (Rāmāka) + Tutmes III + Hātåsu
Åmenophis II
Tutmes IV Tuaa + Juaa
Amenophis III + Tii

Åḥmes.

Lange Jahre hatten fremdländische, vermuthlich semitische Herrscher [1]), die sogenannten Hyksos, ihr Szepter über Egypten geschwungen, und hatten ihr Reich erst durch grausame Willkür und dann durch Weisheit und Annahme der egyptischen Sitten und Gebräuche und der einheimischen Cultur einig und ungetheilt behauptet, als einer der Könige, Åpepi auf den für die Dynastie verhängnissvollen Gedanken verfiel, den Cultus des Set im Lande officiell einzuführen, diesem in Egypten damals ganz unpopulären Gotte einen Tempel in Avaris zu errichten und von dem unter-

1) Für das Folgende verweisen wir vor allem auf Chabas ganz vorzügliches Mémoire sur les pasteurs in den Comptes-Rendus de l'Ac. d'Amsterdam 1868, zuerst angezeigt und nach einem kurzen Resumé besprochen von C. Leemans in den Verslagen en Medeelingen der k. Ak. zu Amsterdam, XII. p. 18, 22—28; und auf Maspéro in den Mém. de l'Ac. des Inscr. et Belles-Lettres. Sujets divers. I Sér. T. 8. p. 284 ff., in der Rev. critique. 1870 p. 116 und der Hist. anc. p. 176. — Ferner auf die Behandlungen und Uebersetzungen des den Hyksoskampf behandelnden, in den Select Papyri I pl. II publicirten Pap. Sallier I von E. de Rougé im Athénaeum français 1854 p. 532, Goodwin in den Hieratic Papyri in The Essays of Cambridge 1858 und Brugsch in der Z. D. M. G. XI p. 200 ff., den Geogr. Inschr. I, 51, der Zeitschrift für allgemeine Erdkunde. Neue Folge. XIV p. 88 ff. und der Hist. d'Eg. I Aufl. I p. 75—81. — Endlich auf Ebers. Aegypten und die Bücher Mose I p. 204 ff und Pleyte. La Religion des Pré-Israélites p. 35 ff.

worfenen Volke zu verlangen, dass es diesem finstern verderbenbringenden Gotte gerade so diene, wie bisher dem altverehrten Sonnen-Gotte Ra-Harmachis [1]). Diese unkluge Handlung erregte das Volk derart, dass es einer der Statthalter in Südegypten, Rasekenen, der bisher dem Hyksoskönige Tribut bezahlt hatte, wagen konnte, sich zum Kampfe gegen den Unterdrücker zu rüsten. Gross kann freilich die Macht des einheimischen Herrschers nicht gewesen sein, da der Titel ḥeq, den ihm der Papyrus Sallier giebt, sonst nur verhältnissmässig niedere Beamte bezeichnet. Zur Zeit des Königs Pepi diente er nach der von de Rougé Mon. des six premiers dyn. p. 354 behandelten Inschrift des Una in Bulaq l. 46 dazu, die Statthalter kleiner Landstücke in Aethiopien zu bezeichnen, die dann wieder in einem Statthalter des Südens ihren Vorgesetzten hatten, so dass sie also nicht einmal unmittelbar unter dem Könige standen. Aus der geringen Macht der Egypter erklärt sich auch die Pause, die bis zum Beginnen des eigentlichen Kampfes eintrat, und die lange Dauer des Freiheitskrieges. Das Signal zum Ausbruch des Kampfes gab eine Grenzstreitigkeit. Åpepi verlangte nämlich eine Quelle als Eigenthum, die bisher zu dem Verwaltungsbezirk des Rasekenen gehört hatte. Letzterer rief seine Räthe zusammen, ebenso auch Åpepi; allein bei der gereizten Stimmung auf beiden Seiten führten die Unterhandlungen zu keinem befriedigenden Resultate, und so musste das Schlachtenloos entscheiden. Alle kleinern egyptischen Fürsten und Herrscher schlossen sich der nationalen Sache an, Rasekenen erhielt den Oberbefehl zugleich mit dem Königstitel, rasch wurde Theben durch einen Aufstand befreit [2]), aber erst nach langen schweren Kämpfen ward Mittelegypten wieder gewonnen, Memphis erobert und die Hyksos auf das Delta und ihre Hauptstadt Avaris beschränkt. Noch viele Jahre tobte um die Mauern dieser Stadt der Kampf, gering nur waren die Erfolge, die Rasekenen III. errang, und erst dessen zweiter Nachfolger Åḥmes war glücklicher. Nach längerer Belagerung und zweimaligem Sturm fiel die Feste, und Egypten wurde frei von den Katarrakten bis zum Mittelmeer.

Aus dieser ganzen Zeit des Kampfes hat sich nur wenig erhalten, wir kennen kaum die Namen der kämpfenden egyptischen Fürsten, und nur von dem ersten Rasekenen hat Mariette zwei Kunstgegenstände, ein hölzernes mit Ebenholz ausgelegtes und mit

1) Dieselbe Begebenheit wird auch von Syn. Aeg. I, 18 als Grund zur Vertreibung der Fremden (d. h. der Hyksos) aus Egypten angegeben. Der Verfasser erzählt, dass, als es deren König unternommen habe, den Cult zu ändern und mit Verletzung der Landesgesetze den Fremden einen Tempel in der Hauptstadt gegeben habe (*ἐπέϑετο ἱερὸν ἐν ἄστει δοῦναι, καταλύσας νόμους πατρῴους*), da sei das Verhängniss über diese hereingebrochen.

2) Cf. für die Befreiung Thebens die höchst interessante Erzählung bei Syn. Aeg. II, 1—3.

Gold und Elfenbein geschmücktes Damenbrett und einen Säbel (Maspéro l. l. p. 288; Chabas Et. hist. p. 92 Mar. Not. p. 221—2), von dem dritten ein Siegel entdeckt (Mariette Not. p. 193 Mon. div. pl. 53 c.). Eine Schreiberpalette mit des letztern Namen besitzt auch das Museum im Louvre (Pierret Et. ég. II p. 88). Einige Episoden freilich hat uns die grosse biographische Inschrift in dem Grabe des Schiffsführers Åḥmes in El-Kab No. 5 überliefert, welche für die Geschichte des ganzen Zeitraums von der Vertreibung der Hyksos bis zur Regierung Tutmes I. von einer ganz unschätzbaren Bedeutung ist [1]). An dem Kriege gegen die Hyksos nahm dieser Schiffsführer Åḥmes als noch ganz junger, eben verheiratheter Mann, als Adjutant des Königs Åḥmes Theil, wobei er sich sehr schnell zum Kommandanten des Schiffes Chā-em-men-nefer (Glanz in Memphis) aufschwang. Als solcher machte er Beute und erkämpfte sich die Hand eines Feindes, ein Erfolg für den ihm der König das Halsband der Tapferkeit [2]) zum ersten Male verlieh; ganz kurz darauf erhielt er es für eine gleiche That zum zweiten Male. Zum dritten Male empfing er es für eine besondere persönliche Heldenthat, weil er nämlich im Wasser eines der Avaris einschliessenden Kanäle einen Gefangenen gemacht hatte. Kurz hierauf ward Avaris selbst genommen und Åḥmes machte einen Mann und drei Weiber zu Gefangenen, die er vom Könige zur Belohnung als Sklaven erhielt. Es ist zu bedauern, dass es unmöglich ist in der Liste der Sklaven des Åḥmes, welche sich in seinem Grabe (Leps. D. III, 12 c) befindet, zu erkennen, welche Namen gerade diese führten; da es dadurch wohl möglich sein würde, specieller zu bestimmen, welchem Stamme die Hyksos angehörten. —

Nachdem Avaris in seine Hand gekommen war, wandte sich

---

1) Von Rosellini M. C. I, 129 wird das Grab als Grab 3 bezeichnet. Publicirt wurde die ganze Inschrift von Lepsius D. III, 12 a—d, der grösste Theil nach diesem von Reinisch Chr. I Taf. 6. Uebersetzt hat die ersten 6 Zeilen E. de Rougé in einer sehr eingehenden analytischen Arbeit in den Mém. de l'Ac. d. Ins. I Sér. III p. 1—196, von der ein Auszug verbunden mit einer lobenden Kritik von A. Maury in der Rev. Arch. I Sér. VIII, 2 p. 691 und von Brugsch in Z. D. M. G. VI p. 449 erschienen ist. Dasselbe Stück versuchte auch Seyffarth Theologische Schriften der alten Egypter p. 39—41 wiederzugeben. Grosse Theile der Inschrift hat Brugsch erst in seinen Reiseberichten p. 217—220 und dann in der Hist. d'Eg. I. Aufl. I. p. 80, 86 und 90 übersetzt; die ganze Inschrift dagegen Chabas in der Mém. sur les Pasteurs p. 18 ff. und ganz neuerdings Le Page Renouf in den Records of the Past Vol. VI. 1876. — Die Genealogie des Åḥmes nebst einer Reihe von bis dahin unpublicirten Verwandten des Verstorbenen, der Originalschrift entnommen, hat Lieblein in sein Hieroglyphisches Namen-Wörterbuch unter No. 558 aufgenommen.

2) Dieses Ehrenzeichen erfüllte denselben Zweck und wurde ebenso verliehen, wie unsere Orden, nur mit dem Unterschiede, dass man es mehrmals erhalten konnte: bei Lepsius Denkm. III, 105 a sieht man einen mit ihm öfters geschmückten Beamten aus der Zeit Amenophis IV. Bei Lepsius Denkm. III, 76 b, Prisse. Mon. Pl. 39 und 30 wird einem Beamten das Halsband angelegt. Vergl. auch Pierret in den Mélanges d'Arch. I p. 196—7.

der König gegen Asien und zog zunächst gegen das nach Jos. 19, 6 im Gebiet des Stammes Simeon gelegene Scheruhen, welches er eroberte; dann überzog er das Land der T'ahi, d. h. der Phönicier, mit Krieg und überall war er siegreich, so dass er jetzt für lange Zeit Egyptens Grenze gegen seine Feinde im Osten sichern konnte. Freilich wurden die Hyksos nicht vollständig aus Egypten verdrängt, sondern grössere Abtheilungen von ihnen blieben im untern Delta angesiedelt, wo sich ihr Typus bis auf unsere Zeit vollkommen fest und klar erkennbar erhalten hat, so dass man in den Köpfen der von Mariette in Tanis ausgegrabenen Hyksossphinxe und Statuengruppen [1]) vollständig genaue Portraits der jetzigen Bewohner der Ufer des Seees Menzaleh mit ihren starken Gliedern und ihren ernsten Gesichtern mit hervorstehenden Backenknochen zu erblicken glaubt. — Der letzte Kampf gegen die Hyksos gab nicht nur dem uns schon oben begegneten Admirale Åḥmes Gelegenheit neue ehrenvolle Auszeichnungen und neue Sklaven zu gewinnen, sondern sah auch die ersten Thaten des zweiten grossen Feldherrn, den die ersten Decennien des neuen freien Reiches hervorbrachten, die des Åḥmes genannt Pensuben. Auch dieser hat uns, ebenso wie sein Namensverwandter, in den Inschriften seines Grabes in El-Kab No. 2 und auf zwei Steinen, die jetzt in Paris im Louvre aufbewahrt werden, ein reiches und sehr wichtiges historisches Material überliefert, sein eigenes Leben aber sehr kurz behandelt [2]).

Es lässt sich leider nicht bestimmen, in welches Regierungsjahr des Königs Åḥmes die endliche Entscheidung des Krieges fiel, obgleich es auf den ersten Blick erscheinen könnte, als ob die Inschrift von El-Kab Grab No. 5 in Zeile 14 das 5. Jahr des Königs angäbe; aber abgesehen davon, dass das Jahr 5 nicht ganz sicher ist und Brugsch z. B. in der Z. D. M. G. IX, 200 ff. im Jahre 3, in den Reiseberichten p. 218 dagegen, ebenso wie einst Champollion, im Jahre 6 liest, ist auch kein Grund vorhanden, die beiden an dieser Stelle der Inschrift erwähnten Ereignisse un-

---

1) Mariette in der Rev. Arch. N. S. IV und V, 297 ff. Vergl. für diese Völkerschaft auch Mariette in den Mél. d'Arch. p. 91 ff.

2) Die Inschriften des Grabes sind von Lepsius in den Denkm. III, 43 a und b publicirt worden, die von L. mit 43 b bezeichnete Inschrift findet sich auch mit einigen unbedeutenden Varianten bei Champ. Mon. II, 145, 4; die mit 43 a bezeichnete hat Poitevin in der Rev. Arch. I. Sér. XI, 1. Pl. 233 nach Champollion's Abschrift publicirt und mit einigen kurzen Bemerkungen im Text p. 65 ff. begleitet. Die beiden Copien ergänzen sich an einigen lückenhaften Stellen gegenseitig einigermassen. — Die beiden Steine aus dem Louvre finden sich bei Lepsius Auswahl Taf. XIV und Prisse Mon. pl. IV; beide sind von Birch zugleich mit l. 13—20 der Inschrift bei Leps. III, 43 a, in der Archaeologia 35 p. 146—7, ohne diese von demselben in den Records of the Past IV p. 5—8 und von Chabas in dem Mémoire sur les Pasteurs, der erste von Brugsch in der Hist. de l'Eg. I. Aufl. I. p. 87 übersetzt worden. — Einige neue Eigennamen aus dem Grabe hat Lieblein in sein Namen-Lexikon unter No. 571 aufgenommen.

mittelbar auf einander folgen zu lassen. Der Wortlaut der Stelle ist dieser: Es wurde erobert Avaris, ich brachte Gefangene dort herbei, einen männlichen und drei weibliche, zusammen vier Personen; es liess mir der König diese als Sklaven geben. Man lagerte vor Scheruhen im 5. Jahre des Königs. Es nahm es ein seine Majestät, u. s. w. Hier wird Nichts davon gesagt, dass man unmittelbar von Avaris nach Palästina gezogen wäre, sondern es werden die Ereignisse einfach chronologisch aneinander gereiht. — Leider stehn uns für den eben behandelten Zeitraum fast nur egyptische Quellen zu Gebote, da in den griechischen Schriftstellern, die über diese Kämpfe geschrieben haben, eine ganz entsetzliche Verwirrung in den Eigennamen und Thatsachen herrscht, besonders weil dieselben die Austreibung der Hyksos und den Auszug der Juden regelmässig verwechseln. Die Mangelhaftigkeit der Berichte geht so weit, dass nur ein einziger von ihnen, Ptolemaeus Mendesius[1]) den Namen des Befreiers Åḥmes in der richtigen Transcription Amosis wiedergiebt, während ihn die meisten andern Tethmosis nennen, und Syncellus p. 63 B, 123 D, um beide Angaben zu vereinigen *Ἄμωσις ὁ καὶ Τέθμωσις* schrieb. Eine Hypothese, welche die Denkmäler bis jetzt, wenn auch nicht direkt begründen, so doch höchst wahrscheinlich machen, lässt sich freilich noch auf Grund des manethonischen Berichts bei Josephus aufstellen, nämlich die, dass Åḥmes bei seinem Kriege von den Aethiopen unterstützt worden ist. Josephus erzählt, dass Amenophis, als er die Aufständigen (Juden) unter Osarsiph (Moses) angreifen wollte, von Furcht befallen worden und nach Aethiopien geflohen sei. Hier wurden ihm und seinen Begleitern von dem dortigen Könige viele Städte und Dörfer eingeräumt und eine starke Besatzung an die Grenze gelegt. Nach 13 Jahren griff Amenophis mit seinem Sohne Sethos wieder seine Feinde an, und besiegte die Hirten, also Hyksos, und verfolgte sie bis an die Grenze Syriens. Hier lässt sich trotz aller Fehler in den Eigennamen und der Chronologie noch ganz klar eine Erinnerung an die Hyksosvertreibung mit Hülfe der äthiopischen Völkerschaften finden, und eine solche wird ganz besonders dadurch bestätigt, dass die Gattin des Königs Åḥmes, Åḥmes-nefer-àteri gegen alle sonstige egyptische Gewohnheit eine Aethiopin war und fast regelmässig als solche schwarz abgebildet wird, so um nur ein Beispiel anzuführen auf einem prachtvollen, von Lepsius aus Abd-el-Qurna mitgebrachten Gemälde in Berlin[2]). Ebenso spricht das grosse Ansehen, welches die Königin bis in späte Zeiten im Cultus genoss, und der Umstand, dass sie später die Mitregentin ihres Sohnes Amenophis I. wurde, jedenfalls für eine

1) Bei Tatian. Oratio ad Graec. p. 129 (Oxon.), Clemens Alex. Strom. I, 21 p. 138, Justin. Martyr Paraenesis ad Graec. p. 10 E. und Eusebius Praep. evang. X, 11. 13; 12. 3, 10. 16. 17.

2) Leps. Briefe p. 268, publicirt bei Leps. D. III, 1.

Unterstützung des Königs Åḥmes durch die Aethiopen. Auch war die Verachtung der Egypter gegen diesen Volksstamm wohl kaum so gross, als man gewöhnlich annimmt, denn einerseits werden von ihnen nicht nur die Aethiopen mit dem Epitheton [hieroglyphs] *χ* a s elend belegt, sondern alle ausländischen Völker, und hat das Wort wohl kaum eine andere Bedeutung, als das griechische *βάρβαρος*, nämlich ausländisch; andererseits nahm sich Moses ganz kurz nach dem Auszuge, also zu einer Zeit, wo er noch ganz unter egyptischem Einflusse stand, eine Aethiopin zur Frau (IV Mosis 12, 1). — Trotz dieser verwandtschaftlichen Beziehung zu Aethiopien hatte Åḥmes doch in diesem Lande mehrere Kriege zu führen. Der erste wandte sich gegen die nubischen Bergvölker von Chent-nefer, die wohl hier zum ersten Male in der egyptischen Geschichte auftreten, um dann lange Jahre hindurch eine hervorragende Rolle in ihr zu spielen. Der König Åḥmes besiegte diese Völker in einer grossen Schlacht, in der der Admiral Åḥmes neue Lorbeeren gewann. Froh über den errungenen Sieg kehrte der König zur Heimath zurück, als ihn die Nachricht traf, dass im Süden neue Feinde eingefallen wären und sogar gegen die Götter dieser Länder wütheten; der König kehrte um und besiegte den Feind bei Tentta-ā̈a, in der Schlacht gelang es dem Admiral Åḥmes bei der Eroberung des Commandeurschiffes der Feinde zwei hohe Officiere zu Gefangenen zu machen, eine That für die er, ebenso wie seine Schiffsleute, mit Ländereien königlich belohnt wurde. Noch einmal versuchte der Feind unter einem Feldherrn Tentá-ān, verbunden mit zahlreichen Horden, dem König entgegenzutreten, aber er wurde geschlagen und fast alle seine Leute getödtet.

Jetzt hatte Egypten auf einige Jahre Ruhe und Åḥmes konnte seine Zeit der innern Reorganisation des Landes widmen. Seine Hauptsorge wandte er dem Wiederaufbau der in Trümmer gesunkenen Tempel zu. So sehn wir in den Steinbrüchen vom Mokattam bei Massara und Tura (dem troischen Berge des Strabo XVII, 809, Stephanus Byzantius s. v. *Τροία* und Ptolemäus IV, 5, 27) auf einer Stele [1]) Ochsen abgebildet, welche die Steine zum Bau des Ptaḥ-Tempels in Memphis und des Amon-Tempels in Theben auf Schlitten dahin ziehen, und die dazu gehörige Inschrift, die älteste in diesen bis in die Zeit des Ptolemäus Philadelphus benutzten Steinbrüchen, belehrt uns, dass der Befehl dazu von Åḥmes in seinem 22. Regierungsjahre gegeben worden sei. Eine zweite Platte an demselben Orte zeigt einen Mann, der damit beschäftigt ist,

1) Leps. D. III, 3 a und b, cf. Brugsch in den Reiseberichten p. 47, der Histoire de l'Eg. I p. 85 und in der Zeitschrift für aegypt. Spr. 1867 p. 89 ff. — Ferner Rosellini M. St. I p. 195 und Taf. XV. — Für die zweite Stele Wilkinson, Thebes p. 348, den auch Sharpe, Gesch. Eg. I, 25 zu Rathe gezogen hat.

einen Stein mit Hammer und Meisel zu zersprengen. Die zu den Bauten verwendeten Arbeiter entnahm schon Åḥmes semitischen Nomadenstämmen, die an der Grenze hin und herschweiften, und wohl auch den Gefangenen, die er im Hyksoskriege gemacht hatte [1]). Mit den Bauten des Königs und mit der Neubegründung des Amon-Ra-Reichs-Tempels in Theben, an dem bis dahin nur in der 12. Dyn. und da ganz wenig gearbeitet worden war, begann für diese Stadt, die zugleich Residenz der Herrscher wurde, eine neue Aera; glänzende Tempel und Paläste entstanden hier in der Folgezeit an den Ufern des Nils, bis nach Griechenland drang wenige Jahrhunderte darauf schon der Ruhm der hundertthorigen Stadt, deren Glanz über 15 Jahrhunderte hin bestehen blieb; ihre Tempel und die Gräber ihrer Einwohner sind von jetzt an unsere Hauptquelle für die Geschichte der Religion, der Cultur und der Politik des egyptischen Volkes; an dem, was jeder König in Karnak gebaut, können wir seine Bedeutung erkennen, und eine Geschichte dieses Tempels ist zugleich eine Geschichte des egyptischen Reichs. Aber während hier Åḥmes wieder aufbauend und neugründend verfuhr, während er einen Theil der Hyksos im Delta ruhig fortexistiren liess, zerstörte er die stolze Hirtenstadt Avaris. Der Ort und seine Umgebung galt als typhonisch [2]), wie schon der Name seines Nomos Sethroitischer andeutet, und blieb liegen, unbewohnt, ein Trümmerhaufen ohne Erinnerung und ohne Geschichte. Und doch wäre es sehr leicht gewesen, ihn zu neuer Blüthe zu bringen, denn wir sehn, wie, als der grosse Seti und Ramses mit feiner Staatsklugheit, in Folge der immer wachsenden Macht der semitischen Elemente im egyptischen Volke, auch der semitischen Religion und ihren Göttern Set oder Suteχ einen, wenn auch oft angefeindeten Platz im egyptischen Pantheon einräumten, die diesen überlassene Stadt Tanis zu hohen Ehren gelangte. Freilich gingen diese Herrscher in ihrer Nachgiebigkeit gegen das Semitenthum weiter, als es Åḥmes ohne seine ganze Herrschaft zu gefährden hätte thun können, denn sie gestatteten sogar, dass man in diesem Orte nicht nach der officiellen Reichsaera des egyptischen Königs, sondern nach der Aera eines der Hyksosherrscher, des Nubti, rechnen durfte. In Folge aller dieser Vergünstigungen wuchs die Stadt sehr schnell wieder und gelangte bald zu der alten Blüthe und Macht [3]).

1) l. l. Der Name des betreffenden Volkes Fenχ-u ist vermuthlich mit dem der Phoenicier identisch.

2) Auch Josephus contra Ap. I, 26 nennt Avaris einen nach der Göttersage typhonischen Ort; vgl. auch Perizonius, Aeg. orig. II p. 365 ff. und Leps. Chronol. p. 342 ff.

3) Vergleiche hierzu Mariette Not. des Mon. p. 318 ff. und bes. die Stele der 400jährigen Aera in den Bearbeitungen von Mariette in der Rev. Arch. XI p. 169 ff.; De Rougé ebenda 1864 I; Chabas in der Zeitschrift f. aeg. Spr. 1865 p. 29 und 33.

Sein Grab liess sich der König im westlichen Thale des Drah Abu'l-Neggah, inmitten der Könige der 12. Dynastie, in den Felsen einhauen; seinen Sarg hat Mariette unter einer Menge von Trümmern unversehrt verscharrt gefunden, die darin gefundenen Gegenstände bewahrte das Museum des Prinzen Napoleon (Matthey, Expl. mod. p. 162—3). Nach seinem Tode wurde er göttlich verehrt: so bewahrt das Museum von Lyon eine von Devéria Not. des ant. ég. du musée de Lyon, Taf. II publicirte und im Text p. 12—3 beschriebene Stele eines für ihn angestellten Sängers Herīu, und in Leps. Denkm. III, 25 bis g findet sich sein Priester Senmut erwähnt. Eine Stele in Turin nennt einen seiner Priester (Orcurti Cat. ill. II, 42), das Grab No. 16 b in Theben seinen Hausvorsteher (Champ. Not. 512—3); zugleich mit seiner Gattin und zahlreichen andern Königen erscheint er auf dem jetzt in Marseille aufbewahrten Libationstisch der ehemaligen Sammlung Clot-Bey [1]) und auf dem theilweise von Lepsius, Königsbuch pl. 22 und in der Auswahl, vollständig von Pleyte und Rossi in den Papyri de Turin pl. 11—15 herausgegebenen, schon von Champ. Lettre à M. de Blacas II p. 44 ff. besprochenen Papyrus aus Turin; ohne seine Gattin aber mit andern Herrschern auf einem von Lepsius in Abd-el-Qurnah gefundenen und in den Denkm. III, 39 e publicirten Siegel; mit seinem Sohn und seiner Gattin auf einem Sarge in Turin (Champ. Lettre à M. de Blacas I p. 27). Statuen des Königs sind nicht bekannt geworden, und von den Abbildungen desselben verdient ausser dem Portraitkopfe auf einer Stele in Turin (Champ. Lettre à M. de Blacas II p. 36 ff. pl. 7; Champ.-Fig. Eg. anc. pl. 78) keine hervorgehoben zu werden. —

Obgleich die Höhe der Kunst in dieser Zeit keine geringe war, wie uns der bei der Mutter des Åḥmes Åāḥ-ḥotep von Mariette entdeckte und oft beschriebene Schmuck zeigt [2]), so haben sich doch nur wenig Gegenstände aus seiner Zeit erhalten. Schon von unserm Herrscher hat sich ebenso wie fast von allen seinen unmittelbaren Nachfolgern eine Alabastervase erhalten, dieselbe befindet sich im Museum zu Bulaq (Mariette Not. p. 194). Dasselbe Museum besitzt auch eine eigenthümliche Salbenbüchse aus blauem Porcellan von der Form eines gekrönten Sperbers, die Krone des Thieres bildet den Stöpsel. Auf der Unterseite sieht man gefesselte Gefangene (l. l. Mar. Mon. div. pl. 52 d). In Leyden befindet sich

1) Mitgetheilt zuerst von Brugsch in den Monatsberichten der Berl. Ak. 1858 p. 69; als echt anerkannt von Lepsius l. l. p. 603; ausführlich behandelt und nochmals publicirt von de Saulcy. Etude sur la série des rois inscrits à la salle des ancêtres de Thutmes III. in den Mém. de l'Ac. imp. de Metz 1863—4.

2) Beschrieben von Lenormant. Les premières civilisations I, 242 ff.; Mariette. Not. des princ. mon. p. 193, 249, 257 ff. Aperçu de l'hist. anc. d'Eg. p. 91 ff. Matthey. Explorations en Egypte p. 156—162; publicirt von Mariette.

unter G. 494 ein Amulet von ovaler Form, in Turin zwei Scarabaeen mit seinem Vornamen. Unter seiner Regierung scheint das Grab No. 50 b in Theben gefertigt worden zu sein (Champ. Not. p. 541—2).

Åḥmes-nefer-återi und Amenophis I.

Als der König Åḥmes gestorben war, übernahm seine Gattin, die Aethiopin Åḥmes-nefer-återi zusammen mit ihrem Sohne Amenophis die Regierung und führte dieselbe eine Zeitlang mit fester Hand. Als ein Analogon für diese Herrschaft der Königinwittwe können wir aus der egypt. Geschichte die Successionsordnung im Reiche von Meroe anführen (cf. Lepsius Briefe p. 217, für das Prädominiren des weiblichen Geschlechts überhaupt l. l. p. 180—1). Siege oder Tempelbauten aus der Zeit ihrer Doppelregierung sind zwar nicht zu verzeichnen, und von Darstellungen beider als lebender Personen ist nur das Opfer, welches beide bei Leps. D. III, 4 e dem Osiris, das, welches sie im Grab No. 53 in Theben dem Amon-Ra (Champ. Not. 549) darbringen, und das schöne Stuckbild aus dem Grabe 10 in Der-el-Medînet in Berlin, welches uns beider Portraits vorführt (L. D. III, 1, Osburn Mon. Hist. of Egypt. II. Frontispice), bekannt geworden, aber dieselbe muss doch sehr bedeutend und folgenreich gewesen sein, da bis in späte Zeiten das Andenken an die Königin und ihren Sohn fortlebte. So ganz besonders im Kulte. Hier tritt die Herrscherin fast nie mit ihrem Gatten Åḥmes zusammen auf, dagegen wird sie sehr oft mit ihrem Sohn vereint; so sehen wir auf einer leider beschädigten Sandsteinstele in Turin [1]) Seti I. beide verehren, auf einer Darstellung am Menephteum [2]) sind sie im Kult mit Amon vereint und werden von Ramses II. angebetet, auf einem von Prisse Mon. pl. 25 No. 1 publicirten Denkmale werden beide mit Amon-Ra und einigen andern Gottheiten adorirt; in einem von Champ. Mon. II, 170 publicirten und Not. 520—5, 846—8 beschriebenen, mit No. 32 bezeichneten Grabe aus Theben sehen wir wiederum, genau wie im Grabe No. 40 an demselben Orte (Champ. Not. 534) [3]), beide dasitzen, sie als Aethiopin, ihn als Egypter gemalt; ebenso treten beide auf einer Stele im British Museum, die Prisse in der Rev. Arch. I Sér. III, 2 p. 707 publicirt hat, auf. Dann auf Stelen in Bulaq (Mariette Not. des princ. mon. II éd. p. 88 No. 74), in Turin (Orcurti Catalogo p. 123 No. 1 und p. 124 No. 6), und in Copenhagen

1) Quintino. Lezioni archeologiche e. c. 1824; Champ. Lettre à M. de Blacas I p. 64—5; Orcurti. Cat. ill. II, 31.

2) Champ. Mon. II, 150, 3.

3) Auch im Grabe No. 60 in Theben erscheinen beide Herrscher (Champ. Not. p. 564).

(Den Kongelige Antikesamling p. 23 No. 26. Rosellini M. St. III, 1 p. 106 f.). Auf einer Steinstele im British Museum, welche sich bei Arundale und Bonomi Gall. of ant. Pl. 30 Fig. 143 findet, wird neben ihnen auch eine göttliche Gemahlin Sa-t-ka-mes, welche sich ausser in den beiden Gräbern von Der-el-Medinet (Leps. K. No. 334) nur hier findet, mit verehrt, dieselbe ist als Egypterin dargestellt. Eine von Mariette in Karnak entdeckte und in den Mon. div. pl. 89 publicirte Stele zeigt ausser der Königin und ihrem Sohne auch die Königin Amun-sa-t göttlich verehrt. Endlich finden sie sich beide in dem von Pleyte und Rossi Pap. de Turin pl. 27—29 publicirten Hymnus. Leider ist der Text zu zerstört, als dass man sehen könnte, in welchem Zusammenhang. Aber auch allein verehrt tritt die Königin auf, ein Umstand, der ganz entschieden für eine faktische Regierung ihrer selbst spricht, so adorirt auf einem zweiten Bilde im Menephteum[1]) Ramses II. sie und Amon-Ra, im sogenannten Palaste Ramses III. tritt sie auf einem Bilde[2]) aus der Zeit dieses Königs als Göttin neben Chunsu auf, während auf einer zweiten Darstellung[3]) Ramses II. ihr allein opfert und sie auf einer dritten[4]) mit Amon-Ra, Seti I. und Ramses II. gemeinsam verehrt wird. Die Statue eines ihrer Priester besitzt das Museum zu Berlin unter No. 3426 (320), einen zweiten aus des Königs Horus Zeit nennt das Grab No. 52 in Theben (Champ. Not. p. 544). Ihr Kult findet sich ferner erwähnt auf einer Stele in Paris[5]) und im Grabe des Åhmes Pensuben[6]). Mit andern Königen vereint erscheint sie auf einer von Champollion-Figeac in seinem Egypte ancienne Pl. 67 publicirten Todtenstele, im Grabe 9 von Der-el-Medînet[7]), auf dem schon erwähnten Opfertisch des Clot-Bey in Marseille, auf dem oben citirten Papyrus in Turin, auf vier Stelen ebendaselbst (Orcurti Cat. ill. II, 123 und 125, 124, 127; die beiden ersten Lieblein No. 818 und 820). Auf einer bisher unpublicirten Stele in Leyden, im Catalog von Leemans mit V, 9 bezeichnet, wird der Vorgesetzte ihrer Ochsen Tutmes erwähnt[8]). Auch eine heilige Barke war der Königin geweiht, welche den stolzen Titel: Göttliche Gattin des Amon,

1) Champ. M. II, 150, 2.

2) l. l. 150 bis; Rosellini M. St. III, 1 p. 94 f. Taf 29, 4; Brugsch, Reiseberichte p. 287.

3) l. l. 152, 3.

4) l. l. 152, 4

5) De Rougé Not.-som. p. 60. Publicirt und übersetzt von Pierret, Et. ég. II p. 63 ff.

6) Leps. D. III, 43 b.

7) l. l. III, 2.

8) Auf dieser Stele, von der Lieblein die Eigennamen unter No. 513 in sein Wörterbuch aufgenommen hat, findet sich in der Inschriftzeile unter der Opferdarstellung im Namen des Verstorbenen das älteste bis jetzt bekannt gewordene Beispiel änigmatischer Schrift.

Mutter eines Gottes führte [1]). In den Alabasterbrüchen von El-Bosra trägt ein Steinfragment ihren Namen (Leps. D. III, 3 c; cf. Leps. Briefe p. 102). Aus der Zeit der beiden Herrscher finden wir eine ganze Reihe von Stelen datirt, von denen Lieblein in seinem Namenlexikon mit gewohnter Sorgfalt die Namen publicirt hat, wir geben, da die Inschriften meist unpublicirt sind, hier nur ihren Aufbewahrungsort, die Nummer, die sie bei Lieblein führen, und die Schriften, in welchen sie behandelt worden sind, an: Stele im Louvre No. 553 (cf. Pierret Et. ég. II, 63 f.), in London Stele 274; 291; 297; 811. No. 560—2, 567, ferner ebenda eine Stele No. 564 und eine Grabseite 448. No. 563, in Stockholm Stele 20. No. 574, in Turin Stele No. 5 im Vestibulum No. 793 (Orcurti Cat. ill. II, 19). Aus der Zeit der Königin allein ist datirt in Turin Stele 16 No. 570 und Stele 11 in der Sala a mezzanotte No. 822 (Orcurti Cat. ill. p. 126 und 127) und endlich eine in den Etudes ég. IX, 18 neuerdings publicirte, in Abydos gefundene, jetzt in Bulaq aufbewahrte Stele. — Scarabaeen mit ihrem Namen sind verhältnissmässig selten, zwei davon besitzt das Berliner Museum unter No. 1899 und 1900; weitere drei von ihr das Museum in Turin (Orcurti Cat. ill. II, 153); von ihr und ihrem Gatten das Museum zu Leyden unter B 1205—7. Leemans Descr. p. 36. Ebendort befindet sich unter G 658 im Catalog p. 78 ein rundes Amulet mit ihrem Namen. Von Statuen der Königin ist zunächst eine Doppelstatue in Turin [2]) zu erwähnen, die sie im Verein mit Amenophis darstellt und von einem Priester des Amenophis Piahesi geweiht worden ist; dieselbe bezeugt wiederum in einer Sockelinschrift auch die göttliche Verehrung der Königin. Ferner das Fragment einer Statue, welche sich an einen Obelisken anlehnt, ebenda (Orcurti Cat. ill. II. 193). Dann aber sind drei Holzstatuetten hervorzuheben, alle schön und geschickt geschnitzt und fein bis in die kleinsten Details ausgeführt, aber von verschiedener Grösse, so dass sie sicher nicht zusammengehörten, eine derselben wird in Paris aufbewahrt und als ein Portrait der Königin bezeichnet, die beiden andern dagegen, in Turin [3]) und in Berlin ausgestellt, sind Zeugen von Opfern, die der Königin geweiht worden sind. Eigenthümlich ist es, dass die Berliner Statuette die Königin mit rother Hautfarbe abgebildet hat, während die Turiner sie schwarz zeigt. — Der Herrscherin Portrait hat Rosell. M. St. Taf. I, 2 publicirt.

Noch vor dem Tode der Königin vermählte sich Amenophis mit seiner Schwester Ȧḥ-ḥetep, deren anmuthiges Gesicht ein Portrait bei Champ. Mon. III, 231, 1 wiedergiebt [4]). Von dieser Ver-

1) Rosellini M. St. I p. 211.

2) Gazzera Descr. dei mon. eg. Taf. IV. Fig. 2 a—c. Beschrieben von Champ. Lettre à M. de Blacas I p. 17 ff., Orcurti Cat. ill. 71 f.

3) Beschrieben von Champ. Lettre à M. de Blacas I p. 21 f.

4) Dem Vorsteher der Speicher dieser Königin gehört das Grab No. 51 in Theben an (Champ. Not. p. 543—4).

mählung legt die gemeinschaftliche Verehrung aller drei Zeugniss ab, so erscheinen sie zusammen auf einer Stele in Leyden V, 8, welche Leemans in seinem Cataloge p. 269 behandelt hat, ferner auf dem schönen Holzsarge M 5 ebendaselbst, im Cataloge p. 155 besprochen. In einem Grabe von Abd-el-Qurna, welches Champ. Mon. II, 153, 3 und 4 [1]) herausgegeben hat, wird auf der einen Seite Amenophis in Verbindung mit Åḥ-ḥetep, auf der andern dagegen im Verein mit Åḥmes-nefer-återi verehrt, welche hier vor der Cartouche die königliche Bezeichnung [hieroglyphs] Tochter der Sonne führt. Auf einem Sarge in Turin erscheint auf der einen Seite Amenophis I. mit Åḥ-ḥetep und Åḥmes-nefer-återi, auf der andern mit Amunsat (II?) und Åmenmeri adorirt [2]).

Das grosse Ansehen der Königin und ihr häufiges Auftreten neben Amenophis hat zu mehreren Hypothesen Veranlassung gegeben, welche durch die Monumente theils nicht bestätigt, theils entschieden widerlegt werden, so nahm Sharpe, Gesch. Aeg. I, 24 im Anschluss an Wilkinson, Thebes p. 82 an, sie sei die Frau Amenophis I. gewesen. Rosellini [3]) glaubte, sie habe in so hohem Ansehn gestanden, weil sie die von Strabo als höchst wichtig erwähnte religiöse Institution der *παλλάδες* eingeführt und ihre Tochter Seχet-nefru zur ersten dieser Art von Priesterinnen gemacht habe, aus diesem Grunde führe auch letztere die königliche Cartouche. Allein abgesehn davon, dass kein Denkmal diese Annahme bestätigt, führen auch die Palladen, deren Titel [hieroglyphs] Seχet-nefru nie hat, gar keine Cartouchen (vgl. z. B. Lieblein Namenlex. No. 576—8, 601—2, 607, 264—5, u. s. w.). Haigh versuchte in der Zeitschrift f. aeg. Spr. 1874 p. 12 ff. die Herrscherin zu einer Königin von Assyrien, die identisch mit Semiramis gewesen wäre, zu machen, wurde aber von Schrader in demselben Journale p. 50 ff. in allen seinen Schlüssen vollständig widerlegt.

Amenophis I.

Die Regierung Amenophis I. war kriegerischer, als es die seiner Mutter gewesen war, er zog zunächst gegen die Nubier zu Felde, überschritt die Grenze und nahm in der sich bald darauf entspinnenden Schlacht den Anführer der Feinde mit eigner Hand gefangen; damit war der Sieg der Egypter entschieden und das Heer konnte sich raubend und plündernd über das ganze Land ergiessen, bis nach Meroe scheinen die beutegierigen Schaaren

1) Vgl. auch Rosellini Mon. Stor. Taf. 29. 1. 2. Text p. 84 ff. und Pl. I No. 21 und 22.
2) Orcurti Cat. ill. II, 76, Champ. Lettre à M. de Blacas I, 27.
3) M. St. I. p. 217.

gedrungen zu sein, wenigstens hat sich dort eine Holztafel gefunden, welche, jetzt in Turin [1]) aufbewahrt, die Namenschilder Amenophis I. trägt. Um diese Zeit brach, wie es scheint, ein Krieg im Norden aus und zwang den König, in grösster Eile zurückzukehren. Es gelang dem Admiral Åḥmes diese Fahrt in zwei Tagen zu vollbringen, ein goldnes Halsband war sein Lohn. Leider ist es bis jetzt nicht gelungen, den Ort in Aethiopien, von dem der König ausfuhr und den die Inschrift des Åḥmes den obern Brunnen nennt, geographisch zu fixiren. Dann wandte sich der König nach Norden und besiegte die asiatischen Āmu-kehak; in diesem Kriege zeichnet sich Åḥmes-Pensuben bedeutend aus. Das Volk der Āmu-kehak, welches eine Inschrift bei Leps. D. III, 43 a Āmu-neb-hak nennt, lässt sich ebenfalls nicht genau seinen Wohnsitzen nach feststellen; dass es ein asiatisches war, zeigen kleine schlecht geschnittene Holzstelen, die den König tapfer kämpfend darstellen. Diese fünf Holzstelen sind 1826 aus der Sammlung Salt für das Pariser Museum angekauft und insgesammt von Rosellini auf der Taf. zur p. 107 seiner M. St. III, 1 publicirt worden, der de Rougé'sche Katalog des Louvre's giebt p. 65 nur drei Stelen als daselbst vorhanden an. Auf der ersten sehen wir, wie der ruhig dastehende König mit einer Hand einen unverkennbar asiatischen Feind an den Haaren, in der andern ruhig seine Geisel hält. Auf der zweiten hält er in jedem Arme einen Feind und eilt schnell dahin. Die Inschrift besagt, dass alle Länder in seiner Hand sind. Die zweite Cartouche auf dieser Stele enthält einen groben Schreibfehler. Auf der dritten ist der König, gekrönt mit der grossen Atefkrone, eben im Begriff einen Feind zu erschlagen, während er auf der vierten wiederum ruhig dasteht, in der einen Hand ein Beil, in der andern den Haarschopf zweier Feinde haltend. Die fünfte endlich zeigt ihn in ruhiger Haltung, in der rechten das Beil, in der linken einen Löwen, den er am Schwanze in die Höhe hebt, und bezeichnet ihn als den Besieger eines jeden Landes. Eine sechste Holzstele aus der Sammlung Salt, in Theben gefunden, jetzt im British Museum, zeigt uns den König, über dem die Sonnenscheibe mit den Uraeusschlangen schwebt, auf einem Kriegswagen, den zwei mit hohen Federn am Kopfe geschmückte Pferde ziehen (Arundale und Bonomi Gall. of ant. Pl. 30. Fig. 144) [2]).

1) Gazzera, Descr. dei mon. eg. Taf. 1 Fig. 8.

2) Aehnlich wie auf diesen Holzstelen findet sich ein König auf der von Pierret. Rec. d'Inscr. p. 59 ff. publicirten Stele aus dem Louvre C. 201 abgebildet; da diese Stele auch aus innern Gründen und wegen der Namen der darauf genannten Personen im Anfang der 18. Dyn. gefertigt sein muss, so kann es kaum einem Zweifel unterliegen, dass der auf ihr abgebildete Herrscher Amenophis I. ist.

Die Bauten des Königs sind unbedeutend, er setzte die von Åḥmes in Theben begonnenen Werke fort, wie ein mit seinem Namen gestempelter, bei Dêr-el-bahri gefundener Ziegel [1]) zeigt, errichtete Thüren am Tempel des Amon in Karnak [2]) und erbaute kleine Säle ebendaselbst [3]), auch der linke der beiden Kolosse vor dem dritten (bei Mariette VIII) Pylon dieses Tempels trägt seinen Namen, obgleich das Werk sicher nicht von ihm stammt, sondern entweder von Tutmes III., der den Koloss rechts geweiht hat, oder von Seti I., der in diesem Theile des Tempels vorzugsweise baute [4]). In Gebel Silsilis findet sich sein Bild auf einer von Wilkinson, Thebes p. 446 besprochenen, von Champ. M. II, 102, 1 publicirten [5]) Wand neben einer Inschrift aus der Zeit Mer-en-ptaḥ I.; leider geben die seinen Namen begleitenden Inschriften keine historisch werthvollen Details. Von Darstellungen des Königs ist neben der schon oben besprochenen Doppelstatue von ihm und seiner Mutter eine $1^1/_2$ Pariser Fuss hohe sitzende Statue aus weissem Kalk im Museum von Turin [6]) und eine von Tutmes III. in seinem 22. Jahre restaurirte Statue aus Kalk in Karnak [7]) hervorzuheben. Bemerkenswerth ist ferner eine Kalkstatue aus Medinet Abu in Bulaq mit einem ungemein feinen Profil, auf deren Gürtel mit rother Farbe die Legende des Königs aufgezeichnet ist, an einer der Pfeilerseiten steht die Königin Åḥmes-nefer-âteri und hinter dem Pfeiler hat sich Seti I. eingeschrieben (Mariette Not. 276). In einer der vier Grotten, die in den Berg von Ibrim in Nubien eingehauen sind, sehn wir den König in einfachem, aber edelgehaltenem Relief auf dem Throne sitzend, in der rechten das Zeichen des Lebens, in der linken einen Stab haltend. Ueber ihm erhebt sich ein Baldachin, hinter ihm steht ein Mann mit einem Flabellum und vor ihm zwei Männer, welche auf Stöcke aufgepflanzte Straussenfedern halten. Hinter dem Baldachin steht die Göttin Sati, die Herrin von Elephantine, mit dem Kukupha-Szepter in der Hand [8]). Höchst eigenthümlich ist ferner eine Darstellung in Abd-el-Qurna [9]), welche den König, wohl aus Courtoisie gegen seine Mutter, schwarz wie einen Neger darstellt, während der hinter ihm stehende königliche Prinz Åḥmes-pa-âr wie ein gewöhnlicher Egypter

---

1) L. D. III, 4 b.

2) L. D. III, 4 a.

3) Wilkinson, Thebes p. 178.

4) Bunsen, Aeg. Stelle IV p. 125.

5) Cf. Rosellini, M. St. Text III, 1 p. 79 f. und Pl. I No. 19 sowie Champ. Not. p. 249.

6) Gazzera, Descr. V, 1; Champollion, Lettre à M. de Blacas I p. 20 f.; Orcurti, Cat. ill. II, 71.

7) Ihre Inschriften finden sich Mariette Karnak Pl. 38 c.

8) Rosellini, M. St. Taf. 28, 1 und Text III, 1 p. 73 ff.

9) Rosellini, M. St. Taf. 29, 3 und Text III, 1 p. 98 ff. — Champ. M. II 162, 2.

gemalt ist, beiden werden auf dem Bilde Pflanzen geopfert. Diese Darstellung führt uns auf den Cultus, den der König ohne seine Mutter, theils allein, theils mit seiner Gattin Åḥ-ḥetep genoss, und der wie eine neuerdings entdeckte und publicirte [1]) Inschrift zeigt, bis in die Zeit des Taharka ein öffentlicher war. So sehen wir in der dritten Grotte des mittlern Berges von Gebel Silsilis Mereneptaḥ II., der dieselbe weihte, Amenophis und zwei andere Götter adoriren; mit seiner ganzen Familie vereint wird er in den Gräbern 9 und 10 in Der-el-Medînet verehrt (Leps. D. III, 2 a und d, das erste auch Prisse Mon. III, Burton Excerpta hieroglyphica Pl. 35), allein erscheint er als Gott erwähnt auf 2 hölzernen Todtenkästen im Museum zu Berlin (Leps. D. III, 4 c und d), auf einem Sarge in Helsingfors (Lieblein, die aeg. Denk. v. St. Petersburg, e. c. p. 71), auf Stelen in Turin (Orcurti Cat. ill. II, 20. 23, 126 bis), einem Kasten ebendort (Orcurti Cat. ill. II, 128, publicirt Lepsius, Ausw. XI), einer Stele im Museum Westreen im Haag, in St. Petersburg (Lieblein, die aeg. Denk. zu St. Petersburg p. 3), auf den neuerdings publicirten Särgen in Leyden M 2 und 3 (Leemans Descr. p. 151 ff.), auf 2 Särgen im Vatikan, dem Sarge 2156, und der Stele 2558 in Florenz, im Grabe des Åḥmes Pensuben (Leps. D. III, 43 b) und auf einem sonst ganz werthlosen Sarkophage in Basel. Seinen Priester Pen-Åmon erwähnt eine Stele im Louvre (publicirt und übersetzt von Pierret. Et. ég. II, 64 f.) und einem zweiten seiner Priester, Namens Amenhotep, gehört das Todtenbuch im Louvre No. 3095 an (Devéria, Cat. p. 56 ff.). Mit andern Königen zusammen erscheint er auf einem Siegel aus Abd-el-Qurna bei Leps. O. III, 39 e, dem Opfertische des Clot-Bey und dem Turiner Papyrus; mit Tutmes III. auf einer Stele in Turin (Orcurti, Cat. ill. II, 124). Auf einer Stele im Louvre C. 52 wird er vereint mit Osiris verehrt (Liebl. Lex. No. 575, cf. auch Champ.-Fig. Eg. anc. p. 302, welcher derselben Stele Erwähnung thut); auch einer der Londoner Opferaltäre ist ihm geweiht (Liebl. No. 566); ob aber der Scarabaeus in Berlin No. 322 (3480), welcher einem Priester des Amenophis angehört, mit diesem Namen ihn bezeichnet, lässt sich in Ermangelung aller andern Anhaltepunkte nicht bestimmen; ein Priester Åmenmes, der sicher seinen Kult zu besorgen hatte, wird in einem Grabe in Theben erwähnt [2]). Das Grab des Königs liegt nach den Angaben des Pap. Abbott [3]) inmitten der Åntef-Könige und der Herrscher der 17. Dyn. Sein Portrait findet sich bei Rosellini M. St. Taf. I, 1.

---

1) Dümichen, Hist. Inschr. 48 a und b, Mariette, Karnak pl. 42 l. 20. Vgl. hierzu Mél. d'Arch. ég. et ass. I, 19. 41.

2) Rosellini, M. St. III, 1 p. 81 und Pl. I No. 20.

3) Behandelt von Birch in der Rev. Arch. I Ser. T. 16 p. 257 ff. und dann vorzüglich von Maspero in den Mém. de l'Ac. des Insc. et Belles-Lettres. Sujets divers. I. Ser. T. 8 p. 211 ff., endlich von Chabas Mél. ég. III, 1 p. 1 ff. Publicirt in den Select Papyri II.

In künstlerischer oder kulturhistorischer Beziehung Interessantes hat sich aus seiner Zeit manches erhalten, wovon das folgende etwa das Erwähnenswertheste ist. Die Gräber aus seiner Zeit im Assassif sind durch aus Ziegeln aufgemauerte Gewölbe gegen das Nachstürzen der Felsen geschützt (Wilkinson, Thebes, p. 225). Das Berliner Museum bewahrt unter No. 361 (6909) eine wunderbar schön und fein geschnittene Holzstatuette eines Beamten am Amontempel Neχtu, welche mit ziemlicher Sicherheit in diese Zeit zu setzen ist. Die Inschriften dieses Bildes sind sehr zerfallen und schwer lesbar, bieten auch kein historisches Interesse dar. Ein Opfertrog aus schwarzem Granit in Berlin No. 288 (2292) trug die Cartouchen des Königs, ebenso eine Vase aus hartem Stein unter No. 154a (1637b), letztere fasst 5,2 Liter, was nach dem darauf angegebenen Volumen gleich 11 Hin ist, eine zweite Vase ohne Inhaltsangabe ist in Paris [1]), eine dritte in einem sehr schön ausgemalten Grabe von Qurnah, das auch sonst in künstlerischer Beziehung ganz vollendete Details zeigt, abgebildet und von Champ. Mon. II, 156, 1 publicirt worden. Ein Scarabaeus mit seinem Namen befindet sich in Bulaq (Mariette Not. p. 194), andere in Turin (Orcurti Cat. ill. II, 152—3). Von nur aus Citaten bekannten Gegenständen aus seiner Zeit erwähnen wir zum Schlusse noch eine Stele in London, No. 317 bei Lieblein Lex. No. 568, und die Stele in der Sala a mezzanotte in Turin, die einem Gerichtsbeamten Pa-rā-ḥetep angehörte, bei Lieblein No. 819.

Ganz prachtvoll ist das in diese Zeit gehörende Grab 3 in El-Kab [2]), dasselbe zeigt zunächst den Verstorbenen in verschiedenen Situationen und führt Gebete auf; dann aber enthält es die Abbildung von einem Kriegswagen, welcher von Pferden gezogen wird; dies ist das erste Mal, dass auf einem egyptischen Basrelief das Pferd vorkommt, da das alte Reich nur den Ochsen als Zugthier kannte; erwähnt wird das Thier freilich schon unter Åḥmes (Birch Hist. p. 82, cf. Lenormant Les prem. civ. und Chabas Et. hist.). An einer andern Stelle des Grabes sieht man reichbeladene Schiffe, die Getreide und Ringe nach Egypten schaffen, und vor allem Leute, die mit der Beackerung des dem Todten gehörenden Grundbesitzes beschäftigt sind, über letzteren Darstellungen findet sich das schon von Champ. Mon. II, 143 und Rosellini M. C. Taf. 33 publicirte allbekannte Drescherlied, der älteste poetische Ueberrest der egyptischen Literatur [3]).

---

1) De Rougé, Not. som. p. 59.

2) Leps. III, 10, 11a—d, 13a. Prisse, Mon. Pl. 28, 29. Descr. de l'Eg. I pl. 68.

3) Auch publicirt und übersetzt in Les Antiquités égyptiennes. Toulouse, 1867 p. 58 f.

Tutmes I.

Mit diesem, seiner eigenen Aussage[1]) nach, ganz jung zur Regierung gekommenen Könige, der zuerst, wie wir oben sahen, die Herrschaft mit seiner Schwester Åmun-sa-t theilen musste, beginnt die lange Reihe grosser Eroberer, deren Erfolge und Siege die nächsten Jahrhunderte der egyptischen Geschichte ausfüllen. Sein erster Kriegszug wandte sich gegen die nubischen Völker von Chent-nefer, er selbst führte das Heer an, kämpfte mit eigner Hand in der Entscheidungsschlacht mit, verwundete sogar mit seinem Pfeile den Anführer der Feinde in der Hüfte. Da wandte sich das Aethiopenheer zur Flucht, die Leute wurden weggeschleppt, das Vieh geraubt und bei der Rückfahrt nach Theben wurde der gefangene feindliche Feldherr an den Füssen am Schiffe des Königs aufgehängt. Als ein Denkmal seines Sieges liess der König eine Inschrift voll pomphafter Phrasen und prunkender Uebertreibungen seiner Macht gegenüber der Insel Tombos auf 19° nördl. Breite in den Steinbrüchen von Kerman aufstellen (Leps. D. III, 5 a), wo auch zahlreiche andere Inschriften seiner Siege über den Süden Erwähnung thun (L. D. III, 5 b—e). Hierauf musste er einen in Unteregypten, in dem alten Heiligthume der Buto in Pe und Tep ausgebrochenen Aufstand niederschlagen[2]). Dann aber zog er in schnellem Zuge durch die arabische Wüste und Palästina gegen Mesopotamien, traf dort das feindliche Heer und besiegte es. Gross war das Blutbad, das seine Soldaten anrichteten und unzählige von Gefangenen waren die Siegesbeute. Als Zeichen seines Sieges stellte der König bei Nii zwei Stelen auf, die bis zur Zeit Tutmes III., der sie auf seinem 8. Zuge noch unbeschädigt fand, die nominelle Grenze Egyptens bildeten. In diesem Kampfe verrichtete der Admiral Åḥmes seine letzte Heldenthat, er erbeutete einen Wagen mit seinem Gespann und erhielt dafür noch einmal das goldne Halsband.

Nachdem schon Tutmes I. einen solchen Sieg errungen und sich Asien bis zum Euphrat und Tigris unterworfen hatte, könnte es wunderbar erscheinen, dass jeder der folgenden Könige das Land von Neuem und durch neue Kriege gewinnen musste, dies lag aber in dem System, welches die Egypter ihren besiegten Feinden gegenüber verfolgten, begründet. Die Eroberer zogen stets wieder nach Egypten zurück; keine Nomarchen wurden eingesetzt, vielmehr behielten die vor der egyptischen Occupation vorhandenen Fürsten von kleinen Ländchen und einzelnen Städten, deren es besonders in Palästina eine grosse Zahl gab, ihre Selbständigkeit

1) Leps. D. III, 18.

2) l. l. Vgl. zum Buto-Heiligthume Brugsch in der Zeitschr. f. aeg. Spr. 1871 p. 12—3.

und konnten sich, so viel sie wollten, unter einander verbünden und verfeinden, wenn sie nur Egypten pünktlich ihren Tribut bezahlten und den dortigen König als Oberherrn anerkannten. Nur in seltenen Ausnahmefällen, wenn die Eroberung besonders schwierig gewesen war, mussten die Fürsten ihre Söhne als Geiseln dem Könige mitgeben, erhielten aber immer noch die Zusicherung, dass nach ihrem erfolgten Tode die Prinzen entlassen und auf den väterlichen Thron gesetzt werden würden [1]). Erst sehr viel später, unter Seti I. und Ramses II. wurde das System geändert und egyptische Officiere beherrschten Syrien, wie das Gedicht des Pentaur berichtet. In Folge ihrer verhältnissmässig grossen Unabhängigkeit war es denn auch möglich, dass trotz der egyptischen Oberherrschaft die Städte Palästina's und Phönicien's sich so frei entwickelten, dass gerade in dieser Zeit die Orte an der philistäischen Küste so heranwuchsen, dass Sidon und Tyrus und alle ihre Nachbarn zu weltbedeutender Macht gelangten, dass die Fürstengeschlechter im Innern ungehindert fortbestanden, und eigentlich nie eine grössere Schädigung ihrer Macht erfuhren. Aber während dies auf der einen Seite für die unterworfenen Länder eine grosse Wohlthat war, da sie der Segnungen der egyptischen Cultur und des egyptischen Schutzes gegen äussere Feinde theilhaftig wurden, so lag auf der andern für Egypten eine grosse Gefahr darin. Denn da dieses kein Militair im Lande hatte, die Fürsten dagegen eigene Truppen besassen, so lag es für letztere sehr nahe, sowie in Egypten ein Thronwechsel stattfand oder ein dortiger König irgendwie eine Schädigung seiner Macht erlitt, sich unter einander zu verbünden und zu empören. Sie hatten bei einem solchen Unternehmen immer eine feste Stütze hinter sich, denn in ihrem Rücken erwuchs in dieser Zeit das stolze Reich von Assyrien, welches bestimmt war Egyptens Stelle als leitende Macht in der Weltgeschichte einzunehmen. Da dieses Reich selbst noch nicht mächtig genug war, um einen direkten Angriff auf die egyptische Monarchie zu wagen, so unterstützte es wenigstens dessen Feinde und schädigte sie so indirekt. Desshalb mussten auch die Heere der Pharaonen, wenn sie sich irgend eines dauernden Erfolges rühmen wollten, stets bis an den Euphrat vorrücken und suchen, Ninive zu erobern und Assur und Babylon sich zinspflichtig zu machen. Die vielen kleinen freien Städte in Palästina hatten aber für Egypten noch einen weitern grossen Nachtheil: während sie sich nämlich alle sehr leicht zu einem Aufstand gegen den Pharao bewegen liessen und so in wenigen Wochen das ganze Land verloren gehen konnte, mussten dann die einrückenden egyptischen Truppen, auch wenn sie einen oder zwei Siege davon getragen hatten, noch mit grosser Anstrengung, Mühe und Gefahr alle die kleinen verschanzten Orte

1) Leps. Ausw. XI, 8.

und Bergfesten erobern, um das Gebiet wieder von Neuem tributpflichtig zu machen.

Besser, als hier im Norden, lagen die Verhältnisse im Süden des Reichs, in Aethiopien; hier führte nämlich schon Tutmes I. eine Art der Regierung ein, die der Egyptens ganz analog war: ein Theil des Landes wurde in Nomen eingetheilt und als solche verwaltet, längs des Nils wurden Städte mit egyptischer Bevölkerung und Tempel mit egyptischer Priesterschaft angelegt, die für eine stete sichere Unterwerfung des Landvolkes sorgten. Die ganze Gegend wurde von einem Statthalter geleitet, welcher meist aus der königlichen Familie entnommen wurde, oft war es sogar der Kronprinz selbst, der sich hier auf seine spätere Thätigkeit als Beherrscher Egyptens vorbereitete. Letzteres wurde in der Ramessidenzeit so gebräuchlich, dass man den Thronfolger geradezu Prinz von Kusch nannte; in diesem Sinne findet sich der Titel unter anderm in dem Roman der beiden Brüder [1]). Aus der Zeit, die uns zur Behandlung vorliegt sind die Namen von nur zwei Prinzen von Kusch, Sen (Leps. Königsb. No. 345) und Neḥi (l. l. No. 352) bekannt.

Die übrige Zeit seiner Regierung, die Tutmes I. nicht auf Kriege zu verwenden brauchte, benutzte er um theils die Bauten seiner Vorgänger fortzuführen, theils selbst neue zu begründen. So baute er an dem Reichstempel von Karnak, in welchem sich auch ein Stein [2]) gefunden hat, der auf der einen Seite das 8., auf der andern das 9. Jahr seiner und der Åmunsat I. Regierung trägt. In diesem Tempel erbaute er den Pylon IV. (bei Mariette) und errichtete an der Innenseite desselben eine Reihe von Statuen, die ihn selbst als Osiris zeigten [3]), dann den Säulensaal, den dieser Pylon begrenzt, den Pylon auf der andern Seite No. V und den dahinter folgenden Saal, welchen er aber nicht vollenden konnte; zwei seiner Säulen sind später von Tutmes III. in eine seiner Mauern eingefügt worden, die Inschriften der einen hat Devéria in seinem Bok-en-Khonsou p. 752 publicirt [4]). Vor diesem Saale errichtete er zwei Obelisken aus rothem Granit für Amon-Ra, dem er auch sonst grosse Geschenke [5]) machte. Von den Obelisken ist der eine, welchen Tutmes III. später usurpirte und den noch Pococke 1737—9 (A description of the East I p. 95) unverletzt

---

1) Pap. d'Orb. XIX, 1. Vgl. auch die Statue im Louvre A. 90 bei Pierret, Rec. d'Inscr. p. 22.

2) Publ. bei Brugsch, Hist. de l'Eg. I Aufl. I Pl. 16; Mariette, Karnak, pl. 32 f.

3) Bunsen, Aeg. Stelle IV p. 127; — Rosellini, M. St. III, 1 p. 113—4; — Mariette, Karnak p. 28.

4) Die Inschrift der verdeckenden Mauer Tutmes III. hat Mariette, Karnak pl. 32 a publicirt, dieselbe erwähnt des Baues des Tutmes I., der unversehrt geblieben sei.

5) Leps. D. III, 47 c. l. 11, Brugsch, Rec. I. Pl. 36, 2 und 3.

sah, jetzt ganz zertrümmert, der andere aber steht noch aufgerichtet und ist öfters publicirt worden; ein späterer König, wahrscheinlich Ramses IV. hat es für gut befunden, auf diesem letztern auch seinen Namen zu verewigen [1]). Auch in andern Stadttheilen von Theben liess Tutmes I. bauen: bei Der-el-Medînet und Abd-el-Qurna haben sich mit seinem Namen gestempelte Steine gefunden, welche theils in Berlin (Leps. D. III, 7 f.), theils in London (Birch. Ancient Pottery p. 12) aufbewahrt werden, seinen Namen tragen Reliefe in Medinet-Abu [2]), und ein sehr schön gearbeitetes, von Leps. D. III, 8 b und Champ. M. 192—4 publicirtes Relief im Assassiftempel zeigt sein Bild neben dem seiner Tochter Seχet-nefru. Ferner liess er bei Primis für Thot und die Sate, die Landesgöttin von Nubien und Elephantine, eine quadratische Felskapelle aushauen, ohne sie freilich weiter mit Reliefen oder Malereien auszuschmücken [3]). Endlich findet sich sein Name in der Opferdedication für den königlichen Verwandten Menχ in West-Silsilis, die Leps. Denkm. III, 8 c publicirt hat, und im Grabe eines gewissen Åmen-ḥetep in Abd-el-Qurna, Grab 11 [4]), der sich selbst den ersten Sohn des Königs Tutmes I. nennt, in Wahrheit aber, wie die Legenden des Grabes deutlich zeigen, der Sohn eines Mannes Namens Thuti-Senti war. Derselbe war vermuthlich, wie schon Pleyte (Zeitschr. f. aeg. Spr. 1874 p. 44) annahm, ein Adoptivsohn des Königs und muss schon früh gestorben sein, da er in der Geschichte des folgenden Zeitraumes gar keine Rolle spielt, auch in seinem Grabe keines andern Königs, als Tutmes I. Erwähnung thut. Der grösste Bau aber, den dieser errichtete, von dem uns freilich Nichts mehr erhalten geblieben ist, war der Tempel des Osiris in Abydos, von dem eine von De Rougé in den Et. ég. IX, 19—22 publicirte Stele in Bulaq Kunde giebt [5]). Die Gattin des Königs war seine Schwester Åḥmes, deren Bild sich im Grabe 9 zu Abd-el-Qurna findet (Leps. D. III, 8 a). Am Ende seiner Regierung nahm er seine noch junge Tochter Rā-mā-ka zur Mitregentin an und liess ihr durch Amon ihren Standarten-Namen User-t-ka-u verleihen. In der leider auch sonst sehr verletzten Inschrift an dem III. vom Könige selbst erbauten südlichen Pylon von Karnak, welche Leps. D. III, 18 publicirt und E. de Rougé zum grössten Theil ganz vorzüglich in den Mél. d'Arch. ég. et assyr. I p. 46 ff. übersetzt hat, ist der noch erkennbare Name Rā-mā-ka das einzige Mal, wo er vorkommt, nachträglich in Rā-āa-χeper-en (Tutmes II.) verwandelt, die weiblichen Suffixe an den

1) Obelisk A. Leps. D. III, 6; Champ. Mon. IV, 312—3; De Rougé, Album phot. No. 50, 53, 54, 68; Brugsch, Reiseberichte p. 159.

2) L. D. III, 27, 1. 2; Champ. M. II, 195, 3.

3) Champ. Briefe p. 92.

4) Rosellini, M. St. I p. 214. — Leps. D. III, 7 b, 9 a—f.

5) Mariette Not. p. 345 und Brugsch, erst in der Zeitschrift f. aeg. Spr. 1868 p. 77 und dann in der Geschichte Aegyptens p. 378 ff. haben diese Stele, auf der der Name Tutmes I. in Linie 22 ganz unverkennbar zu lesen ist, auf Tutmes III. bezogen.

Substantiven und Verbalformen der ganzen Inschrift sind aber ruhig belassen worden. Als Beweis dieser Adoption haben sich auch ungebrannte Ziegel in Abd-el-Qurna, die beider Namen zeigen (Leps. D. III, 25 bis; 26 No. 4), und eine von Lepsius, Ausw. XI publicirte Stele im Louvre erhalten. Wahrscheinlich wurde auch Tutmes III. von seinem Vater adoptirt, wenigstens sehn wir ihn an Thoren des kleinen Tempels von Medinet-Abu, welche Leps. D. III, 7 a, c, d publicirt hat, neben seinem Vater und Åmun-sat genannt. — Tutmes I. wurde nach seinem Tode göttlich verehrt: so findet sich das Grab eines seiner Opferpriester in der Zeit der Rāmāka in West-Silsilis (Leps. D. III, 28, 4 a—d); den Grabkegel eines seiner ersten Priester hat Prisse, Mon. Pl. 27 publicirt; eine Opferstele für seinen Priester Åmenemhā aus Tutmes III. Zeit hat sich in Heliopolis erhalten, und ist dann zunächst in die Sammlung Drovetti (Rosellini M. St. III, 1 p. 190) und aus dieser an das Berliner Museum gelangt No. 155 (1638) (Leps. D. III, 29 c); ein Grab in Theben nennt seinen Priester Sebek-neχt (Rosellini M. St. III, 1 p. 112; Champ. Not. 512—3); Grab No. 9 und No. 30 ebendort erwähnen seinen Kult (Champ. Not. 501; 519—20), auch im Tempel von Assassif (Champ.-Fig. Eg. anc. p. 303), auf zwei Todtenstelen in Paris, von denen die eine von Champ.-Fig. Eg. anc. pl. 67 publicirt, die andere von Champ. Lettre à M. de Blacas I p. 25 citirt ist, auf dem Libationstisch zu Marseille und auf einem Siegel aus Abd-el-Qurna (L. D. III, 39 e) wird sein Kult erwähnt, ebenso wie auf dem oben erwähnten Papyrus zu Turin. Mit seiner Gattin vereint erscheint er im Grabe 2 zu Abd-el-Qurna (Leps. D. III, 43 b) und im Grabe 9 ebendaselbst (Leps. D. III, 8 a).

Von weitern Monumenten aus seiner Zeit ist die Stele eines seiner Hausvorsteher im Vestibulum des Turiner Museums No. 46 bei Lieblein Lex. No. 583 (Orcurti, Cat. ill. II, 34) die Stele No. 9 in der Sala a mezzanotte in demselben Museum (bei Lieblein No. 321; Orcurti l. l. 125) und eine dritte Stele in Florenz zu nennen. Von Portraiten des Königs hat sich eine wunderbar schöne sitzende Statue aus schwarzem, weissgeflecktem Granit im Museum zu Turin erhalten [1]; eine zweite, welche ihm von Tutmes III. in dessen 42. Regierungsjahre am 22. Thot geweiht wurde, war in Karnak aufgestellt (s. u.). Einen Reliefkopf des Herrschers hat Rosell. M. St. Taf. I, 3 publicirt. Ein Scarabäus mit seinem Schild befindet sich im British Museum (Lieblein, Zeitschrift f. aeg. Spr. 1869 p. 28), 2 in Turin (Orcurti, Cat. ill. II, 153) und 2 in Florenz.

---

1) Gazzera, Descr. Taf. IX; Leps. Ausw. XI; Champ. Lettre à M. de Blacas I p. 23 f.; Rosellini M. St. III, 1 p. 123; Orcurti. Cat. ill. p. 58.

Tutmes II.

Die Regierung dieses Königs, des Sohnes Tutmes I. (s. die Inschrift auf der Statue dieses Herrschers in Turin bei Osburn, Mon. Hist. of Eg. II, 184 und Leps. Ausw. XI) war kurz und unbedeutend. Von kriegerischen Erfolgen konnte er nur einen Raubzug gegen die nubischen Nomaden und einen Zug gegen asiatische Hirtenstämme aufzeichnen. Die pompösen Phrasen, in denen er den Bericht von dem ersten Kampfe auf der Felsenstele von Assuan bei Leps. III, 16 a verzeichnet, können uns nicht blenden [1]. Auch die Bauwerke, auf denen sich sein Name findet, sind ziemlich selten und geringfügig. So stammen von ihm Theile des dritten südlichen Pylon in Karnak, wo ihn Amon-Ra segnet, diese Arbeiten sind dann von Tutmes III. weiter ausgeführt worden, Seti restaurirte den ganzen Bau und liess seine Reliefs ruhig über die seiner Vorgänger eingraben, auch überall seinen Namen einsetzen [2]. Ferner baute Tutmes II. eine Pforte an demselben Bau (Leps. D. III, 16 d—g), ein schöner rother Granitpfeiler aus Esneh, jetzt in Paris, nennt seinen Namen (Champ. Briefe p. 134; De Rougé, Not. som. p. 42), in Kummeh baute er einiges wenige in den ältesten Theilen des Tempels (Leps. Briefe p. 259), im Assassif errichtete er der Hathor ein Sanctuarium und ein dorthin führendes Thor (Brugsch, Rec. Pl. 69, 1), ein schönes Relief im Tempel, welches ihn darstellt, haben erst Arundale und Bonomi Gall. of ant. Pl. 31 Fig. 145 und dann Lepsius D. III, 20 a publicirt, in Medinet-Abu sieht man ihn Amon-Ra opfern (Champ. M. II, 195, 4), einige Ziegel mit seinem Namen haben sich in Theben gefunden [3], eine von Ascherson in der Nähe der Culturinsel El-'Ayun entdeckte historische Stele trägt sein Schild (Zeitschr. f. aeg. Spr. 1876 p. 120). Nach seinem Tode ward er, wie der Opferaltar des Clot-Bey, der Papyrus von Turin und das Siegel von Abd-el-Qurna bei Leps. D. III, 39 e, ein Sarg in Turin, wo er neben Amunsat (II.?) erscheint (Champ. Lettre à M. de Blacas I. p. 27 f. Orcurti, Cat. ill. II, 76), und eine Stele ebendaselbst (Orcurti, Cat. ill. II, 124) lehren, göttlich verehrt. 2 Scarabaeen mit seiner Cartouche finden sich unter No. 458 und 459 bei Palin, einer in Turin (Orcurti, Cat. ill. II, 153). Sein Portrait hat Rosell. M. St. Taf. II, 5 nach einem Relief aus Karnak publicirt. —

Weit bedeutungsvoller und interessanter ist die Zeit, in welcher die Schwester und Gattin Tutmes II., Rāmāka, theils allein, theils

1) Er setzt z. B. auf der Inschrift auseinander, dass ihm die Welt vom fernsten Norden bis zum fernsten Süden gehorche, und erzählt dann, dass er die Chent-nefer (welche dicht an der egyptischen Grenze lebten) besiegt habe.

2) Leps. D. III, 14, 15; 27 No. 12. Vgl. Brugsch, Reisebericht p. 179 ff.

3) In British Museum No. 6010 (Birch. Ancient Pottery p. 12). Vgl. Prisse, Mon. Eg. pl. 23 No. 15.

mit ihm, theils mit Tutmes III. vereint, die Regierung führt. Leider lassen sich die Ereignisse dieser Periode bis jetzt chronologisch nicht ordnen und wir sind darauf angewiesen, aus dem Auftreten der verschiedenen Herrscher auf den Basreliefs und Inschriften der Tempel auf ihre Mitregenten und ihre Thaten zu schliessen. Das reichste Material in dieser Beziehung und ganz besonders für den ersten Theil der Periode, die Alleinregierung der Rāmāka, bietet uns der in seiner Gesammtheit in dieser Zeit entstandene Tempel vom Assassif, und es wird daher wohl angemessen sein, die Behandlung der Ereignisse der Epoche mit einer Besprechung dieses Tempels zu verbinden und die Denkmäler von andern Orten, welche chronologische oder historische Bedeutung haben, hieran anzureihen. Für den Tempel steht uns leider nur ein sehr unvollständiges Material zu Gebote, da eine vollständige Publication des ganzen, ebensowohl in künstlerischer, als historischer Bedeutung ganz einzigen Baues noch immer fehlt, und man daher gezwungen ist, sich seine Beschreibung aus den beiden trefflichen Werken von Dümichen (Flotte einer aeg. Königin und hist. Inschriften), dem wenigen was Lepsius in den Denkm. publicirt und in den Briefen p. 281—2 besprochen hat, dem Aufsatze von E. de Rougé in den Mél. d'Arch. I, 48 ff. und einigen wenigen sonstigen Arbeiten und Notizen, wie vor allem Champollion's Not. p. 572—8, 867, zusammenzusuchen. Der Tempel liegt ganz am Ende des sogenannten Thales von El-Assassif zwischen den Königsgräbern und Qurna, gerade dem grossen Tempel von Karnak gegenüber, mit welchem er einst durch eine lange, noch heute erkennbare Widderallee verbunden war. In vier hintereinander sich aufbauenden Terrassen, welche durch eine breite sanft ansteigende Strasse in zwei gleiche Hälften getheilt werden, zieht er sich den Berg hinan. Der auf der ersten Terrasse gelegene Vorhof, dessen Säulenkapitäle Hathorköpfe bildeten, ist fast vollkommen zerstört. Der Weg endet bei einem Thore von rothem Granit, durch welches man in die Räume der 4. Terrasse eintritt, diesem gerade gegenüber führt ein zweites Thor zu einem Tutmes I. und seiner Gattin Åḥmes geweihten Felsengewölbe, an dessen Rückwand ein thebanischer Basilikogrammat, Namens Åmenḥetep sich in der Zeit des Ptolemäus Euergetes II. sein Grab schuf. Auch auf der 3. Terrasse finden sich rechts und links grosse Gewölbe; hier befindet sich der schönste Theil des Tempels, eine nach Osten hin offene, links gelegene grosse Halle mit 21 Pfeilern, 102′ breit und 26′ tief, deren Rückwand das Kalksteingebirge selbst bildet[1]). In den spätern Zeiten der egyptischen Herrschaft diente der Bau als Begräbnissplatz, wie daraus hervorgeht, dass Maunier in seinen Räumen über 60 Mumien in 9 wohlverschlossenen Brunnen entdeckt hat[2]). Einen

1) Vgl. hierzu bes. Dümichen, Flotte, Text p. 17.

2) Brugsch, Geogr. Inschr. III p. 31 und Z. D. M. G. XIV p. 8—9.

der Mumiensärge, welcher durch seine astronomischen Darstellungen besonders interessant ist, hat Brugsch, Z. D. M. G. XIV p. 15 ff. ausführlich behandelt. Der heutige Name des Tempels ist Der-el-baheri und stammt von einem in den altegyptischen Bau hineingebauten koptischen Kloster her. Den Plan des ganzen Werkes findet man in Leps. Denkm. I, 87, eine kurze Beschreibung in dem Werke von Pococke und dem der französischen Expedition.

Die wichtigste Episode, welche in dem Tempel berichtet wird, ist der berühmte, viel behandelte [1]) Zug der Rāmāka nach Punt (Düm. Hist. Inschr. II, 20. Flotte XVIII, 1—8; einige siegreich zurückkehrende Schiffe finden sich bei E. de Rougé, Album phot. No. 80). Auf einige kleine Inschriftzeilen, welche unter andern das Datum für den Zug, nämlich das 9. Jahr der Königin, enthalten und berichten, dass die Königin in Person ihre Befehle gegeben habe, folgt eine längere Inschrift, in welcher Rāmāka Amon um die Erlaubniss bittet, nach Punt ziehn zu dürfen, um ihm die Schätze von Ta-neter zurückzubringen. Der Gott antwortet darauf mit grossartigen Lobpreisungen ihrer Frömmigkeit und zählt die Resultate des zu unternehmenden Zuges auf, man werde das ganze Land der Punt kennen lernen. Besonders lange spricht er von dem Harze Anti: Niemand, sagt er, wäre bisher zu dessen Fundorten vorgedrungen, nur Nomaden hätten es gekannt und durch Tauschhandel sei es in die Schatzkammern der Könige gelangt; einen heiligen Distrikt im Lande Taneter habe er selbst geschaffen und dort fände man das Harz. Jetzt solle die Königin dorthin gelangen und reiche Schätze, vor allem Anti-Bäume, nach Egypten zurückbringen [2]). Dass übrigens das Anti schon früher im Nilthale bekannt und im Gebrauch war, zeigt die Darstellung bei Leps. D. III, 9 c. d, auf welcher der Prinz Amenḥetep dem Amon-Ra in Theben damit räuchert. Es ist ferner wohl auch identisch mit dem im alten Reiche sich öfters findenden Weihrauch āna welcher nach Leps. D. II, 150 a (übersetzt von Chabas. Voy. p. 57) schon zur Zeit Amenemha I. zu Schiff aus Punt geholt wurde [3]). Die Flotte der Königin fuhr aus und gelangte glücklich zum Ziele. Wir sehn auf einem Gemälde ein reines Genrebild aus Punt, ein Dorf liegt da unter Anti-Bäumen und Palmen, die Häuser auf Pfählen aufgerichtet, so dass man nur vermittelst Leitern zu ihnen

1) Von Brugsch in der Geschichte Egyptens p. 280 ff. sehr anschaulich und poetisch geschildert.

2) Bei dem ungemein verletzten Zustande der Inschrift und der Unsicherheit in zahlreichen Zeichen kann von einer absolut sichern Uebersetzung des Textes natürlich nicht die Rede sein, doch wird der oben gegebene Auszug aus derselben kaum bedeutendere Fehler enthalten.

3) Zu dem grossen Reichthum der Länder Süd-Arabien's (Punt) an Weihrauch vergl die höchst interessante Schilderung bei Marco Polo, deutsch von Bürck p. 586, italienisch in den Navigationi et Viaggi raccolti di Ramusio II p. 59 und die Bemerkungen von Diodor III, 46.

gelangen kann, eine Kuh ruht im Schatten, während ein Mann seinen schwerbeladenen Esel vor sich hertreibt und 6 andere einen Antibaum tragen (Düm. Flotte XV). An einer andern Stelle, welche Mariette bei der Pariser Weltausstellung mit in dem egyptischen Tempel abmalen liess, naht sich der Anführer des unterworfenen Volkes, dunkelbraun von Farbe, mit weissen, langen, in Zöpfe geflochtenen Haaren und ohne Waffen, ihm folgen seine Gattin und Tochter, beide abstossend hässlich, mit lang herabhängenden Fleischwülsten, ungemein fetten Armen, ganz den jetzigen Negerfürstinnen ähnlich (Lenormant. Les prem. civil. I p. 237. Chabas. Et. hist. p. 156; Düm. Resultate pl. 87; Birch. Hist. of Eg. p. 84. Mariette. Not. p. 279 f.). — Die hierauf folgenden Bilder beziehen sich auf die Einschiffung der Beute in Punt und die siegreiche Rückkehr, sie sind von Düm. Flotte I—III ausgezeichnet publicirt worden. Unter ihnen zieht sich ein Streifen hin, auf welchem eine Reihe von Fischen, 2 Schildkröten, 2 Krebse und ein Tintenfisch aus dem rothen Meere abgebildet sind; leider hat es der altegyptische Zeichner verabsäumt, den Thieren den egyptischen Namen beizusetzen, so dass wir durch dieselben unser Lexikon nicht vervollständigen können, was um so mehr zu beklagen ist, als es, wie Dr. Doenitz in Düm. Flotte p. 22 gezeigt hat, ganz gut möglich ist, die Thiere aus den Abbildungen, welche Düm. Flotte pl. XX —XXIV in Originalgrösse publicirt hat, zu bestimmen. Auf dem ersten der Bilder selbst sehn wir 5 egyptische Schiffe, von denen 2 schon gelandet sind, eins davon ist sogar schon, ebenso wie ein kleiner Kahn an einem Antibaume mit Seilen befestigt, während die andern 3 noch, von Segeln und Rudern getrieben, dem Lande zueilen. Auf dem einen, dem letzten der Reihe, stehn aber die Matrosen schon auf einer Raa bereit, die Segel, sowie es der Kapitain befehlen sollte, herabzulassen. Der Kahn, den wir eben erwähnten, ist von 2 Ruderern besetzt und ausserdem sind in ihm 2 Männer beschäftigt, schwerfällige grosse Krüge aufzustellen. Die begleitenden Legenden, in die Ramses II. seinen Namen und eine Dedication für Amon-Ra auf 2 ausgemeisselte Zeilen eingegraben hat, bezeichnen das Bild als die Darstellung der Ankunft der egyptischen Schiffe in Punt nach dem Befehle des Amon.

Das zweite Bild stellt 2 Schiffe dar, die belastet werden; schon liegen grosse Säcke und Ballen aufgeschichtet, neben ihnen liegen Elephantenzähne und stehn frische Antabäume in Körben; und immer kommen noch neue Leute, die zu je 6 Bäume und einzelne Säcke herbeischleppen und über nach dem Lande führende Bretter in die Schiffe tragen; auf einem Strick, der sich durch das Schiff zieht, sitzen und stehn mehrere mit grosser Lebenswahrheit gezeichnete Affen, von denen einer von einem Matrosen geneckt wird. Die Inschrift sagt, dies stelle die Beladung der Schiffe dar mit den Schätzen des Landes Punt; mit allen schönen Hölzern des Ta-Neter, mit Tafeln von Anta-Gummi, mit frischen Anta-Bäumen,

mit Ebenholz, Elfenbein, Gold, mit Smaragden [1]) aus dem Lande der Amu, mit Tas und Chasit-Holz, mit Ahem-t, mit Weihrauch, mit Augenschminke [2]), mit grossen und Mantelpavianen, mit Windhunden [3]), mit Leopardenfellen, Weibern und Kindern, wie es noch nie zuvor geschehen.

Das dritte Bild zeigt 3 Schiffe schon auf der Rückkehr begriffen, schwer sind sie mit allerlei Schätzen beladen und jetzt steuern sie mit vollen Segeln der Heimath zu. Auch auf diesem Bilde hat es der Künstler nicht unterlassen, in humoristischer Weise eine Scene genau nach dem Leben zu geben. Der eine Affe nämlich hat auf seinem Takelstrick genau dieselbe Haltung eingenommen, die, nur wenige Schritte von ihm entfernt, der Anführer der Schiffe hat, er legt die eine Hand auf das Knie, wie jener auf die seinen Platz umgebende Brüstung, während er die andere wie zum Befehlen leicht erhebt. Die Inschrift bezeichnet die Darstellung als die glückliche Rückkehr der Soldaten nach der Thebais zu ihrer eigenen Freude mit den Schätzen des Landes Punt, die bestimmt sind für Amon-Ra.

Bei der hohen Bedeutung, welche ein solcher Zug für Egypten haben musste, war es natürlich, dass man sich in den antiken Schriftstellern umsah, ob keiner desselben Erwähnung thue, und da gelang es dem genialen Scharfblick Fr. Lenormant's, die betreffende Stelle zu finden. Bei Diodor I, 53 und Herodot II, 102 wird nämlich berichtet, Sesostris habe in seiner Jugend das bis dahin unbezwungene Arabien erobert und das erythräische Meer befahren; nun berichten uns aber die altegyptischen Inschriften Nichts von einem solchen Zuge des Königs, während sie sonst gerade für seine Jugendjahre sehr ausführliche Nachrichten geben (cf. bes. Maspéro, Inscription dédicatoire du temple d'Abydos und für Ramses Jugendzug gegen Nubien die Stele von Kuban l. 4—5), und es ist also anzunehmen, dass die Grossthaten irgend eines andern egyptischen Königs auf ihn übertragen worden sind, und dieser Herrscher ist Rāmāka. Eine solche Uebertragung war um so leichter möglich, als Ramses im Assassif öfters seinen Namen an Stelle des der Rāmāka setzen liess (Dümichen, Flotte I. l. 8).

Auf einer andern Wand (Düm. Hist. Inschr. II, 14) erhält die Königin die Tribute der Rotennu, welche sich also, seit Tutmes I.

---

1) [Hieroglyphen] Während Lepsius (Abh. d. Berl. Ak. 1870 p. 90) dies für grünen Feldspath hält, hat es später Naville (Zeitschrift f. aeg. Spr. 1873 p. 85) höchst wahrscheinlich gemacht, dass es ein Edelstein und zwar einer der Smaragde des Plinius war. Düm. (Flotte p. 17) will het'nub ergänzen, wo aber das absolut nothwendige Determinativ [Hieroglyphe] dann vollkommen fehlen würde.

2) [Hieroglyphen]

3) Tesem = Windhund (Chab. Et. sur l'ant. hist. II. éd. p. 100).

sie besiegt hatte, nicht mehr empört haben, da keine Inschrift aus der Zwischenzeit eines Zuges gegen sie Erwähnung thut. Dann sehn wir dieselbe (Düm. Hist. Inschr. II, 16) Amon ein Weiheopfer darbringen. Ein grossartiges Todtenopfer, welches die Königin darbrachte, wird in einer von Dümichen, Hist. Inschr. I pl. 35—7 publicirten Inschrift beschrieben, leider enthält der Text keine historischen Angaben.

Auf späteren Inschriften im Tempel erscheint die Königin mit Tutmes II. vereint, so empfängt er Düm. H. I. II, 17 die Tribute des Volkes von Punt, während auf einem zweiten Relief l. l. 32 die Kuh der Hathor auf der einen Seite Tutmes II., auf der andern der Rāmāka die Hände leckt, die Cartouchen der letztern sind später ausgemeisselt und durch die Tutmes II. ersetzt worden.

Unterdessen war aber auch Tutmes III. älter geworden und erhielt seinerseits einen Antheil an der Regierung. So finden sich aller drei Cartouchen auf der Darstellung einer grossen Nilprocession in der untersten Terrasse des Tempels links, auf dieser sind einerseits zwei festlich geschmückte und bemannte Schiffe abgebildet, welche sich in voller Fahrt nach Theben befinden, um dort das Fest zu feiern; bei dem ersten der Schiffe, dessen Abbildung jetzt in Berlin aufbewahrt wird, hat sich noch sein Name: „Herr beider Länder" erhalten, auf demselben wird in einer mit den Cartouchen Tutmes II. geschmückten Kapelle der heilige Apisstier herbeigeführt; andererseits sehn wir 10 andere nach Theben fahrende Schiffe (Leps. D. III, 17 a; Dümichen. H. I. II, 21—23; Flotte IV). Auch an einem Thore im Assassif (Leps. D. III, 21), ebenso wie an den Pfosten des kleinen Tempels des Amon von Medinet-Abu erscheinen die drei Geschwister vereint (Leps. D. III, 17 b, d, e).

Tutmes II. und III. zusammen, ohne die Regentin, werden sehr selten erwähnt, wie an den Thoren des kleinern Tempels von Medinet-Abu (Leps. D. III, 7; Champ. Not. p. 324 f.) und an dem 3. südlichen Propylon von Karnak (L. D. III, 16 d—g).

Bedeutend häufiger finden sich Rāmāka und Tutmes III., nach dem Tode Tutmes II., zusammen erwähnt. So sehen wir auf einem höchst interessanten Bilde in der innern Halle des Tempels (publ. bei Champ. M. II, 192—194; Leps. D. III, 8 b und 20 c; beschrieben auch von Birch. Archaeologia 35, 144) auf der einen Seite Rāmāka gekrönt mit der Atef-Krone, gefolgt von Tutmes III. und dessen Tochter Rā-nefru, während auf der andern Seite die Königin Āḥmes gefolgt von Tutmes I. und der Princessin Seχet-nefru sich finden; besonders hervorzuheben ist hier das zweimalige Prädominiren der weiblichen Linie auch auf den Bildwerken an den Tempelwänden. Dann verspricht Hathor in einer Inschrift Rāmāka und Tutmes III. alle Güter; ihre Legenden schmücken vereint eins der Tempelthore (Düm. H. I. II, 32), ebenso wie eine königliche Barke (l. l. 22); beide werden öfters in den Gräbern von West-Silsilis genannt (Leps. D. III, 28 No. 5—7), ebenso wie im Grabe No. 22 zu

Theben (Champ. Not. p. 515—6). Auf der Darstellung einer Procession (Düm. Flotte V) in dem Raume neben der grossen Halle auf der 3. Terrasse, wird sowohl Rāmāka als Tutmes III., ebenso wie in der Inschrift bei Leps. D. III, 27 No. 10, gepriesen; durch einen Festzug, gebildet von Schiffssoldaten, den jungen Leuten aus Theben, den Jünglingen und Soldatenkindern aus dem ganzen Lande, wird der Jahresanfang ihrer beider Regierung gefeiert. In diesem Zuge erscheint unter anderm ein zahmer Panther, der an einem Riemen einhergeführt wird, und die Darstellung eines Waffentanzes, welchen zwei mit kurzen Stöcken bewaffnete Krieger ausführen (Düm. Flotte VI—VIII). Wenn schon auf diesen Monumenten öfters Rāmāka über Tutmes III. prädominirt, so ist dies auf denen, welche wir jetzt zu erwähnen haben, noch in viel höherem Grade der Fall. Auf einer Inschrift auf dem Granit-Propylon des Assassif (Leps. D. III, 21; Champ. Not. p. 573; Birch. Arch. 35, p. 144) stehen zwar beider Namen, aber die Königin erklärt, sie habe das Propylon dem Amon-Ra erbaut. Dasselbe ist auf einer zur Erinnerung an die Gründung eines Tempels errichteten Stele im Vatikan der Fall. Hier sehn wir die Königin mit der Krone von Unteregypten, Tutmes mit der des obern Landes, hinter ihnen die Göttin des Westens. Auch hier hat Rāmāka, die Herrin beider Diademe, die Beherrscherin von Nord und Süd, die Königin von Ober- und Unteregypten den Tempel gebaut und ihn ihrem Vater Amon, dem Herrn der Throne der Welt, geweiht für alle Ewigkeit (schlecht publicirt von Pistolesi. Il Vaticano descritto ed illustrato Vol. IV Taf. 63, cit. von Birch. Arch. 35 p. 147—8; die Inschriften von Rosellini. M. St. III, 1 Taf. zu p. 125 No. 6 und Text p. 166—7). Weiter tritt sie voran auf der Statue des Anebi im British Museum (Leps. Ausw. Taf. XI; Sharpe. Eg. Inscr. pl. 56; Arundale und Bonomi. Gall. of ant. Pl. 51. Fig. 179; an letzterm Orte findet sich die Inschrift p. 118 von Birch übersetzt, ebenso von demselben auch Arch. 35 p. 148 und Rec. of the Past IV p. 1—4); auf dem schon mehrfach erwähnten Siegel aus Abd-el-Qurna bei Leps. D. III, 39 e und auf mehreren Inschriften im Assassif (Leps. D. III, 21. 27. 10. Düm. Hist. Inschr. II, 34. Champ. Not. p. 574—5 und 572; cit. von Birch. Arch. 35 p. 144). In den Darstellungen bei Leps. D. III, 19 erscheint sie allein, opfert dem Amon-Ra und lässt sich opfern, während Tutmes II., ebenso wie die Königin Āhmes als verstorben erscheinen, und Tutmes III. einfach ganz übergangen wird. Mit der Āhmes vereint erscheint sie auch bei Leps. D. III, 26, 1 b. — Aus einigen Denkmälern scheint hervorzugehen, dass die Geschwister eine Zeit lang die Regierung getheilt haben, so dass Rāmāka als Königin von Oberegypten die Leitung des ganzen Landes übernahm, während Tutmes als „Herr beider Länder" eine geringere Macht besass. So sehn wir beide auf einer leider sehr beschädigten Stele aus Wadi Maghâra vom Jahre 16 ihrer Regierung, welche zugleich

zeigt, dass die Geschwister die dortigen Minen, welche einst unter der 12. Dyn. verlassen worden waren, wieder in Betrieb setzten[1]) (zuerst von De Laborde, Voy. de l'Arab. Petrée VIII, 1 und dann viel besser von Leps. D. III, 28, 2 publicirt). Freilich konnte Tutmes auch als König von Unteregypten in dem in Oberegypten gelegenen Amada dem Ra Tempeltheile weihen (Rosellini, M. St. 35, 36, 1). Man kann aber aus diesen dürftigen Andeutungen der Denkmäler keinen absolut sichern Schluss ziehen, um so weniger als die Stele des Neferχat, des Obersten der Mat'au und Adjutanten des Königs auf den Zügen im Norden und Süden, den König nur als Herrn beider Länder bezeichnet, während die Inschrift, wie die Erwähnung der Kriegszüge zeigt, jedenfalls aus den spätern Jahren der Regierung Tutmes III. stammen muss. Sie findet sich publicirt und übersetzt von Maspéro in den Mél. d' Arch. ég. et ass. I p. 151. In dem kleinen Tempel von Medinet-Abu sehn wir an einer Stelle den König mit der Geissel in der Hand auf dem Thron sitzend, während hinter ihm, mit dem Kopfschmuck des Amon, die grosse Königin Hātāsu, die von Ra geliebte steht (Leps. D. III, 38 a und b. Champ. M. II. pl. 195, 3). Bei dieser Darstellung ist zu vermuthen, dass die abgebildete Frau die Gattin Tutmes III. war, diese war aber identisch mit seiner Schwester Rāmāka-Hātāsu. An einer andern Stelle findet sich der König allein, wie er mit der Atef-Krone geschmückt vor dem Gotte Chem den Boden aufhackt (Champ. M. II pl. 193). An dem Ptolemaeertempel von Ombos prädominirt der König ebenfalls, er allein ist in 6 Scenen dargestellt, wie er den Localgöttern der Stadt opfert, und nur die Inschriften zu beiden Seiten thun der Rāmāka Erwähnung (Rosell. M. C. 28; Champ. N. p. 232; Birch, Arch. 35 p. 149). Auch ein Grab bei Theben mit sehr schönen Sculpturen erwähnt beide Herrscher (Rosell. M. St. III, 1 p. 130), ebenso wie ein Doppelamulet im Vatikan.

Ehe wir aber zu der Zeit übergehen, in welcher Tutmes III. allein die Herrschaft führte, müssen wir noch einen Augenblick bei den Denkmälern verweilen, die uns sonst noch von der Königin Rāmāka erhalten sind, aber auf den vorhergehenden Seiten wegen ihrer isolirten Stellung keinen Platz finden konnten. Da ist denn vor allem ihr Hauptwerk zu erwähnen, die beiden grossen Obelisken von Karnak, welche sie dem Amon zur Erinnerung an ihren Vater Tutmes I. errichten liess. Durch die Inschrift an den 4 Seiten der Basis des einen derselben sind wir über ihre Entstehung ziemlich genau unterrichtet, wir wissen, dass man sie in Syene aus rothem Granit arbeiten liess, dass das Werk vom 1. Mechir des 15. Regierungsjahres der Königin bis zum letzten Mesore ihres

---

1) Auch in Sarabut-el-Khadem haben beide arbeiten lassen, da sich an diesem Orte Vasenfragmente mit beiden Namen gefunden haben (Birch, Ancient Pottery p. 56).

16. dauerte, und dass also nur 7 Monate dazu verwendet wurden; wir hören ferner, dass ihre Spitzen und Inschriften mit Åsem [1]) verziert waren, welches man den Fürsten aller Nationen abgenommen hatte und welches jetzt hinleuchtete über die Lande, wie die Sonne selbst. Der eine der beiden Obelisken, der schönste und grösste aller in Egypten (sein Gewicht beträgt nach der Schätzung von Wilkinson, Thebes p. 12: 297 Tonnen 1000²/₃ Schiffspfund, nach Mariette, Aperçu sur l'hist. p. 33: 374,000 Kilogramm; seine Höhe nach letzterm 30 m.), ist vollständig erhalten, seine südliche und westliche Seite tragen die Dedication der Rāmāka allein, während an der östlichen und nördlichen zwei Seitenkolumnen hinzugefügt sind, welche Rāmāka und Tutmes III. in Adoration vor Amon-Ra in seinen verschiedenen Gestalten zeigen. Der zweite war schon zu Pococke's Zeit umgestürzt; Tutmes III. hat seinen Namen an die Stelle dessen seiner Schwester setzen lassen, während auf einer Seite auch Seti I. sich eingeschrieben hat. Den untersten Theil der Inschriften liess Tutmes III. durch einen massiven Bau verdecken, dessen Zweck bis jetzt noch nicht hat aufgeklärt werden können [2]). Der Mann, welcher die Errichtung der Obelisken, ebenso wie vieler andern Bauten dieser Zeit leitete, war der höchste Würdenträger der ganzen Epoche, Senmut (vgl. über ihn Leps. D. III, 25 h—m; 25 bis a—f, l—n und q). Ein zweites Werk, welches die Königin ihrem Vater weihte, ist eine jetzt in Paris befindliche Stele in Thürform aus rothem Granit

1) Ob das Åsem wirklich, wie Lepsius in seiner Abhandlung über die Metalle vermuthete, Electrum, oder wie Chabas auf Grund der Rosette-Inschrift annahm, Gold bedeutet, müssen wir einstweilen unentschieden lassen. In dem auch von Lepsius, Nachtrag zu p. 44 citirten chemischen Papyrus in Leyden, von welchem ich mit gütiger Erlaubniss des Herrn Dr. Leemans eine Copie genommen habe, bezeichnet *ἄσημος* ein weisses Metall (p. III l. 20 heisst es: *ἄσημον καλλὸν λευκὸν ἐπίβαλλε*), welches in Hadrymet gewonnen wurde (p. III, 25). An einer Stelle (p. VII, 3—6) wird direct gesagt, dass man aus künstlichem Asem Silbergeräthe (*ἀργυρώματα*) fertigen könne. Auch aus den Zahlenangaben, welche der Papyrus für die Verfertigung künstlichen Asem's giebt, geht, wie mir mein Bruder versichert, deutlich hervor, dass stets ein weisses Metall das Resultat der chemischen Operation ist. Es würde sich hieraus ergeben, dass in diesem Papyrus, ebenso wie bei den andern griechischen Chemikern, vor allem in dem noch unpublicirten Tractat des Demokrit *περὶ ἀσήμου ποιήσεως* und dem Aufsatze *περὶ ποιήσεως ἀσήμου* eines Unbekannten, *ἄσημος* identisch ist mit *ἄργυρος*.

2) Karnak, Obelisk B. Champ. Mon. IV, 314—15; Rosellini, M. St. Taf. 31—34, Text III, 1 p. 132—65; Leps. D. III, 22—23, 24 d. — Zwei Seiten des Obelisken und der Basis bei Burton, Exc. hier. Pl. 48—50. Die ganze Basis bei Prisse, Mon. pl. 18. Eine Seite des Obelisken in der Descr. de l'Eg. III pl. 30 No. 5, ebenso wie in De Rougé, Album phot. No. 53. Ein Kopf der Rāmāka bei Rosellini M. St. Pl. II, 6. — Obelisk C. Leps. D. III, 24 a—c. Einen Theil des Pyramidon und eine Darstellung von ihm geben auch Arundale und Bonomi, Gall. of ant. Pl. 32. Fig. 148 und Pl. 33. Fig. 149. Vgl. auch Brugsch, Reiseberichte p. 160 ff. und Birch, Hist. of Egypt p. 85—6. Erwähnt werden beide in der Inschrift bei Leps. III, 27 No. 11.

(De Rougé, Not. somm. p. 38). Weitere Bauten aus dieser Zeit bezeugen mit ihrem Namen gestempelte Ziegel aus Abd-el-Qurna und Nilziegel in Berlin (Leps. D. III, 25 bis h—k, 26, 3—6). Ihr Grab liegt im Biban-el-Moluk (Champ.-Fig. Eg. anc. p. 309). Von Statuen der Königin befindet sich ein sehr schönes, in Qurna gefundenes Exemplar jetzt in Berlin und ist von Leps. D. III, 25d—g publicirt worden, 2 Torso hat der Prinz Heinrich der Niederlände in Egypten gekauft, dieselben beschrieb Pleyte in der Zeitschr. f. aeg. Spr. 1874 p. 45—6. Ihr Portrait zeigt ein schöner Mumiensarg in Turin (Champ. Fig. Eg. anc. p. 307). Von kleineren Monumenten, die ihren Namen tragen, sind folgende hervorzuheben: Zunächst eine kleine Alabastervase, welche die Königin ihrer Mutter Åḥmes weihte, und die aus dem Besitz des Herrn Huber an das Bulaqer Museum gekommen ist. Den Henkel bildet ein kletternder Affe (publicirt von Mariette, Mon. div. pl. 48d, beschrieben von Brugsch, Rec. Text p. 49, die Inschriften l. l. Pl. 36, 4, vgl. Mariette, Not. p. 194). Eine zweite Alabastervase von schwerfälliger Form, welche ihre Legende trägt und sie als Götter- und Königsfrau bezeichnet, befand sich in Alnwick Castle und ist von Wilkinson, M. C. II, 355 veröffentlicht worden. Paris besitzt zwei viereckige Platten aus emaillirter Erde, ein Damenbrett aus grünlicher Fayence, Modelle von Schlitten, Hacken u. s. w. aus ihrer Zeit (De Rougé, Not. somm. p. 60. 65). Aehnliche Modelle finden sich auch in Florenz. Turin hat einige Scarabaeen (Orcurti, Cat. ill. II, 153), ebenso Berlin, letzteres auch unter No. 1634 den Rest einer Inschrift der Königin, Leyden eins der erwähnten Amulette und ein Messer mit Holzgriff (Leemans, Descr. rais. p. 78, Chabas, Et. hist. p. 82). Ein sehr einfaches Messer und eine Messerscheide, ebenso wie eine ganz unverzierte geschlossene Salbbüchse findet sich bei Champ. Mon. IV, 433—4 und um noch ein Instrument vermehrt bei Rosellini, M. C. Taf. 66 Fig. 6. 7. 12 Taf. 81 Fig. 27 publicirt. Eine grosse von Capitain Henvey in Theben gefundene Glasperle hat die Eigenthümlichkeit, dass das für sie verwendete Glas genau dasselbe specifische Gewicht (2,45) hat, wie Crownglas (Wilkinson, M. C. I, 53, abgebildet l. l. III, 90). Ein schön gearbeiteter Löwenkopf aus rothem Jaspis mit beiden Cartouchen der Rāmāka befindet sich in Bulaq (Mariette, Not. p. 195). Eine sehr schön aus hartem Stein gearbeitete Usebti-Figur, welche die Königin mit der Uräusschlange auf dem Haupte darstellt und in ihrer Inschrift, deren letzte Zeilen leider abgebrochen sind, einige nicht uninteressante Varianten von der gewöhnlichen Inschrift derartiger Figuren bietet, bewahrt das Museum Westreen im Haag.

Zum Schluss heben wir noch das Grab des Ånnå und dessen Frau Åāḥ-ḥotep in Qurna hervor. Derselbe war ein hoher Würdenträger unter Tutmes I. und unter anderm Vorsteher der Magazine des Amon. In dem Grabe befindet sich eine von Brugsch,

Rec. I. Taf. 36, 1 publicirte und im Text p. 48—9 übersetzte, für die damalige Pflanzengeographie und Pflanzendomesticirung höchst interessante Liste der Bäume, die der Verstorbene in seinem Garten besessen; wir finden da 90 Bäume ficus sycomorus, 31 balanites aegyptiaca, 170 phoenix dactylifera, 120 hyphaene crucifera, 5 ficus carica, 3 mimosa nilotica, 12 vitis vinifera, 5 sycaminus, hyphaene Argun, 8 salix, 10 tamarix africana u. s. w. Ausserdem enthält das Grab die einzige bis jetzt in Egypten gefundene Abbildung einer Schafherde; dieselbe ist mit der grössten Wahrheit behandelt, voran schreiten 2 mit einander kämpfende Widder. Die Publication und Besprechung dieser Darstellung nach einem Papierabdruck, den Prisse aus Egypten mitgebracht hat, findet sich bei Chabas, Et. hist. p. 195—6.

- - -

Hippokrates und die indische Medizin des Mittelalters.

Von

Dr. E. Haas.

Die in einem früheren Artikel (Bd. XXX, pg. 617 ff. dieser Zeitschr.) angestellten Untersuchungen über die Entstehung des Lehrgebäudes der indischen Medizin, besonders des vor allem berühmten Werkes des Suçruta, waren hervorgegangen aus einer zusammenhängenden Betrachtung der einschlägigen Sanskritliteratur, wie sie handschriftlich in der Bibliothek des India Office zusammengetragen ist. Die Arbeit war mit der vollen Ueberzeugung von dem hohen alterthümlichen Werthe dieses Literaturzweiges begonnen worden, führte mich aber sehr bald auf so viele unlösbare Widersprüche und handgreifliche Unwahrscheinlichkeiten, dass ich mich, wenn ich mir den geschichtlichen Hergang überhaupt rationell erklären wollte, genöthigt sah, einen vollständig neuen, von der Tradition gänzlich abweichenden Weg einzuschlagen. Um diese Neuerung zu begründen und die Einsicht der Nothwendigkeit derselben auch andern beizubringen, war ich vor allem bemüht, das Gewebe von Trug und Schein zu zerreissen, in das sich die einheimische Ueberlieferung eingehüllt hat, und je am geeigneten Orte ein haltbareres Stück Zeug einzufügen. Dadurch ist nun vielleicht meine eigene Theorie nicht in ihrem Zusammenhange in das wünschenswerthe klare Licht gesetzt worden, wie ich mich aus den mündlichen und schriftlichen Einwürfen, die mir von befreundeter Seite zugekommen sind, habe überzeugen können. Diesem Uebelstande nunmehr abzuhelfen und meine Ansichten in mehreren Punkten genauer zu präcisiren und weiter auszuführen, ist die Aufgabe, die ich mir in den folgenden Zeilen gestellt habe.

Wenn ich in kurzen Worten das zusammenfassen soll, was ich als Ergebniss der von mir ausgeübten Kritik betrachte, so ist es etwa das Folgende: Was auch das gewesen sein mag, was die Indier in alter Zeit als Medizin praktizirt und erforscht haben, die uns vorliegenden Texte sind sammt und sonders verhältnissmässig

spät und unselbständig und können nicht als Zeugniss für die frühere Periode gelten. Nirgends findet sich in ihnen auch nur das schwächste Zeugniss eigener klinischer Beobachtung, nirgends der leiseste Ansatz zu einer Krankengeschichte, überall nur schattenhafte Reproduktion geborgter und schlecht verstandener Weisheit, vermengt mit eigenem kindischen Unverstand. Wie sollte es auch anders sein? Ueberall wo wir die Medizin in ihre ersten Anfänge zurückverfolgen können, in Aegypten, in Griechenland, im christlichen Syrien und im Khalifenreiche, stand die Pflege der Heilkunde mit dem Tempeldienst oder mit Hospitälern in Verbindung, die der religiöse Sinn des Volkes gegründet hatte. Wo das nicht der Fall war, wie im alten Rom, da fiel die Ausübung der Kunst in die Hände von Quacksalbern und Betrügern, und die wissenschaftliche Ausbildung derselben stand still oder ging gar rückwärts. In Indien fehlt es aber, mit Ausnahme des buddhistischen Ceylon, an jedem Hinweis und in der That an jeder Veranlassung zu dergleichen Instituten. Der hartherzige Kastengeist der Brahmanenreligion kennt keine andre Vorschrift zur Linderung menschlicher Leiden als die der Mildthätigkeit gegen die mehr gierigen als nothleidenden Priester. Die ersten Ansätze zu wahrhafter Menschenliebe, wie sie die Religion des Brahmasamâj neuerdings predigt, nehmen sich da noch fremdartig genug aus und fallen uns in der That als eine ganz neue Erscheinung im spezifischen Hinduthum auf. Nun ist es aber mit der Medizin wie mit jeder andern Wissenschaft, man erräth sie nicht, sondern man baut sie entweder stufenweise auf, oder man lernt sie mechanisch ihren Begründern ab. Dass das letztere die Indier gethan haben, darüber kann vernünftigerweise kein Zweifel bestehen. Die uns vorliegende bändereiche, aber ideenarme Literatur gibt uns vollständig das Recht zu der Annahme, dass die Araber die Kenntniss, die sie von der griechischen Medizin hatten, nach Indien verpflanzten, und dass die indische Medizin eine im Ganzen wenig gelungene schriftliche Bearbeitung jener von der Praxis losgetrennten Lehrsätze ist. Diese Ansicht von dem Hergang der Sache erstrecke ich sogar auf die ältere Phase der indischen Medizin, auf deren Bestehen wir z. B. durch den Fihrist und seine arabischen Nachfolger, wie durch den Perser Muwaffaḳ al Harawî [1]) hingewiesen werden. Diese Vorstufe ist wahrscheinlich durch direkten griechischen Einfluss in's Leben gerufen worden, und wenn sich die Araber darauf als etwas von ihren eigenen griechischen Mustern Verschiedenes beziehen, so ist es ihnen eben damit genau so wie mit der ersten Periode der indischen Astronomie gegangen. Auch da wurden sie es nicht gewahr, dass das indische Wissen keinen Anspruch auf Originalität hat, und bemerkten wahrscheinlich nur mit freudigem Erstaunen die

1) S. Prolegomena zu Seligmann's Ausgabe pg. XXI

Gleichartigkeit der Resultate, zu denen beide Systeme scheinbar für sich gelangten. Wie geschickt die Indier waren, den Fremden zu mystificiren, indem sie jeden neuen Lehrsatz im Augenblick des Empfangens sofort in ihrer Sprache in ein unergründliches Räthsel verwandelten, erzählt ja Albîrûnî in ausdrücklichen Worten (cf. Reinaud, Mém. pg. 334).

Vor der griechischen Zeit von einer bewussten Ausübung der Medizin zu sprechen, ist kaum möglich. Die Beschreibung der indischen Praxis bei Megasthenes (cf. Strabo, ed. Firm. Did. Paris 1853, pg. 607) zeigt deutlich, dass die damaligen asketischen Philosophen in ihrer Abgeschiedenheit von der Welt wohl auch über die Constitution der menschlichen Natur gegrübelt und gelegentlich einfache Heilcuren in ihrer nächsten Umgebung ausgeübt hatten, aber dass sie der Natur ihre Geheimnisse abzulauschen versucht hätten, ist ihnen doch schwerlich zuzutrauen.

Indessen, wir haben es hier nur mit der geschriebenen Literatur zu thun, und wenn wir darin eine Anordnung nach der zeitlichen Aufeinanderfolge der Werke versuchen wollten, so müssten wir zuerst den Suṣruta von der hohen, ihm durch die Tradition angewiesenen Stufe absetzen und ihn nur als aus anderen früheren Quellen zusammengeschrieben betrachten. Dass ich vielleicht gerade mit dieser Ansicht am meisten Anstoss gegeben habe, davon überzeugt mich die Fürsprache, die eine hochgeachtete Autorität auf dem Gebiete semitischer Forschung brieflich durch die Bemerkung eingelegt hat, „dass سسرد ein Anderer als der berühmte Suṣruta sein soll, halte ich für undenkbar". Er setzt freilich, sein Urtheil mildernd, hinzu: „*die* Frage ist natürlich dabei völlig unberührt, „ob jenes كتاب سسرد auch wirklich dasselbe Buch ist, welches die „Inder noch heute unter dem Namen haben, da diese Inder ja mit „grossem Gleichmuth alle nicht heilige Literatur beliebig umändern". Durch diese Bemerkung zu weiterem Nachdenken aufgefordert, bin ich allerdings zu noch schärferer Verurtheilung des von Suṣruta angemassten Ruhmes gelangt, von der ich weiter unten Bericht abzustatten haben werde.

An die Stelle des seines Vorranges beraubten Suṣruta würde ich unbedenklich das *Ashṭâṅgahṛidaya* setzen. Das Verbleiben seiner Spur in Suṣruta habe ich in einigen der citirten Titel (Bd. XXX, pg. 653) zu finden geglaubt; es würde auch die Achttheilung statt der ursprünglich beabsichtigten Fünftheilung (ib. pg. 654) verständlich machen; endlich auch finden wir in einem Werke der freilich verhältnissmässig modernen Malayalim-Literatur, der Kerala Utpatti (Mack. Coll. II, 93) eine Tradition, die das Ashṭâṅgahṛidaya als eines von drei Werken, und sicherlich als das einzige medizinische Buch, aufführt, welches dem allgemeinen Untergang durch Brand entzogen und in eine spätere Zeit mit herübergerettet wurde. Mit anderen Worten, es gilt dasselbe als das einzige Werk von Autorität,

welches die brahmanische Cultur des Nordens mit in diese Gegenden gebracht hat. Als ein andres Werk, das von den meisten Schriftstellern über diesen Gegenstand ohne Anerkennung der Thatsache ausgeplündert worden ist, habe ich beiläufig das *Mâdhavanidâna* oder *Rugviniçchaya* erwähnt. Eine kritische Untersuchung der indischen Medizin in der von mir angenommenen *zweiten* Schriftperiode würde meines Bedünkens ihren Ausgang von diesen beiden Werken zu nehmen haben, möglicherweise nur von dem ersten der beiden, wenn sich, was ich nicht untersucht habe, das zweite bloss als eine Abkürzung des ersten herausstellen sollte.

Eine merkwürdige Befangenheit in werthloser Tradition und Ehrfurcht vor bloss untergeschobenen alten Namen bezeugt es, wenn in Mrs. *Manning's* Buch *Ancient and Mediaeval India*, Vol. I, pg. 339 die dem „Sohne eines vedischen Rishi Atri" zugeschriebene *Âtreya-Sanhitâ* muthmasslich als die älteste bekannte Abhandlung über Medizin hingestellt wird. Man sollte eigentlich glauben, dass diese Art ein Sanskritwerk zu datiren seit Hessler aus der Mode gekommen wäre, der, weil Suṣruta Sohn des Viṣvamitra genannt wird, denselben ohne Bedenken sofort in's heroische Zeitalter, oder circa 1000 v. Chr. versetzt hat und natürlich gehörig darüber ausgelacht worden ist. Aber nun gar, wenn man das Werk selbst (I. O. MS. 1920) gesehen und zum Zwecke einer Beschreibung für Mrs. Manning's Buch durchgeblättert hat, da sollte sich eigentlich Niemand mehr einer Täuschung darüber hingeben können. Ich wenigstens stehe auf Grund meiner nur flüchtigen Einsicht in die Mache desselben nicht an, es für die erbärmlichste Schmiererei auf diesem Gebiete zu erklären, sprachlich vollkommen trivial, sachlich auf der niedersten Stufe der Receptkunst stehend, weder in der einen noch in der andern Hinsicht nur entfernt an Suṣruta hinanreichend. Die Theorie von der Erbsünde, die sich bei Suṣruta nur schüchtern hervorwagt (z. B. I, 117, 7), ist hier in voller Blüthe, und wenn die Heilmethode beim ersteren manchmal etwas unsauber scheint, so wird hier der Patient (nicht der Arzt, wie bei Aristophanes) zum förmlichen σκατοφάγος gemacht.

Es wäre kaum der Mühe werth gewesen, so viele Worte über ein so unbedeutendes Machwerk zu verlieren, wenn nicht Lassen im Anhang zu Bd. III u. IV der Ind. Altk., pg. 79, auf Grund von Dietz, Annal. Med. pg. 158, die Ansicht ausgesprochen hätte, „dass es ausser der Schule des Charaka wenigstens noch eine des Âtreya gab", und wenn nicht eine andre unzweifelhafte grosse Autorität in einem offenbar unkritischen Momente sich zum Mitvertreter dieser Ansicht gemacht hätte [1]).

1) Ich meine den für die Wissenschaft leider viel zu früh verstorbenen *Goldstücker*, dessen Mitarbeiterschaft an dem Werke der vor ihm schon dahingeschiedenen Freundin hier zu erwähnen wohl keine Indiscretion genannt werden kann. Uneigennützig wie er war, standen sein Rath und seine thätige

Charaka verdient eine Untersuchung für sich, die aber erst auf Grund besseren handschriftlichen Materials, als wir es gegenwärtig besitzen, angestellt werden könnte. Es ist sehr zu beklagen, dass die von Gangâdhara Kaviratna begonnene Textesausgabe nach 2 Lieferungen wieder in's Stocken gerathen ist. Der von ihm beigegebene Commentar ist zwar lächerlich breit ausgefallen, aber er gab doch Gewähr, dass der Herausgeber redlich bemüht war, sich immer genaue Rechenschaft von den Lesungen des Textes abzulegen. Wahrscheinlich hat aber auch er gefunden, dass im Verlauf der Arbeit seine Schwierigkeiten in der Herstellung des corrumpirten Textes wuchsen, und hat in Verzweiflung die Hände sinken lassen. Dass der Name *Charaka* wirklich schon der ersten Periode angehört habe, scheint doch aus der Erwähnung ähnlich lautender Formen in den lateinischen Uebersetzungen von Râzî und Serapion dem Jüngeren [1]), sowie bei Bîrûnî, zu erhellen. Charaka's Darstellungsweise unterscheidet sich auch von allen andern dadurch, dass sie meist in Form von Dialogen gehalten ist, in denen sich die mythischen Vertreter verschiedener Ansichten gegen einander aussprechen und zu einem endgültigen Majoritätsbeschluss kommen. Die Dialektik erinnert zuweilen an die unzulänglichen Theorieen der vorsokratischen griechischen Philosophie. Dennoch aber bleibt es mir sehr zweifelhaft, ob wir in der That den ursprünglichen Text, oder auch nur Bruchstücke desselben in neuer Fassung, und nicht vielmehr ein gänzlich verändertes Opus vor uns haben. Adhuc sub judice lis est.

Mit grösserer Bestimmtheit können wir dagegen über Suṣruta aburtheilen, wenn wir nur ein bischen über den von den Indiern uns gezogenen Bannkreis hinausblicken, und das soll nunmehr geschehen.

Ich habe pg. 651 u. 654 des vorigen Bandes darauf aufmerksam gemacht, dass der Name Suṣruta künstlich hergestellt erscheint und, nach Bhâvamiṣra's Vorgang, auf das Buch bezogen „das aufmerksam angehörte und weiter überlieferte“, auf den Autor bezogen „den, der gut zugehört hat“ bedeuten könnte. Auffällig ist jedenfalls, dass er, wenn auch in der späteren Fachliteratur tausendmal citirt, doch in der Sagengeschichte des alten Indiens nirgends

---

Beihülfe jedem stets zu Gebote, der etwas Ernstliches erstrebte. Dass in dem gegebenen Falle seine Analyse der 3 medizinischen Sanhitas im einzelnen nicht mit der ihm eigenen Genauigkeit gemacht ist, darf man ihm bei dem Laienzwecke, den das Buch im Auge hatte, nicht verargen. Nur möchte ich nicht, dass man etwa seine Autorität ohne nochmalige genauere Prüfung gegen mich kehrte.

1) S. die Artikel *Sarachus*, *Saracus*, *Sarac*, *Sarek*, *Xarch*, *Xarcha*, *Zarcha* und *Indus* im Elenchus Med. Vet., vol. XIII von Fabricius' Bibl. Graec. Hamb. 1746.

gekannt ist. Das Petersb. Wörterbuch bringt ausser dem Verweis auf unser Werk selbst und solche, die davon abgeleitet sind, nur einen einzigen Beleg für das Vorkommen des Namens ausserhalb dieses Kreises. Die Stelle, dem Mahâbhârata entnommen, enthält aber nur eine trockene Namensliste der vielen Söhne des Viṣvâmitra, von denen Suṣruta einer ist, aber ohne die geringste Charakteristik seines Wesens. Auch in dem alten Dhanvantari-Mythus ist keine Spur von Schülern zu finden, die er sich unter den Menschen herangebildet haben sollte, und so schiene der Name Suṣruta rein in der Luft zu stehen. Da das aber bei dem angeblichen Gründer der indischen Medizin nicht gut anzunehmen ist, so wird man sich wohl nach einer Anlehnung an einen andern bedeutungsvollen Namen umsehen müssen, und da scheint sich denn bei meiner Anschauung von dem Hergang der Sache der arabische *Suḳrâṭ* (سقراط = Sokrates) ganz natürlich darzubieten, nur darf man darunter nicht einen der griechischen Aerzte dieses Namens verstehen, sondern man muss einen Schritt weiter gehen und eine irrthümliche Verwechselung mit *Buḳrâṭ* (بقراط = Hippokrates) annehmen.

Willkürlich wie diese Annahme auf den ersten Blick erscheinen möchte, wenn man sie etwa etymologisch zu begreifen suchen wollte, lässt sie sich historisch ohne Schwierigkeit erklären. Der Namenstausch ist nicht erst von den Indiern aus Zufall oder Unwissenheit versündigt worden, sondern hat bei den Arabern schon vorher existirt, und begreift sich bei ihnen recht eigentlich aus der Natur ihrer Cursivschrift, wo *b* und *s* bekanntlich nur durch einen diakritischen Punkt unterschieden sind und in diesem Namen häufig Anlass zu Verwechselungen gegeben zu haben scheinen[1]). Man könnte nun freilich sagen, dass bei der Lesung des Namens in jedem einzelnen Falle nach Massgabe der begleitenden Umstände zu entscheiden sei, wie das ja bei mangelhaft punktirten Texten stets mit voller Freiheit geschieht. Allein erstens liegt der Fall nicht immer so einfach, wie z. B. wenn Ibn Abî Ṣâdiḳ bei Hâj. Kh. IV, 437 ein *zweiter Sokrates* genannt wird, wo höchst wahr-

1) Vgl. die darauf bezügliche Bemerkung des Hrn. Dr. A. Müller in diesem Bande pg. 514. Der ebendaselbst geführte Nachweis der häufigen Verwechselung von Sokrates und Diogenes bei den Arabern lässt nun auch keinen Zweifel mehr bei mir darüber obwalten, dass „der sich in Ziegenhaardecken hüllende Sauṣruta“ (Ind. Stud. XIII, 407) kein andrer sein soll als der cynische Philosoph, der Tag und Nacht in seinem Tribon steckte und schliesslich auch darin todt gefunden wurde (Diog. Laert. VI, 6. 13). Denn wenn dieses Kleid auch von andern Philosophen und insbesondere auch von Sokrates (s. Plato, Symp. 34. Protag. 22) getragen wurde, so ist es doch für sie alle nicht so charakteristisch als gerade für Diogenes. Sachlich wie lautlich dagegen zusammenfallend mit dem Namen des weltbekannten Gemahls der Xanthippe finden wir unsern Suṣruta in der Verbindung bhâryâ-sauṣruta („Frauen-Sauṣruta“, gleichsam γυναικοκρατούμενος), dessen Besonderheit nach dem Schol. zu Pân VI, 2, 69 die ist, dass bei ihm die Frau die Oberhand hat.

scheinlich *Hippokrates* zu lesen ist, wenn sich auch denken lässt, dass der Autor seinen Beinamen mehr von der Lehrmethode als von dem Lehrstoff bekommen hätte [1]. Zweitens aber ist der Irrthum bei den Arabern selbst tiefer gegangen, als dass er sich jedesmal durch Substitution oder Auslassung eines diakritischen Punktes wegdisputiren liesse, wie die Anekdote beweist, welche das Târîkh al Ḥukamâ (vgl. Hâj. Kh. IV, 589) und Abu'l Faraǵ, Hist. Dynast. pg. 56 von Hippokrates erzählen [2]. Danach hätten einige Schüler des Hippokrates aus Scherz sein Bildniss zu dem berühmten Physiognomen Polemon gebracht, um dessen Meinung über den Charakter des grossen Mannes zu erfahren. Polemon, der das Original nicht gekannt habe, habe sein Urtheil dahin abgegeben, dass es ein der Weiberliebe ergebenes Subject sein müsse. Die Schüler hätten sich darob erbost, Hippokrates aber hätte dem gegen ihn gerichteten Vorwurf damit die Spitze abgebrochen, dass er zugegeben habe, er sei von Natur dazu disponirt, und nur durch Vernunft habe er seine Leidenschaft bezwungen. Wer sieht da nicht sofort ein, dass weder der Vorwurf, noch die pointirte Zurückweisung auf Hippokrates passen, dagegen sehr wohl ursprünglich auf Sokrates gemünzt gewesen sein könnten. Die Hässlichkeit des Sokrates ist eine weltbekannte Thatsache; sein silenartiges Aussehen wurde schon von seinen Zeitgenossen Aristophanes und Plato proclamirt, und die Vorstellung davon durch die bildende Kunst von Jahrhundert zu Jahrhundert weiter fortgepflanzt. Es war darum sehr natürlich, wenn die durch die gangbaren Kunsttypen beherrschte Einbildungskraft des Volkes sich der Idee von dem Silen und der ihm angeborenen Sinnenlust bemächtigte und daraus den Stoff zu einer Anekdote nahm. Auch der Zug feiner Selbstironie, wie sie der Held hier an sich ausübt, ist dem Sokrates in Xenophon's Symposion richtig abgelauscht.

Und in der That erzählen denn auch Cicero (de Fato V, Tusc. Quaest. IV, 37) und Alexander Aphrodisiensis (de Fato VI) die Geschichte genau mit demselben Verlaufe von Sokrates und dessen Zeitgenossen Zopyrus, demselben wahrscheinlich, den wir durch Plato als den Lehrer des Alcibiades kennen. Alexander's Bericht ist wörtlich und mit ausdrücklicher Erwähnung der Quelle in Eusebius, Praep. Evang. VI, 9 übergegangen, und ein späterer Kirchenvater Theodoretus (ad init. saec. V) in Graec. Affect. Cur. Serm. IV wiederholt, gestützt auf den Ausspruch des Platonikers Porphyrius, dieselbe Moral, nur ihres anekdotenhaften Gewandes entkleidet. Endlich liegt noch ein ebenfalls dahin abzielendes Zeugniss in dem griechischen Physiognomiker Polemon vor (vgl. Script. physiogn. vet.

1) Aehnlich wird auch Muḥammad Akbarshâh Arzâni, der Verfasser der pers. مجربات اکبری (gedruckt Lukhnow 1863) ein *zweiter Galen* genannt.

2) Vgl. auch Anm. zum Fihrist pg. 314.

ed. Franzius, pg. 222), der den Sokrates unter die Menschen zählt, die, nach ihren Augen zu schliessen, zwar „gerecht, verständig, weisheitliebend, aber auch dem Liebesgenuss ergeben sind, wie der Philosoph Sokrates es war“.

Was also diesen wahrscheinlich von vornherein erdichteten Charakterzug des Sokrates angeht, so hat er sich in der Anschauung des Alterthums vollkommen festgesetzt und zeigt nirgends eine wesentliche Abweichung oder Uebertragung auf ein andres Subject, wenigstens nicht auf Hippokrates. Die Araber dagegen lassen mit derselben Einmüthigkeit den Arzt in die Schuhe des Philosophen treten, aus keinem andern ersichtlichen Grunde, als weil ihnen bei der Herübernahme in ihren Erzählungskreis das Witzwort die Hauptsache war, die innere Beziehung zur Person ihnen aber entging und ihnen darum der Bukrâṭ so gut dazu passte als der Sukrâṭ [1]). Dass die besonderen Eigenthümlichkeiten beider Männer dem Verständniss der Indier noch viel weiter entrückt waren als dem der Araber, ist leicht einzusehen, und darum werden wir uns nicht wundern dürfen, wenn bei der Ueberarbeitung der arabischen Hippokrates-Literatur die Indier sich an den Namen Sukrâṭ, statt an Bukrâṭ, gehalten haben, weil sie sich beim ersten von ihrem Standpunkt aus wirklich etwas denken konnten, während der zweite sich gar nicht zu einer sanskritischen Umprägung eignete.

Es lässt sich das aber noch weiter wahrscheinlich machen, wenn man die andern dürren Andeutungen über die Entstehung des Âyurveda zu Hülfe nimmt. Da ist z. B. in der Verlegung der Mittheilung dieser Wissenschaft nach dem alten Kâṣî unschwer die Insel *Κῶς* zu erkennen, denn auch Hâj. Kh. IV, 129 spricht von Hippokrates als من أهل قوة stammend, und die Calcuttaer Ausgabe des arabischen Textes der Aphorismen nennt ihn auf dem Titelblatt الشيخ القوسي. Der Lehrer des Suṣruta, der Götterarzt Dhanvantari, ist dann einfach der sanskritische Repräsentant des griech. Aesculap, denn Hippokrates gehörte ja der Familie der Asklepiaden an. Selbst in dem Beinamen Divodâsa würde ich mich nicht scheuen ein von den Arabern importirtes unverstandenes *θεοειδής* oder *θεουδής* zu erkennen. Ich kann zwar diesen Beinamen des *Ἀσκληπιός* nicht direct nachweisen, dagegen den synonymen *θειότατος* und einfach *θεῖος* als Epitheta des Hippokrates bei dessen muthmasslichem ältesten Commentator Apollonius Citiensis (ed. Dietz, pg. 1), und in dem apokryphen Briefe des Paetus an Artaxerxes.

Auch die auffällige Vielseitigkeit des indischen Wissens über Medizin erscheint weniger räthselhaft, wenn man den Catalog der medizinischen Schriften und Monographieen durchfliegt, die dem

1) Nebenbei substituirten sie den Polemon, der ihnen durch Uebertragung in ihre eigene Sprache als Physiognomiker bekannt war, für den Zopyrus des Cic. und Alex.

Hippokrates und seiner Schule zugeschrieben werden, und darin eigentlich alle einzelnen Disciplinen schon vorweggenommen sieht. Wenn man dazuhält, dass in Hâj. Kh. die Titel fast aller dieser Schriften, der kanonischen wie der nachweislich apokryphen, wiederkehren, so fehlt eigentlich kein Glied in der Beweiskette, um die indische Weisheit auf die natürlichste und einfachste Art von den Errungenschaften der hippokratischen Schule abzuleiten.

Freilich wird man nicht den Nachweis textueller Uebereinstimmung zwischen Hippokrates und Suṣruta erwarten dürfen. Tiefsinnig und problematisch wie die Aussprüche des ionischen Naturphilosophen häufig sind, konnte sie der indische Laienverstand gar nicht gebrauchen. Für indische, und in gewissem Grade selbst für arabische Zwecke, eignete sich die Bearbeitung der pseudo-hippokratischen Literatur mit ihren Trivialitäten und ihrem Wunderglauben je besser, je mehr sie sich von der streng wissenschaftlichen Methode des Meisters entfernte. An den nöthigen Vorbildern zu solchem Schriftenthum hat es ja im griechischen Alterthum vor Galens Zeit schon nicht gefehlt, da bekanntlich die Fälschung förmlich zu einem Erwerbszweige gemacht wurde. Auf dieser Spur müssen dann die Indier fortgefahren sein, weil es so recht eigentlich ihrer Appretirungsmethode entsprach, und weil sie darin nicht einmal durch die Ehrfurcht vor einem heiligen Namen ihrer eigenen Vorzeit zurückgehalten waren.

Es ist überhaupt höchst interessant, an Hippokrates zu verfolgen, welche Wandlungen und zeitweilige Trübungen eine der grossartigsten Offenbarungen des menschlichen Geistes im Laufe der Zeiten erlebt hat, ehe sie in ihrer ganzen Grösse und Bedeutung von der Neuzeit wiedererkannt und aufgenommen worden ist. Es war ein an Grossartigkeit nicht wieder erreichter genialer Wurf, in welchem es Hippokrates gelang, die ewigen Grundsätze aufzustellen, auf denen alle wahre Medizin fussen muss, und auf die selbst unsere durch so viele neue Erfahrungen vervollständigte Wissenschaft mit Nutzen immer wieder zurückgeht. Das Alterthum hat nur in Galen noch einen Mann hervorgebracht, welcher der von Hippokrates erfundenen Wissenschaft den Stempel seines Geistes bleibend aufdrückte. In dieser Beziehung liefert das genaue Seitenstück dazu die griechische Astronomie. Ohne Hipparch hätte es vielleicht niemals eine Himmelskunde gegeben, und ohne Ptolemäus wären vielleicht auch dessen grundlegende Anschauungen für die Nachwelt unfruchtbar geblieben. Auch die nächsten Erben der griechischen Cultur, die Römer, liessen beide Gebiete so gut wie unangebaut. Weiss man doch von Celsus nicht einmal, ob er wirklich Arzt, oder bloss Encyclopädist und ärztlicher Schriftsteller war, und Cäsar gab auch nur den Namen her zu der in seiner Zeit eingeführten, folgereichen Calenderreform. Die auf den Untergang des classischen Alterthums folgenden Jahrhunderte der Barbarei verloren mit allem andern auch den Forschungstrieb auf dem Gebiete

der Natur; kaum dass in späterer Zeit die Araber noch das glimmende Fünkchen vor dem gänzlichen Verlöschen retteten.

Um aber in Sonderheit bei den Schicksalen des hippokratischen Gedankens stehen zu bleiben, so ist es lehrreich zu sehen, wie derselbe von Alters her mehr auf die Einbildungskraft als auf das Erkennungsvermögen der Menschheit wirkte. Die Mitwelt scheint ihn so wenig beachtet zu haben, dass sie von den Lebensumständen des Erfinders der Heilkunst so gut wie nichts überliefert hat, und was wir davon wissen, ist nicht viel mehr als Mythe, die erst in viel späterer Zeit von Soranus gesammelt worden ist. So hat sich denn z. B. gleich bei Erwähnung seiner Herkunft ein Irrthum eingeschlichen, der aussieht, als wenn sogar die spätgriechische Zeit den „Vater der Medizin" nicht immer streng von dem „Vater der Philosophie" geschieden hätte. Die älteste bekannte Biographie des Meisters, die etwa sechs Jahrhunderte nach seinen Lebzeiten von Soranus aufgezeichnet ist, gibt ihm Phaenarete zur Mutter. Wir können uns aber durch Plato's Erwähnung dieses Namens belehren lassen, dass hier am Ende nur eine Verwechselung mit der ehemals in einer Branche des ärztlichen Berufs selbst thätigen Mutter des Sokrates vorliegt. Der oben erwähnte Brief des Paetus an Artaxerxes nennt zwar Praxithea als seine Mutter, gibt ihm aber wenigstens Phaenarete zur Grossmutter, um damit doch eigentlich nur einen Compromiss einzugehen.

In andrer Beziehung zeigen die biographischen Notizen, dass die Welt in Hippokrates das Grosse wohl ahnte, es aber nicht verstand, ja schlimmer noch, dass sie das Erhabene, wie der Dichter sagt, in den Staub zu ziehen bemüht war. So entstand die Fabel von seiner Brandstiftung in Knidos, um die Entdeckung von den grossen Leistungen seiner Vorgänger, an denen er selbst emporgeklommen sei, zu verhüten [1]). Statt sein Andenken als das eines Wohlthäters der Menschheit für ewige Zeiten in Ehren zu halten, war der Neid und die Missgunst niedriger Geister geschäftig es zu schänden und zu verlästern. Das christliche Abendland vollends, in seiner fortschreitenden Verfinsterung und Verdummung, konnte sich mit dem Verfasser der Schrift *περὶ ἱερῆς νόσου* (d. i. Epilepsie), worin die direkte Einmischung der strafenden Gottheit und die Nützlichkeit ihrer Versöhnung durch Beschwörungen und Bussübungen geleugnet wird [2]), so wenig abfinden, wie das Alterthum

1) Ch. Petersen in einem academischen Programm „Hippocratis . . . scripta ad temporis rationes dispos." Hamburgi 1839, pg. 42 n., hat die Vermuthung aufgestellt, dass dieser Fabel ein missverstandener Scherz eines der Komiker, der den Hipp. im Streite mit seinen Widersachern geschildert habe, zu Grunde liege, und dass man diesen Zug später mit der Nachricht von seiner Verbannung aus seinem Vaterlande in Verbindung gebracht habe. Gleichviel aber wie sie entstanden ist, die Geschichte hat nachher noch einmal bei Avicenna Dienst thun müssen. (Vgl. Wüstenfeld, Gesch. d. arab. Aerzte, pg. 67.)

2) Dieselbe Tendenz ist auch verfochten in der Schrift *De aëre, locis et aquis*, s. Kühn's Ausgabe des Hipp. I, 561.

mit den gleichartigen Ansichten eines Sokrates. Man griff deshalb zu dem gewöhnlichen Mittel, der blöden Menge die unfassbare Höhe seines Geistes als verdammungswürdiges Blendwerk des Teufels zu verdächtigen.

An dem *Ypocras* des Mittelalters ist fast nichts sitzen geblieben als einerseits seine Allianz mit dem Neffen *Gallienus*, der ihm durch seinen Ruhm so gefährlich zu werden drohte, dass er sich zuletzt seiner entledigte, indem er das Haus in Brand steckte, in welchem derselbe sich aufhielt, und ihn in den Flammen untergehen liess, wofür er natürlich ewiger Verdammniss anheimgegeben wird, — und andrerseits die Lüsternheit, welcher der alte Mann zum Opfer fiel, als eine vornehme römische Frau ihm zum Schein ein Rendezvous gab, um ihn dann im herabgelassenen Korbe auf halber Höhe zwischen Fenster und Strasse hängen zu lassen und dem Gespötte der sich am Morgen versammelnden Menge preiszugeben, so dass es sogar seinem Gönner, dem Kaiser Augustus zu arg wird und er ihn seiner Gnade beraubt. Die Eleganz der Erfindung ist von *einem* Stück mit der Erzählung vom greisen Aristoteles, der in der Verwirrung seiner Sinne auf allen Vieren krabbelt, um ein hübsches junges Mädchen auf sich herum reiten zu lassen, und ist bezeichnend genug für den läppischen Humor des christlichen Spiessbürgers im gepriesenen Mittelalter.

Das häufige Vorkommen dieser Räubergeschichten von Hippokrates aber bezeugt eben doch deutlich, wie nachhaltig die Erscheinung des grossen Heilkünstlers auf die Fantasie der geistig so verkümmerten Menschheit wirkte, und dass er in dieser Beziehung in einer Kategorie mit den andern Meteoren des Alterthums, wie Salomon, Alexander d. Gr., Kaiser Octavianus und Virgil steht.

Beiläufig will ich hier einen andern Zug kuriosen Aberglaubens im Mittelalter einschalten, auf den ich zufällig stiess, als ich die Spur des Hippokrates in der Sage verfolgte, nämlich die Vorstellung von „Giftmädchen", deren auf pg. 657 meines früheren Artikels Erwähnung geschah. Nach Hagen's Gesammtabenteuer I, pg. LXXXI, hat sich dieselbe auch nach dem Occident verpflanzt, und es werden verschiedene Fürsten genannt, die diesen bösartigen Sirenen erlegen sind. Es liegt freilich sehr nahe, dabei an das sociale Uebel der Neuzeit zu denken, welches also vielleicht ursprünglich durch die späteren Kreuzfahrer nach Europa importirt worden wäre. Einer andern geschlechtlichen Krankheit bei einem Volke, bei welchem an Uebercivilisation nicht zu denken ist, nämlich bei den Scythen, thun schon Hippokrates (I, 560 ff.) und Herodot (I, cap. 105) Erwähnung. Pest, schwarzer Tod, Blattern, Cholera, und wie die verheerenden Seuchen alle heissen mögen, deuten ebenfalls auf die mittelasiatische Wüste als ihre Quelle hin, so dass also wirklich die Pforten der Hölle sich ganz nahe bei der Wiege des Menschengeschlechts aufgethan zu haben scheinen, ein Umstand, der wie-

derum nicht wenig zum Wanderungstriebe der ersten culturfähigen Racen beigetragen haben mag, nur dass sie auch in der späteren weiten Entfernung, wie Salomons Kanzler in der rabbinischen von Pocci bearbeiteten Sage, dem nacheilenden Todesengel nicht haben entgehen können.

Um nun wieder auf unseren Hauptgegenstand zurückzukommen, so thut die Form *Ypocras* (von ابقراط, hebr. אבוקראט) dar, dass der Träger dieses Namens dem Abendlande gleichfalls durch die Araber und Juden zugeführt worden ist, und nicht direkt durch das Studium seiner Schriften im Original. Der ältesten legendarischen Erwähnung des Hippokrates im christlichen Mittelalter begegnet man vielleicht bei Albertus Magnus in seinem Commentar zum Schlusskapitel des 5. Buches von Aristoteles' Politik. Aristoteles bespricht dort gewisse in Plato's Republik dem Sokrates zugeschriebene Ansichten, und sagt unter anderm, es sei vielleicht (ἴσως, lat. *forte*) nicht unrichtig zu glauben, dass es Menschen gäbe, welche [einer unabänderlichen Vorausbestimmung ihres Schicksals folgend] [1]) durch nichts einer geregelten Zucht und Besserung ihres Wesens zuzuführen wären. Unser Albertus kommt nun Aristoteles durch die Erwähnung zweier astrologischer Beispiele zu Hülfe, die er einem Commentar des Bugafarus (i. e. Abû Ǵa'far) zu Ptolemäus Centiloquium entnommen hat. Die eine davon betrifft Hipocrates [*sic*] und geht also dahin, dass derselbe *durch den Einfluss der Gestirne* eigentlich zum mauvais sujet bestimmt gewesen sei. Er habe (man sieht nicht recht warum) durch zwei Schüler sein Bildniss dem Schauspieler (physiognomiae actor) Polus — einen solchen gab es bekanntlich zu Demosthenes Zeit in Athen — geschickt, und dieser habe ihm denn auch klaren Wein eingeschenkt, Hipocrates aber habe erwiedert, dass er sich dennoch aus der Kraft innerer moralischer Ueberzeugung dem Guten zugewendet habe. Die Variante ist besonders interessant, weil hier Sokrates und Hippokrates confrontirt werden, ohne dass Albertus dadurch auf die richtige Spur geleitet wird, und weil sie zeigt, wie solche Sagen je nach Bedürfniss umgebogen werden, um bestimmten Theorien zur Stütze zu dienen. Welcher von den mehreren astronomischen Abû Ǵa'fars der unsrige ist, lässt sich nicht mit Bestimmtheit sagen. Assemani (Bibl. Vatic. Cod. Hebr. I, 358 und Bibl. Medic. pg. 384) identificirt zwei derselben, die er ins 3. Jahrh. der Hiǵra ansetzt. Casiri I, 372 nach dem Târîkh al Ḥukamâ lässt seine Zeit und Nationalität unentschieden [2]). Jedenfalls muss er aber älter sein als

---

1) Die Parenthese gehört nicht zu Aristoteles selbst, sondern ist eine verunglückte Scholie des Albertus, welcher das *forte* der ihm vorliegenden lat. Version durch *secundum dispositionem stellarum*, *sed non simpliciter* paraphrasirt und in den Hintersatz einschiebt. Wie hätte er auch sonst die folgende Erzählung anbringen können?

2) Vgl. auch Anm. 4 zu Fihrist pg. 268.

der mit Albertus Magnus ungefähr gleichzeitige Abu 'l Faraǵ und Ibn Al Ḳifṭî, zumal da Albertus ihn erst durch Vermittelung einer hebräischen und einer danach gemachten lateinischen Uebersetzung hat kennen lernen können, und dennoch ist die spätere Version dem Original treuer geblieben als die ältere Verzweigung davon.

Ich habe diese Episode etwas ausführlicher behandelt, um daran zu zeigen, wie sich der Sagenstoff des Alterthums, durch das Prisma der Araber besehen, im Scholasticismus des Mittelalters ausnimmt. Wenn nun diese Verunstaltung seines Wesens in so unmittelbarer Nähe des Schauplatzes von Hippokrates' Wirksamkeit stattfinden konnte, so ist es doch sehr natürlich, dass an den fernsten Grenzen einer stammverwandten Cultur sich nur ein blasser Schatten seines Wesens wiederfindet. Auch im Gangeslande hatte sich durch die Araber sein Ruhm herumgesprochen, während sich seine Lehren nur dünn durch den Wust fremdländischer Anschauungen durchfiltrirt hatten. Als nun gar die Indier anfingen das Gelernte in ihrer eigenthümlichen Weise schriftlich zu behandeln, da blieb von dem echten Hippokrates fast nichts mehr übrig als der anregende Gedanke und die Erinnerung an seinen Namen, der meiner Ansicht nach unzweifelhaft in dem Namen *Suşruta* petrificirt ist.

Um das an einem passenden Beispiele zu erläutern, ziehe ich die Stelle aus Hippokrates, de morbis vulgaribus, lib. I (vol. 3, 395 ed. Kühn) an, wo es heisst: *ἡ τέχνη διὰ τριῶν, τὸ νόσημα, ὁ νοσέων καὶ ὁ ἰητρὸς, ὁ ἰητρὸς ὑπηρέτης τῆς τέχνης* [1]· *ὑπεναντιοῦσθαι τῷ νουσήματι τὸν νοσεῦντα μετὰ του ἰητροῦ χρή.* Galen, der zu dieser Schrift einen Commentar geschrieben hat, setzt erläuternd hinzu (vol. XVII, pars I, pg. 150, ed. Kühn): „Drei ‚Dinge sind es im Ganzen, sagt Hippokrates, um derentwillen und „durch welche die Heilung vollbracht wird. Zunächst die Krank„heit, dann der Arzt, beide sich einander bekämpfend und gleich„sam bekriegend; denn während der Arzt die Krankheit zu heben „sucht, ist die letztere entschlossen sich nicht besiegen zu lassen. „Als dritter kommt der Kranke hinzu, der, wenn er dem Arzte „vertraut und dessen Verordnungen ausführt, der Bundesgenosse „desselben wird und der Krankheit entgegenarbeitet; wenn er aber „von ihm abfällt und das ausführt, was die Krankheit ihm auf„erlegt, so thut er dem Arzte ein doppeltes Unrecht. Einmal „nämlich dass er ihn im Stiche liess, und dann dass er den „[Gegner], der vorher nur einer war, nunmehr verdoppelt hat. „Zwei sind nothwendigerweise stärker als einer, und es ist klar, „dass der Patient die Gebote der Krankheit ausführt, indem er den „Arzt verlässt. Wenn der Arzt ihm den Genuss von kaltem Wasser „untersagt, er aber vom Fieber verzehrt sich verführen lässt, gerade

---

1) Einer andern Lesart, *φύσεως* für *τέχνης*, erwähnt Galen in einem besonderen Zusatz zu seinem Commentar.

„deswegen zu trinken, ebenso wenn er gebadet würde oder Wein „tränke u. dgl., was der Arzt ihm verbietet zu thun, so wird er „offenbar die Krankheit vermehren, weil er das thut, was ihr „förderlich ist; den Arzt aber wird er verrathen, wenn er thut was „derselbe nicht will.“

Man sieht, es ist hier schon ein unleugbarer Zug der Breite und Tautologie hineingekommen, der gut benutzt und vermehrt um das, was die Araber zur Ausschmückung noch hinzugethan haben mögen[1]), zu den Speculationen geführt hat, die im 34. adhyâya des 1. sthâna des Suṣruta vorliegen. Dort heisst es: „Der Arzt, der „von der Krankheit befallene [Patient], das Arzneimittel und der „Krankenwärter sind die Füsse der Medicin, auf denen die Aus„führung einer Kur beruht. Wenn drei von den Füssen tüchtig „sind, so sind durch deren Unterstützung auch die Bemühungen des „vierten, des Arztes, von Erfolg begleitet, und derselbe kann selbst „eine schwere Krankheit in kurzer Zeit überwinden. Ohne den „Arzt dagegen sind die andern drei, wenn sie auch für sich betrachtet „alle an sie gestellten Anforderungen erfüllen [wenn sie *guṇavat* „sind] so nutzlos wie beim Opfer der Udgâtri, Hotri und Brahman „ohne den Adhvaryu. Ein tüchtiger Arzt kann für sich allein dem „Patienten stets über die Krankheit hinweghelfen, wie der Steuer„mann sein gefährdetes Boot auch ohne Matrosen[2]) ans Ufer bringt. „*Der* Arzt nun, welcher in den verborgenen Sinn der ärztlichen „Lehrbücher eingedrungen ist, Operationen gesehen und selbst aus„geführt hat, eine geschickte Hand besitzt, redlich strebt und muthig „handelt, seine Instrumente und Arzneien stets bereit hält, Geistes„gegenwart, Urtheil, Entschlossenheit und Erfahrenheit bekundet, „und die Pflicht der Wahrheit allen andern voransetzt, ein solcher „Arzt wird ein [richtiger] *pâda* genannt. Der Kranke verdient „diese Benennung, wenn er Lebenskraft [d. h. Widerstandskraft] „besitzt, [denn ohne dieselbe kann er nicht als *guṇavat* in dem „obigen Sinne betrachtet werden] Nerv hat, nicht geradezu unrettbar „und nicht ganz mittellos ist, [so dass er sich kleine Bequemlich„keiten angedeihen lassen kann] sich beherrschen kann, [dass er „dem Schmerze nicht zu sehr nachgibt] dem Arzte vertraut und

---

1) Dass sich dieses Thema einer gewissen Popularität auch bei ihnen erfreute, können wir daraus schliessen, dass es bei Ibn Abî Uṣ. (Brit. Mus. Add. MS. 7340 fol. 14 b) in die Form eines Gelegenheitsausspruches gekleidet ist. Hipp., heisst es da, trat an einen Kranken heran und sagte zu ihm: „Ich und die Krankheit und du, wir sind drei. Wenn du mir nun gegen sie hilfst durch Annahme meiner Vorschrift, die du befolgst, so werden wir zwei und die Krankheit wird vereinzelt, und wir unterdrücken sie; denn zwei, wenn sie sich vereinigen, werden über einen einzelnen Herr“. — Noch etwas kürzer gefasst erscheint die Sache bei Shahrazûrî, wie ich aus einer Mittheilung des Herrn Dr. A. Müller ersehe.

2) Sollte hierbei nicht der ὑπηρέτης des Hippokrates noch einmal mitspielen?

„dessen Vorschriften ausführt. Die Arznei, um ein *pâda* genannt „zu werden, muss auf einem gepriesenen Boden entsprungen und „an einem gutgeheissenen Tage gesammelt, in der richtigen Quantität „gegeben, anmundend und dem Geruch, der Farbe und dem Geschmack „nach frisch sein; sie soll dem Uebel entgegenarbeiten, nicht an- „widern, bei einem Umschlag der Krankheit nicht von ihrer Wirkung „abweichen (?) und soll mit Umsicht zur rechten Zeit gegeben „werden. Endlich wird der Krankenwärter als *pâda* erwähnt, wenn „er liebevoll, frei von Abscheu [gegen die mit Krankheiten ver- „bundenen Widerwärtigkeiten], kräftig und zur Aufsicht über „Kranke tauglich und unermüdlich in der Ausführung ärztlicher „Befehle ist.“ [1])

Die Familienähnlichkeit zwischen beiden Gemälden ist unverkennbar, wenn auch der letzte Maler seinen Pinsel zuweilen in verschiedene Farbentöpfe getaucht hat. Zuvörderst scheint die Viertheilung hier auf einem Missverständniss des hippokratischen Textes zu beruhen, indem das appositionelle *ὑπηρέτης* als Krankendiener für sich aufgefasst ist. Wenn ich übrigens der persischen Uebersetzung früher den Vorwurf gemacht habe, sie habe den Sinn von *pâda* durch die wörtliche Wiedergabe mit پای unverständlich gemacht, so glaube ich jetzt vielmehr, dass das Sanskritwort *pâda* für „Viertheil“ (vgl. chatushpâd und chatushpâda) in dieser Verbindung umgekehrt durch das hindust.-pers. پای veranlasst worden sein kann, welches ja als Viertheil einer Münze (1 pie = $^1/_4$ ana) heutzutage im allgemeinen Gebrauch ist. Die Substitution der „Arznei“ für die „Krankheit“ kann durch eine spätere Stelle in derselben Schrift (III, 407) verursacht sein, wo es heisst: „Die „Diagnosis kann aus verschiedenen Betrachtungen angestellt werden: „aus der allen gemeinsamen, und wiederum aus der jedem einzelnen „besonderen Natur, *ἐκ τοῦ νουσήματος*, *ἐκ τοῦ νοσέοντος*, *ἐκ* „*τῶν προσφερομένων*, *ἐκ τοῦ προσφέροντος*“ etc. Andere Züge in der Beschreibung der 4 Füsse mögen aus anderen Partieen des Hippokrates, z. B. aus der Schrift *De medico* u. dgl. ergänzt sein. Im ganzen aber liest sich dieser Sermon des Suṣruta wie ein Schulaufsatz, zu welchem die Disposition und einige allgemeine Andeutungen über die Ausführung gegeben waren, bei dessen verspäteter Ausarbeitung aber die Erinnerung an beides etwas verblichen war.

Ein andres Beispiel solcher stufenweise fortschreitenden Metamorphose finde ich in dem, was die Indier aus dem sogenannten *Hippokratischen Gesicht* gemacht haben. So wird bekanntlich die Beschreibung von den Anzeichen des herannahenden Todes genannt, die zuerst in den vor-hippokratischen *Coacae Praenotiones* I, 266

1) Dazu vgl. noch die persische Version im vorigen Band pg. 640.

(Kühn) vorkommt: „Wenn die Augen hohl, die Nase spitz, die „Schläfe eingefallen, die Ohren kalt und zusammengeschrumpft, die „Haut trocken, die Farbe fahl oder schwarz, die Augenlider, Lippen „oder Nase bleich sind, dann ist der Tod nahe.“ Dazu vergleiche man eine Stelle im Vâyupurâṇa II, 19, v. 23 und 24 (Oxf. Cat. pg. 51 b): „Wenn das eine Auge ausrinnt, die Ohren herabhängen, „die Nase spitzig wird, die Zunge schwarz und heiss, und die „Schläfe flach (?) werden, dann ist der Tod nicht ferne“ — und es wird schwer sein, die hippokratische Vorlage zu verkennen. Dass das Sachverhältniss nicht etwa ein umgekehrtes ist, und dass die *praenotio* nicht von Indien nach Kos gekommen ist, scheint mir daraus hervorzugehen, dass nur in der Beschränkung auf Fieberkrankheiten, wie bei Hippokrates, die Sache ihre Richtigkeit hat, nicht in der missverstandenen Allgemeinheit wie im Vâyupurâṇa.

Eine Erweiterung nun hat diese Beobachtung ungefähr ein Jahrhundert später in dem eigentlich hippokratischen *Prognosticon* (I, 89—91) und in den Zusätzen, die Galen wieder dazu in seinem Commentar gemacht hat, erfahren, und auf diesen und ähnlichen Vorarbeiten scheinen mir die in Suṣr. I, adhy. 31 vorgetragenen Lehren aufgebaut, so jedoch dass darin viel Unkraut neben dem Weizen aufgegangen, und die Frucht dadurch beinahe unkenntlich geworden ist. Auch die im Suṣruta vorausgehenden beiden Capitel, über Traumdeuterei und Hallucinationen, sowie das folgende über allgemeine Semiotik, finden in weithin zerstreuten Bemerkungen des Hippokrates ihre Vorbilder.

Auch dabei ist höchst wahrscheinlich arabische Vermittelung im Spiele gewesen. Hâj. Kh. V, 57 erwähnt nicht allein die arabische Version der Eidesformel selbst, sondern auch noch einen dem Galen zugeschriebenen Commentar dazu. Aus dem letzteren citirt sogar Ibn Abî Uṣ. eine Stelle gleich in seiner Einleitung, eine andre im 2. Capitel (Brit. Mus. Add. MS. 7340 fol. 2a und 10a).

Endlich will ich noch des Eides der Asklepiaden (Hipp. I, 1—3) gedenken, der zwar im Wortlaut nichts mit Suṣruta I, adhy. 2 und 3 gemein hat, dessen Grundidee aber doch, trotz der verschiedenen Entfaltung, sich im indischen Hippokrates so genau, als es die Verhältnisse gestatten, wiederspiegelt. Auf gewisse Aehnlichkeiten zwischen dem griechischen Original und Charaka's Dîkshâ-Capitel dagegen hat Prof. Roth in dieser Zeitschr. XXVI, pg. 448 aufmerksam gemacht.

Ich habe gerade diese drei Beispiele gewählt, weil sie ausserhalb des Bereiches concreter Erfahrungen liegen, wie sie sich allenfalls zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten unabhängig von einander hätten machen lassen, und vielmehr das Gepräge individueller Anschauung und einer in gewissen Grenzen willkürlichen Ausdrucksweise an sich tragen, wie sie nur *ein*mal originell sein können, bei der Wiederholung aber auf Entlehnung beruhen *müssen*. So manches andre von Gleichklängen, was mir nebenher noch auf-

gefallen ist, muss ich hier unterdrücken, weil es in den Rahmen dieser Untersuchung nicht passt; es würde eher seine Stelle in einer gründlichen Annotirung des Sanskrittextes finden, wenn jemand eine solche unternehmen wollte. Die beigebrachten Beispiele genügen aber hoffentlich, um die oben ausgesprochene Ansicht von der Umprägung hippokratischer Gedanken in der indischen Medizin zu stützen.

Was die von mir verfochtene Namensidentität von *Hippokrates* und *Suṣruta* betrifft, so wiederhole ich nochmals, dass diese Theorie nicht willkürlich und ohne Noth von mir erfunden, sondern durch den im Blinden tappenden Gebrauch des indischen Namens geradezu herausgefordert ist. Als mythologischer Eigenname ruft er keine altehrwürdigen Erinnerungen wach, als Büchertitel ist er ohne ein ergänzendes *pustakaṃ* oder sonst etwas dergl. unbrauchbar, der combinirte Gebrauch des Wortes für beide Bedeutungen aber kann nur auf einer Nachlässigkeit des späteren Sprachgebrauches beruhen, und hat meines Wissens höchstens in dem selbst verdächtigen *Hastâmalaka* ein Analogon. Die praktische Consequenz aber davon ist zunächst die, dass man die willkürlich angenommene Verbindung zwischen dem historischen Suṣruta und dem etwas fabelhaften كتاب سسرد als vollkommen aufgelöst betrachten kann, und dass, wenn man den letztern Namen überhaupt erklären will, man sich in andrer Richtung wird umsehen müssen.

Auf den weiteren Parallelismus zwischen Suṣruta, der von Ṣâlihotra Instruktion in der Thierarzneikunde empfängt, und dem Hippokrates Hippiater, von dem wir noch ein derartiges Werk überkommen haben, dürfte nicht eben viel Werth zu legen sein. Die Verbindung des Suṣruta mit dieser Specialität erklärt sich leicht durch die Herübernahme der ganzen Terminologie und gelegentlich wörtliche Uebereinstimmung der Beschreibung in beiden Werken. Es scheint sogar als wenn auch im classischen Alterthum die Veterinärkunde nur die Erfahrungen der eigentlichen Medizin ziemlich sklavisch auf ihr besonderes Feld übertragen hätte, und für sich von keiner selbständigen Bedeutung gewesen wäre. Vegetius, von dem eine Schrift darüber erhalten ist, sagt gleich in der Einleitung: „Mulomedicinae doctrina ab arte medicinae non adeo in multis discrepat, sed in plerisque consentit."

Was den Namen Ṣâlihotra betrifft, so existirt darüber dieselbe Unsicherheit als über Suṣruta, insofern er sowohl als masc. wie als neutr., entweder für den Autor oder für das Buch, oder sogar abstract für die ganze Wissenschaft soll genommen werden können. Da nun die Existenz eines *ṛishi Ṣâlihotra* in der mythischen Ueberlieferung unmöglich angezweifelt werden kann, so muss das Schwanken des später mit dem Namen verbundenen Begriffs von der Verschmelzung desselben mit einem unverstandenen Fremd-

namen herrühren. Als solcher bietet sich das Hindustaniwort سالوتر oder سالوتری, auch corrumpirt zu سالستری, dar, welches gleichfalls gemeinschaftlich vom Pferdedoctor und seinem Handwerke gebraucht wird. Es wäre also die Etymologie des Hindustaniwortes nicht im Sanskrit zu suchen, sondern umgekehrt, das Sanskritwort wäre wieder aus dem Versuche entstanden, das Neue mit dem Alten in Bezug zu setzen. Die bekannte Stelle im Nala XIX, 28 und die Fabel im Panchatantra V, 9 scheinen, wenn sie nicht auch spätere Interpolationen sind, darzuthun, dass es in alter Zeit einen grossen Pferdeliebhaber und Pferdekenner Ṣâlihotra gegeben habe; weiter aber auch nichts. Welcher Sanskrit schreibende Veterinärtheoretiker hätte da der Versuchung widerstehen können, in ihm den Prototypen des im Volksmunde bekannten *Salotar* zu finden? Die weitere Frage, die sich aufwirft, ist nun die, woher das letztere *offenbare* Fremdwort stammt, und warum sich das Hindustani nicht mit dem im Arabischen vorhandenen, in der Form albeitar und alveitar auch ins Spanische und Portugiesische übergegangenen, بيطر (= lat. veter-inarius oder gr. *ἱπ-πίατρος*?) begnügt hat. Meine Erklärung ist einfach die, dass „die Sprache des Feldlagers" ein von den Farangis ihr zugeführtes Wort aufgenommen hat, als welches sich am natürlichsten das italienische, auch bei Du Cange als barbarisch-lateinisch aufgenommene, subst. *salutare* darbietet. Dasselbe wird nämlich nach einer Stelle des Domenico Cavalca, eines Geistlichen des 14. Jh., von allen grösseren Wörterbüchern in der Bedeutung von „salvatore, medico" citirt. Diese lexicographische Notiz ist freilich zugleich die einzige Stelle, in welcher ich das für meine Etymologie gleich brauchbare *salvatore* als gleichbedeutend mit *medico* aufgeführt finde. Zu verwundern ist das aber nicht, weil das Wort in seiner Ablenkung von der allgemein in den romanischen Sprachen gebrauchten geistlichen Bedeutung „Seelenretter" auf den „Erretter vom leiblichen Tode" entschieden einen Zug von Volkshumor hat, den die Schriftsprache vermeiden wollte. Freilich auch die zahlreichen Wörterbücher der verschiedenen italienischen Mundarten geben weiter keinen Beweis für diese prägnante Bedeutung des Wortes, auf welche doch auch unser „Salbader" führt, an die Hand. Das span.-port. *saludador* als „Arzt" passt nur scheinbar hierher. Selbst wenn es lautlich besser stimmte, so würde die zu Grunde liegende Bedeutung *praestigiator*, *incantator* (worüber gleichfalls Du Cange und die einheimischen Wörterbücher zu vergleichen) es ausschliessen.

Merkwürdig wäre allerdings, wenn man mit Sir H. M. Elliot [1]) annehmen sollte, dass schon im Jahre 783 d. H. = 1381 A. D. ein Buch unter dem Titel *Kurrat-ul-mulk* ins Persische über-

---

1) Hist. of. India V, 574, wiederholt aus der ersten Ausgabe I, 263. 264.

setzt worden sei, dessen Hindititel ursprünglich *Sâlotar*, in Erinnerung an den Lehrer des Suṣruta gewesen wäre. Er beschreibt es als ein kleines Werk, enthaltend 41 Seiten 8° zu 13 Zeilen, das aber in sehr gedrungenem Stile geschrieben sei. Die Zeitangaben darin stimmen freilich nicht mit sich selbst überein, und Elliot fand einen weitern verdächtigen Umstand darin, dass ein später unter Shâh Jahân aus dem Sanskrit ins Persische übersetztes Werk über Sâlotarî des früheren gar nicht gedächte. Das letztere Argument beweist nicht gerade viel gegen das Alter der Kurrat-ul-mulk, dagegen führt die Betrachtung des zweiten Werkes für sich leicht zur Entdeckung der berechneten Täuschung, die in dieser Art Literatur allgemein praktizirt worden zu sein scheint. Vorausgesetzt nämlich dass das in Frage stehende Werk dasselbe ist als dasjenige, welches in englischer Uebersetzung von Joseph Earles im Jahre 1788 in Calcutta erschienen ist, — und Elliots Beschreibung lässt keinen Zweifel darüber — so ist es leicht einzusehen, dass es nothwendig einen Muhammedaner, und nur einen solchen, zum Verfasser haben muss. Das Vorgeben eines Sanskritoriginals war, namentlich seit Akbars Zeiten, vermuthlich nur Modesache, um diesen obscuren Compilationen einen geachteten Namen zu machen. Dagegen macht der in Sanskrit geschriebene kleinere Tractat des India Office No. 107 ganz den Eindruck der Bearbeitung aus dem Persischen oder Hindustani, wenn er auch geschickter darauf berechnet ist diesen Umstand zu verbergen, als das Werk des Abdallah Khan Firoze Jung.

Die Nutzanwendung nun, die ich aus meiner Etymologie von Ṣâlihotra ziehe, ist die, dass der Gedanke, die Thierarzneikunde in Indien als eine Doctrin für sich zu bearbeiten, erst durch den Verkehr mit den Europäern entstanden ist, und dass, nachdem man sich den Begriff in einem Fremdwort geschaffen hatte, die Ausführung auf ganz mechanische Art, im genauesten Anschluss an die vorausgegangene Medizin, erfolgte, wo sich's um pathologische Dinge handelt, und mit Verwendung einiger allgemeiner Erfahrungssätze der Hippologie, wo der Plan des Werkes ein weniger ehrgeiziger ist.

Meine Erklärungsweise wird nun zwar diejenigen wenig befriedigen, welche dieser Wissenschaft durchaus ein höheres Alter vindiciren möchten, und welche darum auch von keiner auf fremdes Sprachgut basirten Sanskritetymologie hören wollen. Diese Lehnwörter in einheimischer Verkleidung sind vielleicht noch ein neuer und ungewohnter Factor der Sanskritwortforschung, der aber, weiter ausgebildet, von Wichtigkeit bei der Beantwortung von Fragen, die den Culturaustausch der Völker des Ostens betreffen, werden kann. Natürlich müsste die Zahl der beobachteten Fälle dieser Art bedeutend vergrössert werden, ehe man zur Verallgemeinerung der gemachten Erfahrung schreiten könnte; dann dürfte aber gerade die Medizin in der genauen Definirbarkeit ihrer Begriffe die meiste

Aussicht auf zuverlässige Ergebnisse bieten. Es liegen hier eine Masse augenscheinlich unsanskritischer und etymologisch unerklärter Wörter vor, von denen man glauben sollte, dass sich ihr Ursprung lautlich auf ein ähnlich klingendes arabisches oder sogar griechisches Wort zurückführen lassen müsste. Indessen will ich mich darüber nicht zu zuversichtlich äussern, da die von mir selbst angestellten derartigen Versuche noch nicht von dem rechten Erfolg gekrönt worden sind. Nur zwei vereinzelte Beispiele möchte ich anführen, die meiner Vermuthung eine Stütze zu leihen scheinen. Auf das eine bin ich durch Gildemeisters Definition von اكسير = ξήριον (Zeitschr. XXX pg. 534) geführt worden. Zur Vergleichung damit ziehe ich das sanskr. *kshâra* heran, welches in der Arzneikunde genau wie jene beiden den Begriff eines aufschliessenden Alkali in Form eines trockenen Pulvers repräsentirt und natürlich auch lautlich von dort herübergenommen ist. Da aber im Sanskrit alles einen inländischen Ursprung haben muss, so führt man es auf eine Wurzel *kshâ* oder *kshar* zurück. Das zweite ist das Wort *ṣleshman* (gesprochen vielleicht *shlekhman*), ein in andrer Bedeutung in der Sprache schon vorhandenes Wort, welches in Ermangelung des Lautes *φ* im Sanskrit, lautlich dem griech. *φλέγμα* noch am nächsten kam und desshalb mit auf die Bedeutung des griechischen Wortes ausgedehnt wurde. Dass es in dieser Bedeutung schon im Amarakosha vorkommt, beweist nichts für das hohe Alter der Importation; hat sich doch Amarasiṃha auch schon bei dem Gebrauche des persischen Wortes für den echt indischen Elephanten ertappen lassen!

Aber auch wenn sich diese Vermuthung nicht bewahrheiten sollte, und das leitende Princip, welches bei der Bildung der Terminologie obgewaltet hat, wo anders zu suchen wäre, so halte ich's, den andern Argumenten gegenüber, doch für unmöglich, den griechisch-arabischen Ursprung dieser Wissenschaft länger in Abrede zu stellen. Wenn wir noch einmal das Beweisverfahren resumiren, so finden wir auf der einen Seite nur zweifelhafte Tradition, gestützt durch unhaltbare Combinationen und andre unzulängliche Auskunftsmittel, die wo sie *ein* Loch stopfen, ein andres hart daneben aufreissen lassen, — auf der andern Seite wird der geschichtliche Hergang von Stufe zu Stufe aus einer von vornherein viel wahrscheinlicheren Voraussetzung hergeleitet und so klar bewiesen, als man es bei der auf Täuschung berechneten Geheimnisskrämerei der Indier, und in Ermangelung directer geschichtlicher Zeugnisse, nur je wird beweisen können. Alle künftigen Einzeluntersuchungen über indische Medizin werden darum von dieser culturgeschichtlich nicht unwichtigen Theorie ihren Ausgang zu nehmen oder wenigstens vorerst durch Aufstellung wichtiger Gegengründe sich mit ihr abzufinden haben.

Die Dîwâne der Dichter Nâbiġa, ʿUrwa, Ḥâtim, ʿAlkama und Farazdaḳ.

Von

A. Socin.

Mit Beiträgen von **E. Prym** und **H. Thorbecke.**

Vor kurzer Zeit erschien in Cairo ein Buch, welches die Sammlungen der Gedichte obgenannter Dichter enthält. Bis jetzt sind im Orient nur selten Dîwâne alter Dichter gedruckt worden; hier erhalten wir nun plötzlich fünf derselben in einer Form, welche eine längere Besprechung erheischt.

Das vorliegende Buch (200 pp.) führt folgenden Titel:

هذا مجموع مشتمل على خمسة دواوين من اشعار العرب الاول ديوان زياد بن معاوية المعروف بالنابغة الذبيانى مع شرحه للوزير ابى بكر عاصم بن ايوب البطليوسى المتوفى سنة اربع وتسعين ومائة الثانى ديوان عروة بن الورد العبسى المعروف بعروة الصعاليك مع شرحه لابن السكيت الثالث ديوان حاتم طى مع شرحه الرابع ديوان علقمة الفحل الخامس ديوان الفرزدق ‘

Es ist gedruckt nach pg. ٢٠٠ (in Octavformat) in der el-maṭbaʿa el-wahabîje (Z. D. M. G. XXVII p. 154) auf Kosten des امين بن عمر زيتونه[1]). Dieser Mann ist meinem Freunde Prym und

1) Der Name dieses Mannes klang in meinem Ohr stets „Amîn ez-zêtûni"; jedenfalls ist eher die Nisbe زيتونى als das nom. un. زيتونه zu erwarten. Die Senkung des Vocals der Femininendung von a durch e — nur von Neġdiern habe ich im Auslaut dieser Endung ein h gehört — zu i ist in Syrien ganz besonders häufig. Unser maronitischer Diener sagte: „laḥmi" ein Stück Fleisch;

mir von unserm Aufenthalte in Damascus her wohl bekannt. Er war damals (1869) unser Buchhändler; öfters brachte er halbe Tage bei uns zu, und es war interessant, ihm, dem weitgereisten zuzuhören. Er brachte zur Seltenheit schöne Handschriften. Eines der interessantesten Manuscripte in seinem Besitz enthielt den Dîwân des Zuheir und seines Sohnes Ka'b ibn Zuheir, beide commentirt durch Ṯa'lab, von welchem Werke unten näher die Rede sein soll. Dieses schätzbare Unicum wünschten wir zu erwerben. Eines Tages kamen wir im Gespräch auf jene Handschrift und auf alte vorislamische Dichter überhaupt. Dabei bemerkten wir unserm Amîn, wir besässen in Europa eine Anzahl von Dîwânen älterer Dichter, welche im Orient jetzt ganz verschwunden zu sein schienen. Zum Belege dieser Behauptung zeigte ich ihm den Dîwân des Nâbiġa, welchen ich im Jahre 1867 aus der weiter unten zu beschreibenden Wiener Handschrift abgeschrieben hatte. Andrerseits wies ihm Prym seine Abschrift des Farazdaḳ vor, welche er im Jahre 1868 aus dem Oxforder Codex gemacht hatte. Amîn bat sich von uns die beiden Abschriften aus und bemerkte, er werde sie copiren und herausgeben. Da uns beiden nichts daran lag, ob unsre Abschriften im Orient herausgegeben würden oder nicht, und wir vermutheten, dass dieser Absicht immerhin sich noch bedeutende Hindernisse in den Weg legen würden, liehen wir ihm unsere Manuscripte. Als er sie uns wieder zurückbrachte, baten wir uns unsrerseits als Entgelt die Erlaubniss aus, den Codex, der die Gedichte von Zuheir und Ka'b enthielt, abschreiben zu dürfen. Dies gestattete uns nun Amîn, und wir liessen durch einen syrisch-katholischen Geistlichen die Abschriften fertigen; darauf collationirten wir sie selbst peinlich sorgfältig mit dem Original. Jener Vorsatz Amîn ez-Zêtûni's ist aber nun in der That ausgeführt worden. Durch Vermittlung Baron Rosen's und Prof. Wright's kam im letzten Herbst die Kunde an mich, es seien eine Anzahl Dîwâne im Orient gedruckt worden, und es gelang mir vor Kurzem, einige Exemplare derselben zu erhalten.

Im Folgenden sollen nun die in dem Buche enthaltenen Dîwâne einzeln besprochen werden; zum Schluss wird über die früher in unsres Herausgebers Besitz befindliche Handschrift des Zuheir und Ka'b berichtet werden. Ich lasse zum Theil meinen Freunden Prym und Thorbecke das Wort.

„semni" eine Portion Butter. Vgl. besonders das kleine Lustspiel: „riwâjet 'umûm el-ġahle Beirut o. J. u. O. p. ٢ سنى Jahr; ٣ مادى Angelegenheit, ٤ ليلى Nacht, ٥ كلمى Wort. Ausserhalb der Grenzen Syriens ist diese Erscheinung viel seltener. — Sollte Amîn die Endungen wirklich verwechselt haben?

a. Nâbiġa.

Auf dem Titelblatte der Ausgabe finden wir wiederum die Angabe, der Wezîr Abu Bekr ʻÂṣim ibn Ejjûb aus Badajoz, der Commentator des Nâbiġa, sei im Jahre 194 (beg. 15. Oct. 809) gestorben. Schon in dem Vorwort zu „Die Gedichte des ʻAlḳama Alfaḥl“ Lpzg. 1867, p. III ff. habe ich die Ansicht ausgesprochen, dass dieses Datum fehlerhaft sein müsse. Ich füge nun bei, dass jene Zeitangabe mir lediglich aus Ḥâǵǵi Chalîfa (bei Flügel IV, 38) geflossen zu sein scheint, sowohl bei Hammer l. l., als in Flügels Grammatischen Schulen der Araber l. l., und schliesslich auch bei Amîn ez-Zêtûni. Möglicherweise liegt bei H. Ch. eine Verwechslung vor. Ueber den obgenannten Baṭaljûsi habe ich keine weiteren Nachrichten gefunden, nicht einmal über seine Existenz, wohl aber giebt es einen Abu Moḥammed ʻAbdallah ibn Muḥammed ibn es-Sîd el-Baṭaljûsi, der sich durch bedeutende literarische Thätigkeit (H. Chalîfa VII, p. 1166, Sp. II) ausgezeichnet hat. Auch Jâḳût (I, ٦٦٤) führt ihn an. Vgl. ferner Ibn Khallikân's Biographical Dictionary transl. by M. G. de Slane II, p. 61 (Ibn Chall. in Persien 1284 lithogr. I, ٢٨٧) Ausg. v. Wüstenfeld No. 354. Der Mann war neben Anderm Grammatiker (vgl. bei el-Maḳḳari I, ١١٣, II, ٤٦٩), Dichter und Commentator von Dîwânen (Mutanebbi, H. Chal. III p. 311 und Siḳṭ ez-zind, ib. p. 601). Es wird übereinstimmend berichtet, dass er im Jahre 521 (beg. 17. Jan. 1127) gestorben sei. (Darnach ist H. Chalîfa I, 22, wo d. J. 421, zu verbessern.) Was mich aber noch besonders bestimmt, diesen Baṭaljûsi für den Verfasser des Commentars zu den sechs Dichtern zu halten, ist der Umstand, dass er so häufig den القتبى [1]) anführt. Es unterliegt keinem

---

1) In der Ausgabe des Commentars finden wir stets die Form القتيبى, während in meiner Abschrift die Form القتبى steht. Die Wiener Handschrift hat im Beginn fol. 8r ff. ebenfalls die erstere, später die letztere Form. Die Cairenser Ausgabe des Imruulḳais (vgl. Bücher-Verzeichniss von Trübner, arab., pers. und türk. Drucke Strassb. 1874 No. 105), die von der Wiener Handschrift nicht abhängt, druckt beinahe überall القتيبى, vgl. p. ١٤ ult., ١٥٥ Z. 7 u. a. Es ist möglich, dass Amîn ez-zêtûni durch diese Ausgabe des Imruulkais dazu verleitet worden ist, die Form des Wortes durchgängig zu verändern. Die richtige Bildung der Nisbe von فُعَيْل ist فُعَلِىّ; doch kommt allerdings فُعَيْلِىّ als die von den Grammatikern weniger gebilligte Form vor, vgl. Veth, Supplementum annotationis in librum al-Sojutii de nom. relativis, Lugd. Bat. 1851, p. 182, Z. 5 v. u. ff. Wahrscheinlich hat der Schreiber des Wiener Codex, ebenso wie der Herausgeber des Imruulḳais und Amîn sich an die Wortbildung der arabischen Volkssprache gehalten; denn heute wird z. B.

Zweifel, dass damit der berühmte Ibn Ḳuteiba ed-Dînaweri (Ibn Khallikân's Biogr. Dict. transl. by Slane II, 22; lithogr. I p. ٣٧٣, Ausg. v. Wüstenfeld No. 327, Fihrist I, p. ٧٧) gemeint ist. Einerseits ergiebt sich auch hier wieder, dass der Commentator der Dîwâne unmöglich im Jahre 194 gestorben sein kann, da Ibn Ḳuteiba erst i. J. 270 (beg. 11. Juli 883) starb. Andrerseits findet sich die Notiz, dass Ibn es-Sîd el-Baṭaljûsi das Buch Adab el-Kâtib von Ibn Ḳuteiba commentirt habe (vgl. Casiri I, p. 64 No. CCLXXI). Es liegt daher die Vermuthung nahe, dass er überhaupt die Schriften Ibn Ḳuteiba's studirt hat, und die häufige Anführung dieses Grammatikers wäre somit erklärt. Aber es ist allerdings zu bedenken, dass sich der Verfasser des Commentars sowohl in der Wiener Handschrift, als in dem Druck des Commentars von Imruulḳais stets mit den Worten قال ابو بكر الوزير sogar mit صاحب الظلام einführt, und dass Ibn Sîd, wäre er der Commentator, als eine bekannte Grösse wohl bei seinem richtigen Namen genannt worden wäre. Sollte irgend ein Fachgenosse über Baṭaljûsi eine einschlagende Notiz besitzen, so wäre ich ihm für die gefällige Mittheilung derselben dankbar. Nach den in dem vorliegenden Buche citirten Autoren kann der Verfasser höchstens gegen das Ende des zehnten christlichen Jahrhunderts gelebt haben, da er p. ff Z. 10 er-Rummâni (Flügel gr. Sch. p. 108, † ca. 994) p. ٧٣, Z. 9 Abu'l-Fatḥ 'Uṯmân ibn Ǵinni (Fl. ib. p. 248, 941—1002) und 'Alkama l. l. Ibn es-Sîrâfi citirt. Der einzige noch spätere Autor, welchen der Leser citirt findet, ist p. ٣١ Z. 27 el-Muṭarrizi, welcher dem Ende des 12. und Anfang des 13. christl. Jahrh. angehört; doch hat der Herausgeber diesen ihm bekannteren Namen an die Stelle des in meiner Abschrift richtig geschriebenen el-Muṭarriz (nach Flügel p. 174 v. 874 — ca. 957) gesetzt. — Baṭaljûsi's Commentar wird von Demîri Ḥajât el-ḥaiwân, Bulaker Ausgabe II, ٣٩٨, 5 mit der Erklärung von p. ٢٣, 27 citirt, worauf mich Thorbecke aufmerksam gemacht hat.

Mein vor zehn Jahren abgegebenes Urtheil über den Inhalt

---

von عقيل die Form عُقَيْلى (sprich „'agêli") abgeleitet, vgl. auch „Heteymy" von Heteym bei Burckhardt, Bemerkungen über die Beduinen und Wahaby, Weimar 1831, S. 323; so glaube ich auch „جبيلى Ǵebêli" ein Mann von Ǵebêl gehört zu haben. Burckhardt a. a. O. S. 114 schreibt allerdings Geraschy von قريش; doch ist die Form فُعَيْلى so gewöhnlich, dass sie selbst aus nicht in der Dim.-Form erscheinenden Stammnamen als Nisbe gebildet wird wie z. B. ḥesêni von ḥesene.

des Commentars ('Alkama p. III) kann ich vollständig aufrecht erhalten. Ich füge bei, dass nach dem ganzen Inhalt zu urtheilen, der Commentar unmöglich von einem Grammatiker des zweiten Jahrh. verfasst sein kann. Trotz aller Schwächen bieten aber die Scholien eine Fülle von Erläuterungen zu dem so oft schwer verständlichen Texte der betreffenden Dichter. Und obwohl der in altarabischer Poesie, Grammatik und Lexicographie bewanderte Leser solcher Gedichte viele Notizen, die der Commentar bietet, leicht entbehren könnte, ist es manchem doch erwünscht, die betreffenden Bemerkungen unter dem Text zusammengestellt zu erhalten. Wenn andrerseits die Frage aufgeworfen würde, ob solche Commentare in Europa bei unsern hohen Druckpreisen noch in ihrer Vollständigkeit abgedruckt werden sollten, so wäre dies entschieden zu verneinen. Hinwiederum würde der Druck eines Commentars von Ta'lab, wie wir ihn nun besitzen, für die älteste Textgeschichte der Gedichte sowohl, als für die Beobachtung der Entwicklung von Grammatik und Lexicographie von bedeutendem Nutzen sein. — Der Commentar von el-Bataljûsi ist andrerseits besonders dadurch wichtig, dass er sehr viele Lesarten zu den einzelnen Versen anführt und zwar eine ganze Anzahl solcher, die sich weder bei Ahlwardt (The Diwans of the six ancient Arabic poets London 1870 — fortan mit A. bez.) noch bei Derenbourg (Le Dîwan de Nâbiga Dhobyânî Paris 1869 Extrait du Journal asiatique 1868 — mit D. bez.) noch schliesslich bei Slane (Le Diwan d'Amro'lkais Paris 1837) finden. Manche dieser Lesarten mögen unbedeutend erscheinen; so z. B. Nâbiga I, 9 (bei D. III) بنى عمه; I, 12 خلف الصف; I, 14 علمنها u. a.; für die Textkritik ist jedoch die Vervollständigung des Apparates unter allen Umständen von Interesse.

Die Handschrift, aus welcher Nâbiga abgedruckt vorliegt, ist von Flügel, die arabischen, persischen und türkischen Handschriften der k. k. Hofbibliothek zu Wien 1865 Bd. I, p. 430 No. 446 beschrieben (ich bezeichne sie mit W.). Der Abschreiber war offenbar ein Türke, der nur geringe Kenntnisse im Arabischen hatte. Die Handschrift ist von dem Abschreiber collationirt und es ist dadurch eine Anzahl grober Fehler verbessert, manche Lücke ergänzt worden; jedoch bleibt der Text an manchen Stellen verdorben. So sind die Sâhid's durchgängig in einem sehr schlechten Zustand; dass der Schreiber keine Ahnung von Metrik oder dem Sinn der Verse überhaupt hatte, wird dadurch erwiesen, dass er die rothen Punkte, welche die Halbverse trennen, oft mitten in die Prosa des Commentars setzt. Der mit rother Tinte geschriebene Text der Dîwâne ist vocalisirt, aber ganz unzuverlässig. Der Abschreiber hat sehr oft Punkte ausgelassen, oft deren zu viel gesetzt; auch ist meistentheils nicht zu unterscheiden, ob er einen, oder zwei Punkte beabsichtigt hat. Bisweilen finden sich allerdings in letzterem

Falle fettere, zur Seltenheit sogar zwei getrennte Punkte [1]). Auch unter Schluss-ى findet sich ein dicker Punkt. ر ist von د nicht immer zu unterscheiden, besonders wenn es mit einem vorhergehenden Buchstaben ligirt steht. Für س findet sich meist bloss ein länglicher Strich, der aber bisweilen auch vorkommt, wo an kein س zu denken ist.

Als ich vor zehn Jahren die Wiener Handschrift copirte, war ich im Lesen von Handschriften noch wenig geübt. Ich setzte zwar z. B. meistens statt des einen der Handschrift zwei Punkte, wo der Sinn es verlangte; da ich jedoch die Handschrift bald wieder abgeben musste, gelang es mir in der Eile nicht überall, den richtigen Sinn zu treffen, und ich war genöthigt, öfters die Züge derselben bloss nachzumalen. Als der Cairenser Druck in meine Hände gelangte, fiel mir natürlich alsbald auf, dass derselbe so viele Fehler enthält; ich liess mir daher von Wien die Handschrift (wofür hier der Verwaltung gedankt sei) nach Tübingen kommen. Die wiederholte Collation des Nâbiġa ergab aber, dass die meisten Fehler auf Rechnung des Wiener Codex zu setzen sind, den ich oft bloss allzu gewissenhaft copirt hatte. Da aber nun dennoch eine Anzahl von Fehlern, die sich im Drucke finden, auf meine Abschrift zurückgehen, so will ich hier gleich einige solcher Stellen namhaft machen. Im Ganzen lässt sich beobachten, dass meine Abschrift gegen das Ende hin besser wird. So fallen mir in Gedicht II (D. und W. No. 4 bei A. No. 2) relativ noch viele Fehler zur Last. Vers 4, Comm. Z. 1 (p. ١٠, 15) hat der Druck والمنعلة التى البست نعلا من شدة الحفاء; meine Abschrift: وانمنعلة التى قد البست نعلا شدة الحفى, während W. لشدة, was nach der Schreibweise des Codex mit شدة leicht zu verwechseln war. — Vers 7, Comm. Z. 1 (p. ١٠, 28) hat der Druck تسرح تردى nach meiner Abschrift, während in W. richtig تسرع steht. In derselben Ḳaṣîde findet sich die einzige mir bisher aufgefallene Stelle, an welcher in meiner Abschrift eine Zeile von W. übersehen worden ist, nämlich V. 10, Z. 2 (p. ١١, 19) nach den Worten بنى اسد:

وبكاوهم من اجل غارة النعمن عليهم وكان حصن قد اعتزل بنى اسد الخ

In Ḳaṣîde 10 der Ausgabe (D. und W. 9, A. 11) V. 7, Z. 3 des Comm. (p. ٤٣, 6) bei der Erläuterung zu der Feuerḥarra وقال

---

1) Die Zugehörigkeit der Punkte zu den Buchstaben ist oft nicht zu entwirren.

غيره هى ذات اللظى واصله من حـرة بنى سليم. Meine Abschrift hatte واصله فى, während W. richtig داخله l. داخلة.

Aus der Art und Weise der Textbehandlung geht hervor, dass Amîn keine andere Handschrift als die meinige benutzt hat, und ich vermuthe, dass die Emendationen der letzteren von ihm selbst herrühren. Gesunde kritische Grundsätze darf man bei ihm nicht erwarten; wenn die modernen Orientalen bisweilen in verschiedenen Fächern der Wissenschaft Belesenheit zeigen, so ist ihnen doch der Sinn gerade für diese älteste Epoche ihrer Literatur ziemlich abhanden gekommen. Ein Scheich der Azhar, mit welchem Prym und ich in Cairo den Dîwân der Bani Hudeil lasen, konnte uns über den Commentar hinaus durchaus keine Erklärungen geben. Die Leistung des Buchhändlers Amîn ist unter solchen Umständen immerhin anerkennenswerth. Er hat an vielen Stellen entschieden richtig emendirt, besonders wo es sich um kleinere Fehler, wie z. B. Versetzung oder Hinzufügung von Punkten, Geschlecht der Suffixe u. a. handelte. Besonders der Text der Gedichte wäre jedoch häufiger lesbarer hergestellt worden, wenn der Herausgeber öfter berücksichtigt hätte, dass auf der einen Seite meiner Abschrift die Collation des Gothaer Codex der sechs Dichter (No. 547 fol. 31ᵛ ff. cit. G.) nebst den dazugehörenden Glossen, sowie öfters Lesarten einzelner Verse und Gedichte aus andern Werken eingetragen sind. Die Einleitungen zu den Gedichten hat er meist aus dieser Abschrift des Gothaer Codex genommen, bisweilen auch den Text der Einl. aus W. und G. combinirt. W. enthält nur die von el-Aṣma'i als von en-Nâbiġa herrührend betrachteten Ḳaṣîden; die ausgewählten von andern überlieferten Ḳaṣîden, welche G. hinzufügt, und welche in meiner Abschrift hinter denen von W. stehen, hat Amîn den ersteren eingereiht [1]), da er die Stücke nach den Reimen alphabetisch ordnete, ein Verfahren, das auch Ahlwardt befolgte. Für den practischen Gebrauch ist dasselbe nicht unzweckmässig, doch erscheint es mir bei dem durchschnittlich geringen Umfang dieser alten Dîwâne nicht geboten, da es trotz der Indices (bei A.) den für die Kritik der Aechtheit so wichtigen Charakter der Anlage der Gedichtsammlung verwischt. Sehr komisch ist schliesslich, dass der Herausgeber p. ٧٩, Z. 14 ff. auch meine kleine Sammlung Fragmente von Gedichten Nâbiġa's mit hat abdrucken lassen, natürlich ohne die daneben stehenden Citate zu berücksichtigen.

1. Ḥarîri II. Ausg. v. R. u. D. p. ٣٩٧, A. p. ١٧٥ No. ٤٨.

2. Ḥarîri p. ٣٩٥, A. p. ١٧٤ No. ٤٤.

---

1) Besonders ungeschickt ist das Verfahren des Herausgebers, eventuell des Cairenser Setzers, dass um eine Raumersparniss zu erzielen, bisweilen bei den nicht mit Commentar versehenen Versen je drei Halbverse in einer Zeile gedruckt sind, vgl. p. ٩٥, ٧٨ u. a.

3. Ḥarîri p. ۲۴۲, A. p. ۱۷۳ No. ۴۱ V. 1.

4. Ḥarîri p. ۳۴۹, A. p. ۱۷۳ No. ۳۸.

5. Ǵauhari s. v. لتا = A. 5, 49. Unser Diwân p. ۲۷, Z. 11.

6. Ausgehend auf وانعما Ǵauhari s. v. بدا.

7. Ausg. auf يغرق fehlt bei mir.

8. Ausg. auf مخمور aus Ḥamâsa p. ۴۴۳, Z. 13 A. 14, 7. Unser Diwân p. ۴۹, Z. 14.

9. Ausg. a. ذبابا Meidâni I p. 3 A. p. ۱۹۹ No. ۱۳, 2.

10. Ausg. a. فتنتسب Meidâni I, p. 741 vgl. Ibn Ḳuteiba Ṭabaḳât eš-šu'arâ Cod. Vind.

11. Ausg. a. الظنون Aǵâni, A. p. ۱۷۹ No. ٥۹, ۸.

12. Ausg. a. وزبرجد Aǵâni A. p. ۱۹۷ No. ۱۷, ۲.

13. Ausg. a. شؤون Ta'âlibi Laṭâif ul-ma'ârif ed. Jong 1867 p. ۱۸ A. p. ۱۷۹ No. ٥۹, ۲۰.

14. Ausg. a. وافد A. ۱۹۹ No. ۱۹, ۲ hat Amîn aus المثل السائر unter meiner Abschrift eigenhändig beigefügt. Cairenser Ausgabe p. ۱۹۰, Z. 21.

15. Ausg. a. فعل fehlt bei mir. Thorbecke verweist mich auf Šawâhid el-Keššâf p. ۲٥۹ Z. 21 und bemerkt, dass der Vers, der sich auf 'Adî ibn Ḥâtim bezieht, wegen der Lebenszeit der beiden Männer kaum von Nâbiġa herrühren könne.

In sehr vielen Fällen ist nun freilich der Text meiner Abschrift missverstanden, verunstaltet, verstümmelt, oder falsch emendirt. Bisweilen sind ganze Sätze aus Nachlässigkeit ausgelassen, so z. B. (p. ۲۱, 15) Gedicht 4, Vers 20 nach في البعد fehlt bis قوله eine Zeile meiner Abschrift: بضم الباء وفتح العين جمع بعدى كما تقول دنى (l. دنيا) ودنى وكبرى وكبر. Bisweilen fehlen bloss einzelne Worte. In dem letztangeführten Comm. Z. 1 fehlen nach يروى die Worte في الادنى. In dems. Gedicht V. 10 p. ۱۹, 2 والمصير واحده مصران وجمعه مصارين Abschrift von W. والمصير المعى وجمعه مصران وجمع الجمع مصارين. Auf المعى steht allerdings ein Punkt. — Ein Beispiel von Zusätzen findet sich in demselben Gedicht p. ۲٥, 14 ff. Vers 38 Z. 8—12 des Commentars. Als Beispiel von Verunstaltung führe ich p. ۲۲, 15 ff. (Comm. V. 26 Z. 3) an, es fehlt nach اعرض zunächst ابيت, sodann gehören die Sätze Z. 5—6 d. Comm. von او لمن ليس bis

لا لمثلك nach dem لمثلك von Z. 3 d. Comm., wo sie, da sie durch Zufall an den Rand meiner Abschrift gekommen sind, durch einen Stern richtig eingefügt sind; dies hat Amîn nicht beachtet.

Da ich mich nach dem Gesagten einigermassen für das vorliegende Buch mit verantwortlich fühlen muss, so gebe ich im Folgenden eine Anzahl Emendationen zu dem Commentar des Nâbiġa. Ich habe dabei die erste Kaṣîde ausführlicher behandeln zu müssen geglaubt, damit der Leser in das Verhältniss von Codex, Abschrift und Ausgabe Einblick gewinne. Bei den andern Ḳaṣîden werde ich bloss die ärgsten, sinnstörendsten Verstösse hinwegzuräumen suchen. Diese Emendationen sind grösstentheils das Ergebniss einer Collation meiner mit W. nochmals verglichenen Abschrift, welche ich gemeinschaftlich mit meinem Freunde Thorbecke anstellte, um den Text des Druckes zu verbessern. In allen Fällen, wo nichts bemerkt ist, stimmen Abschrift und W. gegenüber der Ausgabe überein; Fehler der Abschrift sind mit F. d. A. bezeichnet; Conjecturen Thorbecke's, dem ich an dieser Stelle für seine Unterstützung herzlich danke, durch beigefügtes Th.; Ergänzungen durch f. b. (füge bei) oder f. e. (füge ein). Wenn sich nicht ein zweiter Codex dieses Commentars der sechs (resp. der drei) Dichter findet, so wird, fürchte ich, das Verständniss mancher Stellen niemals ganz in's Reine gebracht werden können. Uebrigens ist das Verhältniss von Cod. W. zu dem von demselben unabhängigen Drucke des obgen. Dîwân von Imruulḳais ein solches, dass auch zu diesem letzteren oft bessere Lesarten gewonnen werden können, öfters aber auch der Druck die bessere Lesart bietet. Besonders häufig sind in dem Druck des Imruulḳais ganze Zeilen ausgefallen.

Ḳaṣîde I, bei A. ebenf. I. Nach den ersten von dem Herausgeber beigefügten Worten ist die Einleitung p. ٢, 1 ff. nach dem Cod. G. (dort Gedicht 3 wie in W.) abgedruckt (vgl. A. p. ٢٠٨), nur dass statt الاعرج: المعروف بالاعرج gesetzt worden ist. Es ist wohl auch nicht ganz werthlos, dass der Cod. W. am Schluss der Vorrede beifügt هذا عن سعدان عن ابى عبيدة, vgl. Flügel Gr. Sch. p. 156. Derselbe Grammatiker wird auch in der Einleitung zu Gedicht VIII p. ٣٣, bei A. No. ١٠, wieder genannt; freilich lautet der Text dieser Einleitung in W. (vor Ḳaṣîde ٧) anders als im Druck.

Der Comm. Z. 5 V. 1 beginnt mit den im Druck ausgelassenen Worten قال القتبى قوله — 6 وقال st. قال. Ich bemerke, dass Auslassung und Zusetzung der Copula sowie Vertauschung derselben mit ف und umgekehrt so häufig sind, dass es sich für unsern Zweck nicht lohnt, die einzelnen Fälle namhaft zu machen. — 7 فتقول fehlt in W. — سلم richtig emendirt aus W. سم — das folgende in W.

ebenfalls unverständlich (vgl. Aġâni 9, 167, 21, schon von D. p. 179 citirt). Nach حاجته ist nicht الى التزخيم sondern الى غير الترخيم zu ergänzen, W. hat لحاجته انما اجراها — 8 تقول l. يقول F. d. A. — 9 نصب به الهم اى حل W. richtig له vgl. Tâġ el-'arûs s. v. نصب.

P. ٣, 12 V. 3 عازبا nach d. Abschrift W. عزب — المهموم r. e. a. الهموم — 16 V. 4 يكدرهما من W. richtig bloss يكدرهن — 19 V. 5 استثن W. انسبن (?) — 24 V. 6 هذين W. هذا vulgär. — 26 صاحبا W. صاحبان vulgär. — Nach القبرين ib. steht in W. mit rother Dinte بياض صحيح فى اصله — 27 am Schluss des Comm. W. وقال ابن الفرج وهو عمرو بن الحرث الاكبر بن الحارث الاعرج — 29 V. 7 ليبلغن r. e. W. يبلغن

P. ٤, 2 لتفعلن فعله اى لانه ابنه W. لتفعلن اى انه ابيه, theilweise r. e., aber viell. لانه ابن ابيه (Th.) — 6 V. 8 ان قيل اذ قيل غدا بغسان الخ W. غدت او غزت. Daneben hatte ich bemerkt „(l. غزا)“; dies hat d. Hrsg. in den Text aufgenommen und halb emendirt. Der Text derselben Zeile ist corrupt; wahrscheinlich war hier von der Lesart قبائل st. كتائب vgl. Z. 11 die Rede. — 7 الاحلال W. الاحلاط l. الاخلاط — ib. يريد انه غزا بغسان لم يحاللها اى يخالطها غيرها: die Worte لم يحاللها sind zu streichen, da sie bloss aus einem mir nicht zur Last fallenden Nichtverständniss der Abschrift geflossen sind. — 10 V. 9 على لان فعلى لا يكون l. انه; ib. رده r. e. aus رد — 12 لان فعلى لا يكون الا للمونث W. hat nach فعلى: بنى بنبنه viell. einfach بُنَيَّة und l. تكون — 14 V. 10 تهتدى nach G., W. يَهْتَدى — 17 V. 11 Die Lesart يصانعهم, welche Ahlwardt S. 1 nicht anführt, halte ich für ganz passend und zwar in der Bedeutung, welche ihr der Comm. giebt المصانعة هى حسن الصحبة; D. p. 182 übersetzt zu sehr nach Freytag, wenn er meint, dies bedeute: „elles font tout pour gagner leur bonne grace“. — 18 تسير r. e. W. يسير — 19 ولا تقع على دابة r. e. W. ولا يقع على دره — 21 V. 12 خرزا ff.

r. e. W. حرزا — ibid. حلوس wohl Druckfehler f. جلوس — 22 عينه r. e. W. عينيه — 26 nach المرنبانية ist jedenfalls eine Lücke; ib. بشيوخ عليها 27 — (Th.) فى مُحْمَتِها l. فى مخمها W. فى السواد الاكسية l. اكسية عليهم; bloss der Artikel in letzterem Wort ist F. d. A.

P. ٥, 1, V. 13 قتلى من يعاديهم r. e. aus قتل من تعاديهم — 3 V. 14 nach وبيروى ist der Anfang des ersten Halbverses citirt. — 8 V. 15 der Vers 'Antara's (13, 8), in W. fehlerhaft, ist in der Abschrift nach G. emendirt. — 11 والدام المثعب بالدم; ich vermuthe المنثعب; ib. لهن عادة l. statt dess. عبست — 14 V. 16 المصاعب nach G. r.; W. المضاعب — 15 ووقع r. e. W. وقع — 16 der Halbvers von 'Antara (19, 10) ist in W. ganz verdorben, ebenso der zweite Šâhid verdorben und unvollständig. — 17 ان اول بالسهام للحرب بالترامى W. الترامى r. — 22 يردعهن W. r. يردعهم — 24 V. 17 nach اعلاه ist zu lesen: ضرب التساق مثلا لان اكثر ما يهلك الانسان فيما (l. مما) يشرب من السموم قال طرفة الخ. In d. Abschr. war allerdings مثلا (W. مبلا) ausgefallen. — 29 V. 18 فراش الراس عظام رقاق تلى القحف nach Ǵauhari em. aus طرايف رقاق من العجف (sic!).

P. ٦, 1 لنفاذها l. من شدة نفاذها; die zwei ersten Worte, weil am Rande der Abschr. stehend, übersehen. — 2 تطييرها r. e. aus تطيرها — 3 اطارت r. e. aus طارت — 6 V. 19 nach المدح folgende Zeile ausgefallen: ما يشبه الذم فجعل فلول السيف عيبا وهو آكد فى المدح لان الخ — 8 جوده r. e. aus جواده — 9 V. 20 انهار l. ازمان F. d. A. — 10 يحيون l. nach D. p. 183 يقال l. ويقال 11 — ذكرها l. ذكر W. ذكرت ib. — تُخَيَّرن F. d. A. — 12 يمرون بها r. e. aus يمرون به — 13 وشكنته r. e. aus وشكت; ib. حيث r. e. aus حين — 14 وتجارأ r. e. aus وتجراء — 16 ملك الشام من الضجاعمة r. e. aber z. Theil unnöthig aus كان اول من ملك الشام von .ff 16 — الملك من الضحاعم (!)

bei p. ٧, 25 ist einer andern Quelle entnommen, und vom Herausgeber eingefügt.

P. ٧, 27 V. 21 يوقد r. e. aus يوقدون.

P. ٨, 4 توقد l. وتوقد F. d. A.; ib. السيوف الصفاح نار لحباحب r. e. aus الخيل بضرب السيوف الصفاح — 5 تقطع r. e. aus يقطع; ib. القزع l. الدرع — 6 النار W. النارى (?!) — 8 وساقيه وساقيها W. وعنقه ثم ضربتهم به لقطعهم ووصل الى الارض ولحباحب وعنقها ثم ضربتهن به لقطعهن وتوصل الى الارض حتى يسبح واوزعت به ايزاعا — ib. شرر l. شرار — 13 V. 22 ولحباحب الخ emendirt aus ازعلت به ازعالا, was in ازغلت zu verbessern ist. — 16 مشاشة l. تبورها (wozu Th. ausserdem auf Kâmil p. ١٨١ verweist). — 18 V. 23 يشابهون l. يشبّهون — 23 V. 24 اصلاح اصلح الله ذات بينهم — 27 Vor كانوا f. e. لانهم l. ذات بينهم F. d. A. — 29 Nach يرجون f. e. اى.

P. ٩, 2 V. 25 يتخصفون r. e. aus يخصفون; ibid. يمشى l. مشى — 3 قوله l. وقوله — 5 اى r. eingefügt. — 6 عند وكان الممدوحون l. وكان الممدوح نصرانيا — 7 للنصارى l. النصارى نصارى — 15 V. 27 فيه لحبر W. فيه مثل لحبل; da der Punkt unter dem letzten Worte sehr dick ist, so vermuthe ich لحبل — 17 ثابت l. لازق; ib. ولازم لغة واللغة الفصيحة لازب ist vom Hrsg. hinzugefügt, vgl. Ǵauhari s. v. لزب — 19 لم يرهقهم Zusatz des Hrsg.'s — 22 V. 29 مذاهبى r. e. aus مذاهب.

P. ١٠, 22 السهر l. السمر W. السمير — 28 الشيخ l. الكشح; ib. تسرح so Abschrift; W. r. تسرع.

P. ١١, 19 l. والمحروب من لحرب وهو السلب — 22 l. رصافة هشام — 23 فيها تنتهى so Abschr, W. r. واليها كانت تنتهى — 24 ظلت l. صارت — 27 Vor بالاوتاد l. تمنّعى, Abschr. hatte تمنع, W. r.

P. ١٣, 10 ومبرفسر l. وفسر — 11 فابلاه الله l. فابتلاه — 13 حل

l. احتمل; كرامه l. الكرامة — 26 فيسلخم l. فسلخم; ib. 27 منزلة شرف l. منزلة شريفة.

P. ١٤, 27 يليق به l. بكن سنليق nach W. em.

P. ١٥, 13 هما l. ام.

P. ١٦, 16 الشدة l. البطاء.

P. ١٧, 11 Schluss nach الخيمة: فخطّه يرتد.

P. ١٨, 25 في سربه l. من سربه — 29 السيء l. السيّ, W. الشي.

P. ١٩, 11 سرت l. نشأت; شبهها بالجوزاء l. نسبها الى الجوزاء — 19 تطمع l. تطع; بي l. في.

P. ٢١, 26 nach عزم füge ein: اى اعزم.

P. ٢٢, 5 am Schluss füge bei وخبيس — 19 nach النابغة f. b. حضّ — 25 هبات l. الهبات.

P. ٢٣, 4 يبيت l. يبين — 5 اوبارها l. اوبارها — 23 حار l. حاز (Th. em.) — 28 st. des zweiten اليمامة l. عنز; die Hdschr. hat bloss *einen* Punkt.

P. ٢٤, 14 النفر l. nach Thorb.'s Em., der mir dazu Kâmil ٧٥٢, 1; Ǵauhari s. v. صفر; Ka'b von Guidi p. 75, 18 citirt: الصفر W. السفر.

P. ٢٥, 1 زرت l. ذرعت.

P. ٢٨, 9 nach النحويون l. بابا — 25 تجاورها l. تجاورنا.

P. ٣٠, 6 الاحمر l. الاجر.

P. ٣٢, 9 صاخود l. صبيخود — 26 nach حسن f. b. ويقال منه حَنَّى خَوْضَكَ Hdschr. ohne Punkte (Th. em.). — 27 streiche الفرج u. l. الذى يَبْبَس عند الغشيان nach Thorb.'s sicherer Conj.

P. ٣٣, 6 لمن قرب l. لما قبل; die Abschr. hatte keine Punkte.

P. ٣٤, 7 die Einleitung zu der folgenden Ḳaṣîde ist im Druck und in der Hdschr. verwirrt. — 26 streiche وصفة للفجور —

27 nach المصدر l. وهــو الفجرة كما جعل، والخيل تعدو بالصعيد بَدَادِ، معدولا عن البِدّة واحسن من قول النخ nach Thorb.'s Emendation des im Ganzen richtigen Textes meiner Abschrift. — 29 الحملة l. الخصلة.

P. ٣٥, 3 beide فحطته l. فخطّته W. فخطه; nach الغدر l. واراده.

P. ٣٦, 14 nach يريد f. e. ان — الاحمر l. الحمر — 15 ظهور l. ظهر — 17 فرج l. فرجه — ib. streiche من السرج ما.

P. ٣٧, 2 شمساء l. شيبـاء W. undeutlich. — 6 المشفق l. المشفشف — 8 انشب l. نشب F. d. A. — 9 انهم يمـلاون l. انه يملأ — 17 ببردة l. بندوة (Th. em.) W. ندوة — ib. يقلى l. يغلى.

P. ٣٨, 1 تحات l. انسحج nach Thorb.'s Emend. d. Hdschr. — 8 nach المخلاة f. e. فيقبل, Abschr. undeutlich. — 12 فتحن und حنين l. فتخب und خبب — 15 مفعولا l. مفعولة — 20 وهو l. وهى النعمة والحال الحسنة l. النعمة والحالة — 28 حاز l. ضاف.

P. ٣٩, 27 يوارى l. بيوارى.

P. ٤١, 29 حمى l. احمى.

P. ٤٢, 12 غارب l. عازب — 16 خفضها l. خُفِض (F. d. A.) — 24 يغشاهن l. يغيثهن.

P. ٤٣, 6 غيره l. غيرهما — 9 اصنع l. اضع wie ebenso ٤٤, 18 سيضع.

P. ٤٦, 20 الحلوق l. الحلق — نعتا l. تشنيعا — 28 على اللغز l. على جهة اللغز.

P. ٤٧, 6 streiche وبزاخية معوجة — 11 يؤسف Th. conj. تَوَسَّفِ — 13 جلدها غليظ l. وجلدة غليظة.

P. ٤٩, ult. محبين l. محت.

P. ٥١, 2 الدمعة l. الدمع — 3 حذر l. زجر — 4 عينه l. عينيه — 7 والتذكير l. والتنكير — ib. لانه l. فلما — 8 ينظر l.

صبابتى l. صباى والمشيب — 10 الموجدة l. المؤاخذة — تنظر والشيب z. Theil F. d. Abschr. — 18 وجمع l. وواحد.

P. ٥٢, 23 فبا(!) حبذا l. حسدا فوا.

P. ٥٣, 16 صبرت l. سرت — 17 لشافع l. نكرة.

P. ٥٤, 2 وعبرهم l. وعبرهم — ib. فقال هى l. قال ولاية — 29 كوى l. كذى.

P. ٥٧, 17 مكمونة l. تكون F. d. A.

P. ٥٨, 26 ورجليها يديها l. رجليها يداها z. Theil F. d. A.

P. ٥٩, 3 نسئها l. نساها — ib. عراقبها l. عرقوبيها z. Th. F. d. Abschr. — 4 وامتنعت l. وضعفت.

P. ٦٠, 14 احزننى l. فدحنى — 16 nach كانت ist folgende ganze Zeile ausgefallen: بينى وبينه وجايز ان يكون انقطعت قوى حبل مودته التى كانت — 27 والقبايل l. والرواية — ib. القبائل جمع قبيلة l. nach Thorb.'s Conj., theilw. n. d. Man.: الفتائل جمع فتيلة.

P. ٦٢, 12. Der ganze Commentar ist vom Herausgeber verunstaltet; er lautet folgendermassen: قال الاصمعى قوله آب مصلوه اراد قدم الاول بخبر موته ولم يتبينوا ولم يصدقوا وجاء المصلون وهم الذين جاؤا بعدهم بخبر موته بعين جلية اى بخبر صادق انه قد مات وانما اخذه من السابق والمصلى وكان الخبر الاول لم يصدق فصدق الثانى وقال ابو عبيدة مصلوه يعنى اصحاب الصلاة وهم الرهبان واهل الدين منهم وقوله بعين جلية اى علموا انه فى الجنة ويروى مضلّوه بالضاد معجمة وهم الدافنون بعين جلية اى انهم قد دفنوه وقوله وغودر بالجولان حزم ونائل اى تركوا فى القبر رجلا كان يحزم فى افعاله وينيل فاصديه (ويُنيل nach Th.'s Em.)

P. ٦٣, 4 سود l. nach Th.'s Em. سور — 6—12 nicht in W. — 15 المراديون l. nach Th.'s Em. المزون W. المرون.

P. ٦٥, 18. Die Zeile lautet in d. Hdschr.: بلى من قضاعة

وبلى وبهراء اخوة ويقال بلى من بنى القين بن جسم يقول هى . . . l. عبد الله 21 — احدى بلى اى واحدة القبيلة تعظيما لها . . .
العقبيين l. العقبين (F. d. Abschr.). 26 عبيد الله — عبيد الله

P. ٦٦, 21 لا يجزع davor f. e. الذى — 22 واحرى l. احرى — 25 ذكى بمدينة em. Thorb. nach der Handschrift und Tâǵ el-'arûs s. v. بدأ: فمنحت بدأتها.

P. ٦٧, 1 nach صهباء f. e. ظَمْآى W. undeutlich (Th.) — 27 نَعَمًا تتحنّنُ اليها لكان l. نعما لحنت اليه ولكان nach W. und Th.'s Em.

P. ٦٨, 3 مخفيكم so W.; l. nach Th. مخيفيكم — 8 تكسرى l. تكسرى F. d. Abschr. — 11 فرقا فرقا l. nach W. رفاقا رفاقا — 12 فرق l. تفرق — 15 والنحما القرم l. والنحم الغرم — 21 und 22 النابغة l. للناقة.

P. ٦٩, 4 تصادق l. تصداق — 5 جنابى l. جنابى — 6 عرفت l. عرف — 11 a. Schluss f. b. فيوذيه.

P. ٧٢, 5 كانها l. فا كأنّ.

P. ٧٣, 18 ff. خليل l. حليل.

P. ٧٤, 28 a. Schluss f. b. انّى بحيرة.

P. ٧٥, 5 فى المرض l. من المرض F. d. A.

P. ٧٦, 14 اغنامًا l. غنمًا.

P. ٧٨, 16 nach له صردان ist folgende Zeile ausgefallen: منطلق لسانهم باللجو والقبيح وقال ابن السيرافى ويروى منطلق اللسان.

b. 'Alḳama.

Seite ١٢٩—١٣٧ finden sich die Gedichte des 'Alḳama al-Faḥl abgedruckt. Dieselben sind dem Handexemplar meiner Ausgabe Leipzig 1867, welches ich Amîn ez-Zêtûni lieh, nachgedruckt. Und zwar hat er die Gedichte zunächst in das betreffende Stück

des Kitâb el-aġâni [1]) (fehlt im Bûlâḳer Druck) eingefügt. Daher steht Ḳaṣîde II in meiner Ausgabe (A. No. ١٣) an erster Stelle; es folgt I (A. No. ٤), hierauf III (A. No. ٢). Sodann sind die übrigen kleinen Stücke 'Alḳama's in alphabetischer Ordnung (nach den Reimen) aufgeführt. Es folgt hierauf noch ein Stück aus Aġâni; die letzte Ueberlieferung, die in Aġâni steht (m. Ausgabe p. ٣٤, Z. 7 ff.), ist ausgelassen. Hierauf bringt Amîn noch die drei den Angehörigen 'Alḳama's zugeschriebenen Gedichte, welche die Codices diesem Dîwân beifügen.

Der Herausgeber hat auch hier fast immer die Lesarten des Textes abgedruckt und sich nicht um die Varianten gekümmert. Verschiedene von mir am Rande meines Exemplar's angebrachte Correcturen von Fehlern und Druckfehlern hat er unberücksichtigt gelassen, z. B. in seiner Ḳaṣîde I (bei mir II), V. 39 خوم, wo حوم am Rande steht. Jedoch hat er in seinem Gedicht 8 (auch bei mir VIII) V. 2 die Lesart أغمّ, die ich nach Nöldeke's Rec. Lit. Centralb. 1868 No. 9 beigeschrieben hatte, eingefügt, ebenso mit Recht in dem Verse Farazdaḳ's (bei mir p. ٢١, Z. 5) يتنخل geschrieben.

---

c. 'Urwa.

Von

E. Prym.

'Urwa ibn Alward, S. ٨٠—١٠٦, beruht auf Nöldeke's Ausgabe dieses Dichters (Göttingen 1863), die ich im Jahre 1869 Amîn einige Tage zur Lectüre überlassen hatte; zu Abschrift und Plagiat hat er sich selbst ermächtigt.

Die einleitenden Worte: حمدا لمن جعل اخبار الاولين عبرة للقوم المتأخرين وافضل الصلاة والتسليم على خير الخلائق اجمعين (وبعد) فهذه جملة اخبار عروة بن الورد واشعاره ونسبه gehören dem Herausgeber an. Hierauf zunächst bis Seite ٨٥ der bei Nöldeke Seite 53—64 abgedruckte Abschnitt aus den Aġânî, zu welchem jedoch die Bûlâḳer Ausgabe des letztern Werkes verglichen sein muss. Manche der von Nöldeke angeführten Varianten sind in den Text aufgenommen, wenn sie mit der genannten Ausgabe übereinstimmen; ferner zeigt Amîn Lesarten der Aġ., die Nöld. nicht

1) Die Einleitung des Stückes aus d. Aġâni ist ausgelassen.

hat: in dem Verse S. 53, ult. (ich citire nach Nöld.) وانّى, obgleich später ٨٨ das richtige انّى steht. — 54, ult. فلمّا اصبح وصحبا. — 55, 5 hinter تقول noch له. — 55, 13 قد فاديتنا بها. — 56, 13 أغلوا بها الفداء, besser als N.'s بهذا. — 57, ult. statt هُلّاك fehlerhaft هلاك. — 58, 5 vor واللات noch لا. — 59, ult. تتخوّفت. — 61, 14 hinter عليه noch باللوم. — 61, 15 statt تحرّك beide نتخم, worauf auch die Varianten bei N. führen. — 61, penult. لتكذبنى; Ağ. لتكذبيني mit Beziehung auf die Frau. — 62, 5 منهما statt منها. — 63, 9 كلحيى [Ağ. كالحناء(?)] statt كالحباء. — 63, 11 hinter فظنّت noch ان. — 63, ult. كذلك statt ذلك. — 64, 3 استطرقته statt des zimperlichen استطرفته, und besser mit der Variante استبطنته stimmend. — 64, 8 يهنئك statt ينهيك: er wird dir bei keiner Sache mehr zu Gute kommen.

Dass Amîn aber ausser dem Bûlâḳer Drucke auch Handschriften zu Gebote gestanden haben, bezweifle ich; vielmehr sind alle weitern Abweichungen von N. und Ağ. als seine eigenen Zuthaten anzusehen, hervorgegangen aus dem Streben nach grösserer Deutlichkeit und Uebereinstimmung mit späterm Sprachgebrauche, wie denn auch die Bevorzugung dieser oder jener Lesart der Ağ. sich meistens auf diese Gründe zurückführen lässt. So fügt er gleich 53, 4 zwischen من صعاليكها und المعدودين ein من الرجال ein. Dem عمر 54, 3 setzt er natürlich ein سيدنا vor, dem المدينة 55, 5 ein المنورة nach. — 55, 1 hinter الابيات noch الآتية. — Von den poetischen Stücken gibt er jedesmal nur den ersten Vers, da die vollständigen Gedichte ja später folgen; desshalb ändert er 56, 3. 4 فى ذلك — واوّلها in فى ذلك قصيدته التى اوّلها. — 56, 13 stellt er die Worte ثلّق اخوه وابن عمّه وجبّار um in اخوه جبار وطلق ابن عمه. — 57, 2 statt شهم das mundgerechtere اشنهم. — 57, 3 statt ان قلت الحق das breitere لا اقول الا الحق وان قلته. — Kleinigkeiten wie Vertauschung von و und ف, امراته und المراة u. dgl.

lasse ich unberücksichtigt. — 57, 14—17 فقال bis قيّض له mit Weglassung der beiden Verse geändert in وقيل انه فى بعض السنين ضاق حاله فقيّض الله له. — Ebenda lässt er دهماوين aus; ob aus Unkenntniss der Form? — 58, 7 das geläufigere افتكر statt افكر. — 59, 3 statt صواحباتك (Aġ. صواحبك): صويحباتك. — 59, 4 hinter ذلك noch قصيدته الرائيّة. — 60, penult. الاحاديث الحسنة st. حسنه الحديث. — 60, ult. فَأَرُوِيَهُ recht plump in den Imperativ فَأَرْوِهِ geändert. — 61, 1 فرأى ارنبا st. فاذا هو بارنب. — 61, 8 vor واتبعهم noch فرجع الرجل ورجع القوم. — 61, 9 scheint ihm der alte Ausdruck خالفه اليها für seine Leser nicht deutlich genug und die ganze Darstellung nicht hinreichend pikant gewesen zu sein; er macht folgende Geschichte im spätern Erzählungsstile daraus: وكمن فى كسر بيت الرجل واذا بعبد اسود قائم ما بين شعبتى امرأة الرجل يجامعها فلمّا فرغ منها اتاها بعلبة فيها لبن وقال اشربى يا سيدتى فقالت .... وشرب ثم شربت هذا وعروة يشاهد ذلك فجاء الرجل فقالت له المرأة. — 61, ult. statt الرجل [Aġ. منعه] وصنعه hat Amîn والرجل يقوم ويكلّم الفرس gesetzt, hinter ما يقوم noch ويعود, und hinter الليلة noch ابدًا; dann fährt er fort: فاتى عروة الجواد فحلّه وجال[1] فى متنه وخرج راكضًا فوثب الرجل وركب فرسًا من نسله انثى وجعل يقول [Aġ. hat wie

1) Statt جال, welches bei N. ohne Varianten und auch bei Aġ. steht, aber keinen passenden Sinn gibt, muss حال gelesen werden, welches mit فى متن oder فى ظهر verbunden das eigentliche Wort für „sich auf den Rücken eines Pferdes u. s. w. schwingen" ist, vgl. Lane sub voce, Ṯaʻlab ٣٣, 1, Ḥarîrî ٣٣٣, 4, wo im Commentar von de Sacy ihm fälschlich das Nom. act. حَوْل beigelegt wird, während alle guten Autoritäten wie Ṯaʻlab, Ǵauharî II ١٧٩, 13 حُوول bieten.

N., nur hinter اسمعه noch خلفي]. — 62, 5 st. وبينك وبين النار deutlicher وبين بيتك والنار. — Z. 6 u. 7 hinter رأيت und خرجت zur Verdeutlichung انا eingeschoben. — Z. 8 st. تحرّك auch hier wieder نخم, wohl durch die frühere Lesart veranlasst. — Ebenda hinter خرجت noch الى فرسك. — Z. 9 اخوالى st. لاخوال. — Ebenda st. صرامتى allerdings passender حزامتى. — Z. 10 التى رايتها عندى هى. — penult. خير منه st. اظرف من هذا. — 63, 1 وهم اصحاب bis Z. 7 incl. ausgelassen. — 64, 12 zu ابيه noch الورد hinzugesetzt.

Man wird mir zugeben, dass bei keiner einzigen dieser Aenderungen die Nöthigung vorliegt, sie aus etwas anderm als der Initiative Amîn Ez-Zêtûnî's abzuleiten.

Wir kommen zum Dîwân selbst. Der Herausgeber hat die bei Nöldeke in der Sammlung Ibn as-Sikkît's vorliegende Reihenfolge der Gedichte aufgehoben und dieselben wie bei Nâbiġa nach den Reimbuchstaben geordnet. Hierbei weist er aber dem ح seinen Platz erst zwischen د und ر an; ausserdem ist noch ein weiteres Stück auf ح (Nöld. XIV) zwischen ع und ف versprengt, endlich finden sich am Schlusse hinter den auf ل reimenden Gedichten noch zwei Verse auf ع (genauer: auf ـبيعا), die wahrscheinlich früher übersehen worden waren. Letzteres konnte um so leichter geschehen, als sie nicht dem Dîwân selbst angehören, sondern den Aġ. entnommen sind, in welchen sie den Kopf der اخبار عروة bilden; sie stehen bei Nöld. S. 52. — Innerhalb der einzelnen Reimbuchstaben ein weiteres Princip der Anordnung zu entdecken, habe ich mich vergebens bemüht: weder Reimvokale, noch Metrum, noch Verszahl, noch ursprüngliche Reihenfolge sind hierbei massgebend gewesen. Einmal sind zwei Gedichte (N. XXVI u. XXI) von gleichem Metrum und Reim zu einem einzigen Stücke verbunden worden, vgl. Nöld. S. 11 unten[1]).

1) Ob dem Herausgeber die beiden letzten Verse von XXVI verständlicher waren als uns, ist zu bezweifeln; die Einsetzung von الى in die Lücke zwischen حتى und الذى ist ein schwaches Auskunftsmittel; مصارع st. مضارع ist nur Druckfehler; die (absichtliche oder zufällige) Verwandlung von اوهنته in ارهنته möchte ich acceptiren, ich lese dann aber in der zweiten Vershälfte تَوَزَّعها st. فوزعها: wenn die Noth eines Mächtigen ihm Hunderte opfert, so vertheilen sie unter sich die Leute, die dort kämpften. Das ist ja häufige Klage 'Urwa's.

Die Zerreissung der ursprünglichen Anordnung hat an zwei Stellen verändernd auf die Einleitungen eingewirkt. An N. V schliesst sich VI inhaltlich an; dieselben sind in der Sammlung des Ibn as-Sikkît durch einen überleitenden Prosabericht mit einander verbunden. Nun reimt aber V auf ح, VI auf ل. Amîn bricht daher gleich nach den beiden ersten Sätzen: فاعطاه مالك بعيرا فقسمه بين اصحابه ab mit den Worten وسيأتى تمامها ان شاء الله. Diese Fortsetzung finden wir S. ١٠١, 20, wo sie unmittelbar nach dem letzten Worte des Commentars zu IV, ٧, ohne dass wenigstens ein Zwischenraum den Uebergang zu etwas Neuem anzeigte, folgendermassen eingeführt wird: وقد تقدّم آنفا عند قوله قلت لقوم فى الكنيف تروّحوا وقد مرّ بمالك بن حمار الفزارى [vgl. Nöld. S. 30, 11] ونهاه عن الغزو وكان بينهما ما تقدّم شرحه فاعطاه مالك بعيرا; dann weiter wie bei Nöld. S. 32, 3.

Hinter der Sammlung Ibn as-Sikkît's stehen im Dîwân noch zwei Stücke von je vier Versen (XXXII und XXXIII) auf Autorität des Ibn al-A'râbî; das erste reimt auf ر, das zweite auf ح. Letzteres bringt Amîn daher S. ٨٩ unter den Gedichten auf ح; zur Einleitung sagt er: قال ابن الاعرابى فى النوادر الصغرى قال عبد الملك بن مروان قال عروة, aus dem gebildet, was bei Nöld. vor XXXII steht. Am Schlusse setzt er noch hinzu: وقيل هى للنمر بن تولب وهى ليست من مرويات ابن السكيت. Vor XXXII, S. ٩٩, unter den auf ر reimenden Gedichten wird dann die ganze Bemerkung noch einmal so wiederholt, wie sie bei Nöld. steht, und ausserdem hinzugefügt: وهذه الابيات الاربعة ليست من مرويات ابن السكيت.

Bei N. I (S. ٨٩) kann er die ausführliche Erzählung der Veranlassung des Gedichtes weglassen, da sie aus dem vorangestellten Abschnitte der Aġ. hinreichend bekannt ist; er sagt daher nur: وقال لمّا فديت امرأته [1].

Fünf Stücke unseres Druckes gehören nicht dem Dîwân an: 1. S. ٨٥, penult. — ٨٦, 1: 3 Verse auf ب; genommen aus Aġ. bei Nöld. S. 59. Die beiden ersten Verse (mit Varianten) auch im

1) Aus demselben Grunde lässt er am Schlusse des Comm. zu Vs. ١٥ die Worte طلّق وجبار اخوه وابن عمه weg, vgl. vorhin 56, 13.

Commentar zu I, ١, aber nicht, wie in den Aġ., dem 'Urwa, sondern einem 'Absiten zugeschrieben. Einleitung Amîn's: وقال لمّا اخذت بنو عامر أسماء ومفاداة (sic) لیلی وفخر عامر بن الطفیل, aus dem Bericht der Aġ. zurecht gemacht. Im Comm. zu I, ١ gibt er später nur den ersten Vers und sagt statt des andern: الابيات الثلاثة المتقدّم ذكرها. 2. S. ٩٩ zwei Verse auf ر aus Ḥamâsa ٦٩٣ bei Nöld. Einleitung S. 16, eingeführt durch: وقال عروة ايضا وهما ليسا من مرويات ابن السكيت. 3., 4. S. ١٠٩ je zwei Verse auf ل, aus Ḥam. ٥١٩ und Ḥam. Albuḥturî's bei Nöld. ebenda, durch blosses وقال عروة und وقال ايضا ohne jede Bemerkung über die رواية eingeführt. 5. Ebenda die beiden schon früher erwähnten Verse auf ع aus den Aġ. Nöld. S. 52, auch hier keine Bemerkung über die رواية. Dagegen unmittelbar darunter: تم شرح ديوان عروة بن الورد لابن السكيت بحمد الله وعونه.

Ein Gedicht oder auch nur einen Vers, der sich nicht bei Nöldeke fände, bietet die Ausgabe nicht.

Der Druck ist durchweg unvocalisirt. Erschwert dieser Mangel schon im Allgemeinen das Verständniss der Verse, so wird der auf diese Ausgabe allein angewiesene Leser vollends rathlos sein, wenn im Commentare Formen besprochen und erklärt werden, die sich nur durch ihre Vocalisation unterscheiden; Vocalvarianten werden geradezu nutzlos. So lässt auch Amîn am Schluss des Comm. zu IV, ٤ die Worte ويروى تَجَرَّفُ, die eine Variante zu تُجْرِفُ bezeichnen, weg, während er an derselben Stelle die bei Nöld. Anm. 4 aus Ḥam. angegebene, auch in ihren Consonanten verschiedene Lesart in den Commentar hineingezogen hat. Anderwärts sucht er sich durch eine eigene Randnote zu helfen, vgl. S. ٩٩ oben, Comm. zu III, ٢٠, Unterschied von بُعُدَ und بَعِدَ: قوله من قال بعد الـنّخ الاوّل من باب قتل (!) والثاني من باب علم. Einige Zeilen weiter dagegen will er aus Nöld. S. 28, Anm. 3 die Variante اَقْتُمْ zu أَقِمْ in den Commentar aufnehmen: ونـم اقـم ويروى اقـم. Cui bono?!

Im Dîwân folgt der Commentar den einzelnen Versen; Amîn gibt jedesmal zuerst das vollständige Gedicht und stellt erst nach demselben den Commentar zusammen. Jedoch, um Verwirrung zu vermeiden, hat er genau darauf Acht, dass die Reihenfolge der

Glossen derjenigen der Worte und Ausdrücke im Gedichte entspricht; daher manche Umstellungen. Die glossirten Worte muss er der Entfernung wegen meistens in extenso wiederholen, gewöhnlich durch ein vorgesetztes قوله und in Klammern.

Die kritischen Anmerkungen Nöldeke's verwendet Amîn mitunter durch vorgesetztes ويروى im Commentar, gerade als wenn sie dem Ibn as-Sikkît angehörten. In der Aufnahme derselben zeigt sich jedoch keine Consequenz; so sind z. B. von den acht kritischen Anmerkungen auf S. 27 nur vier benutzt worden, bei Gedicht VII dagegen hat er alle Noten in der erwähnten Weise verwerthet[1]). Dabei passirt ihm nun hin und wieder etwas Menschliches, z. B. dass er einen Verbesserungsvorschlag Nöld.'s ebenfalls für eine var. lect. hält, vgl. Comm. zu VII, ٨; oder dass er bei der Glosse S. 36, Anm. 4 das unpunktirte حدىد zu einer var. lect. حديد macht; oder: VIII, ١ steht بذى طلال, Nöld. merkt an, der Vers finde sich bei Bekrî s. v. ذو طلال, der Comm. beginnt in der Handschrift mit بذى, Nöld. verbessert in ذو: aus diesen vier Sachen macht Am. قوله بذى طلال يروى ذو طلال; nach seinem Sprachgebrauche kann sich diese Variante nur auf den Vers selbst beziehen! Dürfen wir ihm denn so geringe Kenntniss der Metrik zuschieben? In der That ist dieselbe sehr oberflächlicher Natur. Hat er doch am Anfang desselben Verses VIII, ١ أَيُّ النّاسِ die erste Kürze des Wâfir vermisst und durch ein vorgesetztes أ ergänzt. Ob ihm dieses ا wohl das Zahlzeichen ١, welches bei N. vor dem Verse steht, geliefert hat?! Auch sonst finden sich metrische Verstösse, z. B. II, ٩ zweimal gegen das Metrum أنسى st. أُنْسِ.

Es bleibt noch zu untersuchen, ob von den bisher erwähnten Abweichungen abgesehen Amîn den Nöld.'schen Text im Einzelnen unverändert wiedergibt, und ob ihm, wenn dies nicht der Fall sein sollte, etwa eine Handschrift oder sonstige Hilfsmittel zu Gebote gestanden haben. Von dahin einschlägigen Veränderungen sind zunächst die Druck- oder Schreibfehler abzusondern, welche nicht so zahlreich sind, wie man hier erwarten könnte; sie bestehen meist in Auslassung, Zufügung oder Verwechselung von Punkten. Offenbare Druckfehler seiner Vorlage verbessert er dagegen, z. B.

1) In den Text der Verse hat er aber nur eine einzige dieser Varianten gesetzt, nämlich Vers ١٤. الجلاد تنوّل statt الجلاد تبوّل; war ihm letzteres zu altarabisch?

III, ٥ Comm. und ٧ Comm. Nur einmal habe ich ihn in dieser Hinsicht auf einer Kritiklosigkeit ertappt, und das noch bei einem Eigennamen, zu dessen richtiger Schreibung ihm wahrscheinlich die Hilfsmittel fehlten; nämlich Nöld. S. 38, 9 ist das Lâm von لُكَيْز in meinem Exemplare nicht recht deutlich herausgekommen [نكز]: Amîn schreibt in Folge dessen نكيز.

Auch die auf Unachtsamkeit beruhenden Auslassungen einzelner Worte sind im Ganzen nicht zu häufig, besonders wenn man bedenkt, dass durch manche derselben der Zusammenhang nicht beschädigt wird. Andere Auslassungen sind dagegen beabsichtigt, und zwar zu dem Zwecke beabsichtigt, sich und seinen Kunden schwierige Stellen mundgerechter zu machen; z. B. VI, ١١ Comm. lässt er das sehr zweifelhafte لا يسوق einfach aus und schreibt ينظرنا st. ينظر. XXIII, ٨ Comm. ist bei der Erklärung von الملايم der Text nicht in Ordnung; Am. streicht die ihm überflüssig erscheinenden Worte und schiebt statt ihrer ein اى ein: يريد الملامة اى لم يفتنى اللوم. XXXI, ٢ Comm. zu له رنّة فينا lässt er die Worte اذا اساء ورُفع الى تلك البقية aus, wohl weil ihm diese ganze Erklärung nicht recht plausibel erschien und nun der Phantasie in dem zu بقيّة hinzu zu denkenden freierer Spielraum gelassen ist: eine erlesene Schaar, die ihm dankbar ist, ihm wohl will, für ihn einsteht, oder ähnliches; Nöld. übersetzt ja auch in diesem Sinne frei: er hat eine Zuflucht unter uns [1]).

Dasselbe Streben nach Vermeidung des Unverständlichen, Seltenen, Schwierigen und Ersetzen desselben durch das Gewöhnlichere und Leichtere ist auch die Ursache aller weitern Veränderungen, die er sich mit dem Nöldeke'schen Texte sowohl in den Versen als auch ganz besonders im Commentare erlaubt hat. Zuerst die Verse: die Aenderungen gehen entweder auf eine der vorhandenen Lesarten zurück [2]) oder nicht; im letztern seltneren Falle ist der

---

1) Eine andere dem Zusammenhang entsprechendere Erklärung des رنّة haben wir jetzt bei Lane sub voce: he has affection, and desire, for us. Wir müssen dann natürlich auch die folgenden Worte اذا القومُ زهِدُّوا nicht auf den Mâlik, sondern auf das Suffix in فينا beziehen: wenn die Leute sonst unser überdrüssig sind, nichts von uns wissen wollen. Dazu passt auch die var. lect. العمّ st. القوم und ihre Erklärung im Commentar: يريد بنى العمّ فينا زهّد.

2) Z. B. I, ١٠ عضاه st. بلاد, weil von dem erstern der Comm. ausgeht. III, ١٣ مضنى فى st. مصدق (in Folge dessen im Comm. محلّا in مضنى

Grund der Aenderung ein so durchsichtiger, dass an die Benutzung handschriftlichen Materials nicht braucht gedacht zu werden, z. B. V, ١ لقومى st. لقوم [so dagegen im Citat dieses Verses ١.١, 20]; II, ٦ العرين st. des weniger bekannten (bei Cuche z. B. fehlt es) الغريف[1]); Vers ٩ hat er die Verbindung مُلَّاشْيَاء offenbar nicht verstanden und macht ما الاشياء daraus; dies zwingt ihn dann, um nur irgend einen Sinn hineinzubringen, die beiden أَنَّسَ wie schon erwähnt in أَنَّسى zu verändern. Vers ١١ لى st. des von dem entfernter stehenden علما واخبرا abhängigen بى; er stellt hierdurch eine Beziehung zu dem unmittelbar vorhergehenden أُرى her.

Weit zahlreicher sind die selbständigen Aenderungen, die er sich im Commentare gestattet. Die Beispiele mögen zeigen, wie er nur um der Deutlichkeit und Einfachheit, der hausbackenen Logik des Satzbaues und der grösseren Häufigkeit des Wortgebrauches willen von dem Gegebenen abweicht, ohne dabei aus etwas anderem als aus seinem eigenen Sprachgefühle schöpfen zu müssen. XI, ٣ يخلطه in يخالطه verbessert; III, ٨ يصبأ st. تصبأ; يزحف st. يزاحف; XII, ٦ تتوقع regelrechter st. تَوَقَّع; III, ١. فجعة st. فجيعة; IV, ٦ كنف st. كنيف; V Einleitung (S. 30, 11) نفد st. أنفد; Z. 12 und auch sonst هزال st. هزل, wohl weil letzteres neben der Bed. Magerkeit die gewöhnlichere: Scherz hat (im Comm. zu Vers ٥ hat auch Nöld. هزال); Z. 13

geändert). Hier wie auch anderwärts, vgl. XI, ٢, stimmt die von ihm bevorzugte Lesart mit der der Aġânî. V, ١ zieht er dem قلنا die für diesen Zusammenhang leichter erscheinende Variante بتنا vor; ebenso Vers ٥ الثائب st. المقبل, welch letzteres er todt schweigt. XXXI, ٣ hat er حلال der Handschrift gegen das allerdings wenig befriedigende جلال Nöld.'s wieder hergestellt; حلال dann gleich ابن حلال an ingenuous, honest man? Thorbecke schlägt mir vor, كَلَال zu lesen: „wenn er sich erhebt (um etwas auszuführen), überkommt ihn Ohnmacht, so dass er sich wieder setzen muss". Mit dieser überaus glücklichen Conjectur hat er meines Erachtens das Richtige getroffen.

1) Dass hier nicht etwa ein Druckfehler vorliegt, zeigt die Wiederholung im Commentar.

فما اصنع st. فلو اصنع. Ebenda من mit Pluralen statt des Singulars verbunden. I, ٢ صات st. صبّ; فى المشى st. فى المُضىّ. ٣ vor تكشفها noch و. ١. vor يرجع das von Nöld. geforderte ألّا eingesetzt. ١١ يقال لكلّ st. يقال كل. ١٣. ١٤. Durch Verwandlung von مثلى in مثل, von لملكتُ in أملكُ, und durch Auslassung von يقول macht er لم افارقها zum Nachsatz des voraufgehenden لو, entschieden wieder einfacher und bequemer! II, ٦ خوّت العقاب in خوات العقاب verbessert. ٨ مضىّ in مضائى verbessert, insofern für die Bedeutung: in etw. eindringen das Nom. act. مضاء gebräuchlicher ist. Ferner عزائى in عزائمى, wegen des vorhergehenden عزيمتى naheliegende Verbesserung. ١٣ يخرج in تخرج verb., um es dem folgenden السنة congruent zu machen. Ebenda وتخصب الارض st. وتخضرّ الارض, wohl weil die Erde selbst nur fruchtbringend und erst die von ihr hervorgebrachten Pflanzen grün werden?! Syntaktische Feinheiten weiss er nicht zu würdigen; so stellt er III, ٢ in اشترى وابنتى das von Nöld. getilgte ى der Hdschr. wieder her (vgl. auch Vers ٥ أسير mit der Hdschr. gegen N. أسِر). Die folgenden Worte scheinen bei N. nicht recht in Ordnung, obgleich sie zur Noth einen Sinn geben, Amîn bringt بمالى ohne و gleich hinter ابنتى, wodurch alles glatt wird. III, ٢ احاديثى st. احاديث; ٦ سهمك st. سهمه; فذهبت st. قد ذهبت.

In dasselbe Gebiet gehören auch die zuweilen beliebten Einfügungen und Erweiterungen, z. B. wenn er XI Einl. (Nöld. X[2]) S. ٨٧, penult. st. وقال الاصمعى breiter sagt روى عن الاصمعى انه قال, oder I, ١٣. ١٤ وهو فى الاصل st. والاصل, oder II, ١ zwischen من und الاتساع noch وهو الاملاء, III, ٢٢ vor قبيلتان noch هما (vgl. denselben Fall XIII, ٦), I, ٢ vor من مكّة noch محلّ einschiebt, III, ٢٥ اغيم hinter dem zweiten يوماً wiederholt. XI, ٢ sucht er durch Vorsetzung von اى das von Nöld. dem Untergang geweihte يصبر zu retten. Drei Zusätze verdienen noch eine be-

sondere Berücksichtigung, insofern sie die einzigen[1]) Fälle sind, in denen sich die Abweichung oder Einfügung nicht aus der gegebenen Vorlage erklären lässt, sondern aus einem andern Schriftwerke hineingetragen ist. Alle drei betreffen lexikalische Glossen: XXIII, ٣ fügt er hinter كتيبًا ein: اذا صاح صياحًا ليّنًا; IV, ٥ والسربة جماعة الخيل, من بين العشرين الى الثلاثين und III, ٨ ändert er die Glosse وضباء [lies ضبأ] اذا استتر ليختل الصيد in ويقال ضبأ للصيد اذا ختل. Bei der ersten kann er Ǵauh. I, ١٢٣ benutzt haben, bei den beiden andern nicht; für sie müssen wir den Muḥîṭ ansprechen, in welchem es heisst: السُّربة ..... وجماعة الخيل ما بين العشرين الى الثلاثين und ferner وضبأ الصائد اختبأ واستتر ليختل. Auch die erste Glosse bietet der Muḥîṭ, jedoch zu dem Nom. Act. كتّ, nicht zu كتيت.

Von diesen drei Fällen also abgesehen, glauben wir den Beweis geführt zu haben, dass Amîn zu seinem Abdrucke des Dîwân des 'Urwa keinen andern Text benutzt hat als die ihm von uns geliehene Ausgabe Nöldeke's, ein Resultat, das uns zwar schon bei oberflächlicher Ansicht so gut wie fest stand, und welches die auf seine endgiltige Gewinnung verwandte Mühe schwerlich lohnen dürfte. Wir halten dieselbe trotzdem für keine verlorene, einmal weil die Untersuchung uns in einigen Fällen ermöglicht hat, den vorhandenen Text zu verbessern oder wenigstens besser zu verstehen, und ferner ganz besonders desshalb, weil hier einmal an einem Beispiele ausführlich und im Detail gezeigt ist, wie die litterarischen Spekulanten im Oriente mit dem ihnen zur Verfügung stehenden Materiale umspringen, woraus sich ein naheliegender Schluss auf den kritischen Werth so vieler Erzeugnisse orientalischer Pressen von selbst ergibt.

---

d. Alfarazdaḳ (S. ١٣٨—١٩٩).

Von

E. Prym.

Die von mir im Frühjahre 1868 gefertigte Copie der Oxforder Handschrift Marsh. 205 (vgl. Cat. Nicoll S. 306) lieh ich 1869 Amîn und gestattete ihm, sie abschreiben und drucken zu lassen.

1) Es wird natürlich Niemand verlangen, dass ich für unsern Zweck den ganzen Dîwân mit der Ausgabe hätte collationiren sollen; mit einem grossen Theile desselben ist es geschehen.

Eine falsch verstandene Mittheilung über den von Amîn beabsichtigten Druck hat die Bemerkung Hartwig Derenbourg's über eine von mir zu Bêrût vorbereitete Ausgabe des Dichters in der Academy vom 14. Mai 1870 S. 216 veranlasst. Da jener Druck nun erst nach Verlauf von sieben bis acht Jahren zu Stande gekommen ist, so entsteht die Frage, ob Amîn ausser meiner Abschrift auch die inzwischen begonnene Ausgabe R. Boucher's (bis jetzt vier Lieferungen, Paris 1870—75) gekannt und benutzt habe. Die Oxforder Handschrift (O.) enthält den ersten Band derselben Recension [1]) des Dîwâns, welcher die Boucher'sche Ausgabe (B.) angehört (nur in Gedicht VIII ist die Aufeinanderfolge der Verse von ihr verschieden); es würde daher jene Frage sich schwerlich durch die Betrachtung der Reihenfolge der Gedichte und der einzelnen Verse in denselben entscheiden lassen, wenn wir hierbei nicht glücklicherweise durch einen besondern Umstand unterstützt würden. O. hat nämlich an sechs Stellen Lücken, zweimal ferner sind je zwei Blätter beim Binden an eine falsche Stelle gerathen, eines endlich ist umgekehrt eingebunden. Meine darauf bezüglichen Notizen [2]) in deutscher Sprache kann Amîn nicht verstanden haben, er kann sich auch selber nicht aus der dadurch hervorgerufenen Verwirrung herausgefunden haben, wenigstens nicht ohne Einsicht in O.; stellt er also die richtige Reihenfolge wieder her, so kann er B. benutzt haben, thut er es nicht, so ist diese Möglichkeit von vornherein ausgeschlossen. Bei der Aufsuchung und Vergleichung dieser Defecte kommt uns sehr zu Statten, dass Amîn hier nicht wie beim 'Urwa die Sammlung nach den Reimbuchstaben geordnet hat, sondern der Anordnung seiner Vorlage mit einer, im Verfolg zu erwähnenden, Ausnahme treu geblieben ist.

Die Lücken in O. sind folgende: 1. fol. 9 schliesst mitten in der Erzählung mit den Worten B. ٧, 4 وكان رجالها اهل نكد وخبث; fol. 10 beginnt mit dem zweiten Verse von Gedicht VI (B. ٩, 1). Es ist mithin ein Blatt ausgefallen. Amîn (A.) lässt S. ١٤. auch die obigen fünf Worte, die ohne Fortsetzung ziemlich bedeutungslos waren, noch fort und geht mit einem وقال ايضًا zu fol. 10 über.

2. fol. 49 schliesst mit XII, 1 (B. ٢٥, penult.), fol. 50 beginnt mit der Einleitung zu Gedicht XIV (B. ٢٩, 3). Dieselbe Lücke von mehreren Blättern findet sich auch bei A. ١٥١, 17.

1) Amîn schreibt frischweg: ديوان الفرزدق من رواية الاصمعى. Meine Abschrift trug keinen arabischen Titel.

2) O. bot mir durch Angabe der Anzahl der Verse am Ende jedes Gedichtes ein treffliches Kriterium für die Vollständigkeit derselben.

3. fol. 51 schliesst mit dem 13. Verse des fol. 50 begonnenen Gedichtes XIV, fol. 52 beginnt mit XVIII, 26 (B. ٣٤, penult.); es fehlen also wieder mehrere Blätter. Zunächst vor fol. 52 sind fol. 60 und 61 zu stellen, welche die Verse 12—25 jenes Gedichtes enthalten. Hier sagt sich nun A. von O. los, er hat jedoch auch nicht den vollständigeren Text von B. Vielmehr S. ١٥٢, 3 beschliesst er XIV ebenso wie O. mit Vers 13, hierauf folgt aber gleich Gedicht XX, O. fol. 62—68 = B. ٣٧, 4. Wo hat A. fol. 52—61 gelassen? fol. 52—59 (B. ٣٤, penult. — ٣٧, 1) bringt er schon S. ١٤٩—١٤٨ unmittelbar nach IX b, durch das übliche وقال ايضا eingeführt. Damit verhält es sich wahrscheinlich so: vor X, fol. 39 fand er in der Einleitung zu diesem Gedichte zwei Verse aus einem spätern Stücke (XIX); es schien ihm nun rathsam, das vollständige Gedicht, von welchem fol. 57—59 die ersten 24 Verse stehen, gleich hier anzubringen. Unklar bleibt nur, warum er auch die vor XIX auf fol. 52—56 stehenden Verse XVIII, 26—37 gleich mit herübergenommen hat. Die beiden noch fehlenden Verse 25 und 26 von XIX finden sich in O. fol. 62; dass sie zu XIX gehören, hat A. richtig erkannt, er schiebt sie aber zwischen Vers 23 und 24 ein, vielleicht veranlasst durch Aġânî XIX, ٢١, wo auch 23 und 25 unmittelbar auf einander folgen. Zwischen 1—24 und 25—26 fand er auf fol. 60—61 noch XVIII, 12—25, die er, ohne ihren Zusammenhang mit fol. 52 zu ahnen, nun erst hinter X, das er ja nicht von XIX trennen durfte, bringt. Darauf folgt er O. von fol. 43—51 und kann, weil 52—61 schon verwerthet sind, von da gleich zu fol. 62 u. fgg. (Gedicht XX, B. ٣٧, 4) übergehen. Seine Reihenfolge ist also, um dies noch einmal übersichtlich in Zahlen zusammenzufassen, folgende: IX b. XVIII, 26—XIX. X. XVIII, 12—25. XI—XIV, 13. XX. Gerade die Art und Weise, wie A. hier die Fragmente durcheinander gewürfelt hat, zeigt, dass er ausser meiner Abschrift von O. unmöglich noch einen andern Text benutzt haben kann.

4. Zwischen fol. 123 und 124 fehlt XLII, 8 — XLIII, 10 (B. ٩١, 1 — ٩٣, 2). Die beiden Gedichte haben das gleiche Metrum (Ṭawîl); Amîn merkt daher die Lücke gar nicht und fasst S. ١٩٤ die beiden Fragmente unbekümmert um den Inhalt in ein einziges Gedicht zusammen.

5. Zwischen fol. 197 und 198 fehlt B. ١٠٢, 5 — ١٠٥, penult., und 6. fehlen zwischen fol. 239 und 240 die Verse 6—12 von No. CXXI (B. S. ١٣٢). Dieselben Lücken bei Amîn S. ١٨٤ und ١٩٧.

Was die fehlerhafte Stellung einzelner Blätter betrifft, so haben wir vorhin schon den einen Fall, dass 60—61 vor 52 zu setzen ist, und seine Behandlung durch Amîn besprochen. Der andere Fall findet sich gleich im Anfang der Handschrift im ersten Ge-

dichte, wo fol. 7—8 mit Vers 14—27 zwischen fol. 3 und 4 einzuschieben ist. Amîn lässt diese vierzehn Verse auf den schon fol. 4 stehenden Vers 28 folgen, und fol. 6 und 9 sind bei ihm richtig mit einander in Verbindung gesetzt. Das beruht wieder völlig auf meiner Abschrift. Das erste Doppelblatt derselben enthält a. die Verse 1—13. 28 (fol. 2—4, 1). b. die Verse 14—27 (fol. 7—8). c. d. die in der Handschrift vor der Kaṣîde stehende Veranlassung zu derselben und den Commentar zu den Versen 1—20. Hieraus erklärt sich nun auch, warum bei A. abweichend von B. die Veranlassung zu I erst hinter dem Gedichte erzählt wird. Den Commentar hat er wohl desshalb nicht abgedruckt, weil ich, in der Zeit beschränkt, denselben nur zu den ersten Gedichten und weiterhin nur zu einzelnen Stücken und Versen, an denen mir besonders lag, ausgeschrieben hatte. Die Veranlassung zu II, welche er auf Blatt 2. a. meiner Abschrift hinter Gedicht II (3 Verse) fand, fügt er gleich an die zu I an. Da er die ganze Stelle in seiner Weise geändert hat und er überhaupt mit dem Texte der Einleitungen sehr willkürlich verfährt, so setze ich sie als ein Beispiel statt vieler hierhin. Die Zusätze oder Aenderungen Amîn's bezeichne ich durch den Strich; O. stimmt im Ganzen mit B. überein, man möge also dort von A.'s Auslassungen Einsicht nehmen.

قال الفرزدق (1 هذه القصيدة فى النوار بنت (1 اعين بن ضبيعة المجاشعي رسول (1 سيدنا على بن ابى طالب رضى الله عنه للبصرة فقتلته الخوارج غيلة فخطب ابنته النوار رجل من قريش فبعثت اليه تقول انت ابن عمى واولى الناس بى فاجابها ان بالشام من هو اقرب اليك منى ولا آمن ان يقدم منهم قادم فينكر ذلك على فان كان ما تقوليه حقا فاشهدى على نفسك انك جعلت امرك الىّ ففعلت فخرج بالشهود من عندها لمحل مجمع كبار قومها فقال ان نوار بنت اعين قد جعلت امرها الىّ وانى اشهدكم انى قد تزوّجتها (2 على مهر مائة ناقة حمراء الوبر سوداء الحدق (3 فاشمأزت من ذلك واستعرت عليه غيظا وخرجت الى ابن الزبير

1) Diese Worte hat er aus dem von mir am Rande hinzugeschriebenen Texte von fol. 61 des Codex Brit. Mus. Add. 19,406, vgl. Catal. S. 485 a No. MLXVI, welcher den dritten Band einer andern Recension des Dîwâns enthält.

2) O. زوّجتها, Br. M. dasselbe, aber mit Zusatz von نفسى.

3) O. wie B.

والحجاز والعراق يومئذ بيده فقال الفرزدق فيها هذه القصيدة[1] المتقدمة ثم سار الفرزدق خلف نوار لمكة ونزل على حمزة بن عبد الله بن الزبير وامه خولة بنت منظور..... الفزارى وكانت النوار نزلت على خولة ام حمزة فقال فيه. Dann folgt Gedicht II; darauf erst fährt er fort[2]: فوعده الشفاعة الى ابيه ثم اعلم أمه خولة بذلك وامرها بان تعطف نوارا على الفرزدق ففعلت و رفقت قلبها عليه ثم شفعت به عند بعلها عبد الله بن الزبير فنجحت شفاعة خولة بالفرزدق والنوار فأمره عبد الله بن الزبير باخذ نوار وان لا يقربها حتى يصير الى البصرة فيصححا أمرهما عند عامله عليها فخرج الفرزدق بنوار الى البصرة وفى ذلك يقول. Dann Gedicht III.

Fol. 18 des Oxoniensis enthält die Verse 46—51 des sechsten Gedichtes. Durch Umdrehung des Blattes beim Binden haben dieselben die Reihenfolge 48—51. 46. 47 erhalten; ganz dieselbe Unordnung hat Amîn S. ١٤٢.

Auf S. ١٩٧ und ١٩٨ finden sich zwischen LIII, 1 und 2 sieben Verse eingeschoben, welche bei B. erst später auf S. ١٣٩ in der zweiten Redaction dieses Gedichtes als Vers 5—12 auftreten; 9 fehlt jedoch bei A. Auch diese Verse entstammen durch Vermittelung meiner Abschrift dem Oxoniensis, in welchem sie (und zwar mit Vers 9) auf einem eingelegten Blättchen stehen.

Die Oxforder Handschrift schliesst mit dem Gedichte CXXV, B. S. ١٣٤; Amîn hat dahinter noch etwa zwei Seiten, die aber nicht mit der Fortsetzung bei B. identisch sind, sondern der Hauptsache nach möglicherweise den Aġânî entnommen sind, vgl. Band XIX, ٦ und ٤; A. hat aber acht Verse mehr; woher? Auch die letzten zehn Zeilen habe ich nicht zu identificiren vermocht.

Geht aus allem Bisherigen unwiderleglich hervor, dass unser Editor B. nicht gekannt hat, so fragt sich ferner, ob ihm denn nicht noch andere Hilfsmittel zu Gebote gestanden haben. Wir sprachen eben schon von Benutzung der Aġânî bei ihm. Dieselben

1) O. هذا الشعر.

2) Ich bemerke nochmals, dass O. hier vollständig mit B. übereinstimmt.

enthalten eine ganze Menge einzelner Verse und Versgruppen aus unserm Dîwân, mit grösstentheils sehr abweichenden Lesarten. Amîn hat sich jedoch nur in folgenden äusserst wenigen Fällen verleiten lassen, ihnen zu folgen: XVIII, 18 مينا st. حينا; LXX, 3 والخضراء st. في الخضراء; LXXIII, 6 نجزك st. بحارك, XCIV, 4 جلمع st. جامح, 5 تمنن st. يمنن, شفاعة st. طلاقة, 7 به st. بها, ارخى st. راخى, 8 الصريمة st. الصريحة; CV, 1 مغلق st. مغلقى, تمشى st. تمضى. Auch I, 13 hat er wie Aġ. أمسى st. يسعى vorgezogen, doch kann er das aus meiner Abschrift haben, der ich diese Lesart der Aġ. aus Caussin's Aufsatze im Nouveau Journal Asiatique XIII S. 522 zugesetzt hatte. Wie man sieht, ist die Benutzung eine sehr spärliche; ich war lange im Zweifel, ob überhaupt eine solche stattgefunden habe, bis ich in Gedicht XCIV die auffallenden Uebereinstimmungen mit den Aġ. fand, welche dieselbe wenigstens für dieses Gedicht vollständig beweisen. Er wird eben nur zufällig auf diese grössere Versgruppe und auf die drei oder vier andern Stellen gestossen sein, an eine Aufsuchung und Vergleichung aller einzelnen Stellen, wie wir sie in solchem Falle vorzunehmen pflegen, dürfen wir bei ihm ja nicht denken.

Seine übrigen Abweichungen von dem Boucher'schen Texte gehen in der That zunächst von dem Oxforder Codex resp. von meiner Copie desselben aus [1]; man wird aber genau unterscheiden müssen zwischen dem, was in meiner Abschrift steht, und dem, was der Druck in der uns vom 'Urwa her bekannten Weise daraus gemacht hat. Um dieses Verhältniss klar zu stellen, würde es verdienstlich sein, die Variae lectiones von O. hier aufzuführen. Herr Boucher hat jedoch die Absicht ausgesprochen, dies am Schlusse seiner Ausgabe zu thun, wo sie jedenfalls besser am Platze sind; ich will ihm daher nicht vorgreifen. Nur davor will ich eindringlich warnen, dass man die treffliche (und, nebenbei bemerkt, auch gut vocalisirte) Oxforder Handschrift nach dem Amîn'schen Machwerke beurtheile. Letzteres ist für die Kritik ohne Werth, unbrauchbar zur Lectüre; seinen Ursprung und seine Zusammensetzung darzulegen, hielt ich für meine Pflicht, damit sich Niemand täuschen lasse und in ihm den Abdruck eines noch unbekannten und uns unzugänglichen Manuscriptes vermuthe.

---

1) Die von mir an den Rand der zwanzig mit dem Londoner Codex gemeinsamen Gedichte geschriebenen Varianten dieser Handschrift hat er nur sehr selten benutzt.

Ḥâtim Aṭ-Ṭâ'î.

Von

H. Thorbecke.

Der Dîwân Ḥâtim's umfasst nur S. ۱.v bis ۱۳۱, 20; das Folgende bis zum Schluss ist den 'Aġânî entnommen. Az-Zaitûnî's Ausgabe (Z.) geht aber, wie bei den andern Dichtern, nirgends aus handschriftlichen Studien hervor, sondern ist für Ḥâtim lediglich ein Nachdruck der Ausgabe, welche R. Hassoun (H.) nach der einzigen Londoner Handschrift mit Vorausschickung von Auszügen aus den 'Aġânî, Maidânî u. s. w. 1872 in London, zugleich als Typenprobe drucken liess (H., S. ۴, 16).

Der Codex Londinensis (L.) ist eine junge Abschrift aus dem Jahre der Hiġrah 1228 (= 1813), welche Rich nach ältern Handschriften eines Râḍî Ćelebi in Baġdâd fertigen liess und ist als Cod. Mus. Brit. DLXVI (= Addit. 7533 Rich) im Catalog der arab. Handschriften des Brit. Mus. beschrieben [1]). Er enthält die Mufaḍḍalîjât und den Dîwân Ḥâtim's; von beiden verdanke ich der allbekannten und gerühmten Liberalität Wright's Abschriften, die, wie immer mit sorgfältigster, diplomatischer Treue ausgeführt, die Benutzung des L. völlig ersetzen. Freilich sind danach die beiderseitigen 'Aṣl in Baġdâd sehr verschiedenen Werths gewesen, wobei nur unentschieden bleibt, wie viel auf Rechnung der Baġdâder Copisten zu setzen ist. Während die Mufaḍḍalîjât einen sehr guten Text bieten, reicht L. für eine gute, abschliessende Ausgabe des Ḥâtim allerdings nicht aus. Abgesehen von den Vocalen, die weder für H. noch für Z. in Betracht kommen, sind die diakritischen Punkte und Consonanten oft unzuverlässig; an einer Stelle wenigstens muss eine Lücke im Baġdâder 'Aṣl schon vorgelegen haben [2]).

---

1) Vgl. auch die kurze Uebersicht von Rich's Sammlung in Fundgruben des Orients IV, 114.

2) Auf dem letzten Blatt von Wright's Abschrift der Mufaḍḍalîjât steht: Note by Mr. Rich on the first leaf of the volume:

This volume contains two collections of Arabian Poetry of the greatest rarity and value.

No. 1. Is the Divan or Book of Odes of Tabbet Sherra an Arabian Poet who lived before the time of Mohammed, and some of whose poetry is preserved in the collection called the Hamasa. — His Divan is in the highest estimation among the Arabs, but it is extremely rare — this was copied by permission from the only copy in Bagdad, which fortunately for me happened to be in the possession of a friend of mine, Radhi Chelebi, himself a poet.

No. 2. The Divan of Hatim Tai, the Arabian Prince so celebrated for his generosity. I have conversed about this work with the lineal descendant of the Author, the present chief of the Tai tribe, who although far from being a lettered man, was well acquainted with the Poetry of his illustrious ancestor. This Book was also copied from one in the possession of Radhi Chelebi.

Dass nun Z. Abdruck von H. ist, beweist die Reihenfolge des Drucks. H. hat nämlich L. ganz willkürlich umgestellt; aus welchen Gründen, ist mir unersichtlich geblieben. Bei dem geringen Umfang der meisten Dîwâne alter arabischer Dichter fällt für eine Umstellung der Grund der Bequemlichkeit alphabetischer Reimordnung beim Nachschlagen weg und ihm sollte nach meiner Meinung gerade bei den alten Dichtern nie die treueste Wiedergabe der Ueberlieferung geopfert werden. Aber nach diesem, wenigstens entschuldbaren, wenn auch ganz äusserlichen Princip hat H. nicht einmal geordnet, sondern ganz willkürlich geändert. Die wirkliche Folge des Dîwâns in L. ist die:

Z.	H.
107, 1—13	22, 1—12
111, 1—23	29, 1—21
111, 28 — 112, 3	29, 28—31
107, 13—17	22, 13—17
111, 23—28	29, 22—27

Hier folgt in L., was H. 38, 21—24 bis والشرف hat (Z. 117 am Rand nur (الروابى الاشراف); H. hat aber den Text von L. الروايا in الروابى geändert und dann dazu jene Stelle als Anmerkung gesetzt. — Die nun in L. folgenden Verse (in Wright's Copie S. 6, 13 — 7, 11) hatte H. bereits mit einer viel längern Einleitung S. 8, 5—12 gebracht und danach steht sie Z. 125; bei beiden ist sie im eigentlichen Dîwân ausgelassen.

Z.	H.
107, 17—25	23, 1—10
112, 23 — 114, 5	31, 1 — 33, 7
112, 4—22	30, 1—23
114, 6 — 115, 13	33, 8 — 35, 8
115, 25 — 116, 14	35, 19 — 36, 14
116, 23 — 117, 10	37, 1—17
117, 15 — 118, 1	38, 1—17
118, 4 — 118, 14	39, 1—12
115, 15—24	35, 9—18
118, 15 — 119, 7	39, 13 — 40, 11

The Arabs universally place the words (sic) of the old Poets, especially those of the Desert infinitely above those of the Town Poets, such as Motanabbi, Abu'l Ola, Ibn el faredh etc., who are considered as no authority in disputed points. A very learned person and good judge of poetry in talking with me on this subject used the following remarkable expression: „the City Poets المولدين such as Mutanabbi etc. are like dust under the feet of the true old Arab Poets."

Bagdad 1817. C. R.

Z.	H.
116, 15—23	36, 15—24
119, 8 — 121, 2	40, 12 — 42, 21
109, 10—25	26, 1—16
117, 11—13	37, 18—20
107, 26 — 109, 9	23, 11 — 25, 13
109, 26 — 110, 29	26, 17 — 28, 11
121, 3—20.	43, 1—19.

Az-Zaitûnî hat übrigens H. nicht sclavisch abdrucken lassen, sondern an gar manchen Stellen Fehler bei H., die theils dem L. selbst, theils aber der mangelhaften Lesung des H. zuzuschreiben sind, verbessert und sich dabei als denkenden und die Sprache wenigstens viel besser wie H. kennenden Herausgeber erwiesen. Im Folgenden nun ist mein Zweck, den genauen Thatbestand des L. festzustellen und zwar in der Reihenfolge des L. selbst; damit ist Jedem, der sich künftig am Ḥâtim etwa versuchen will, die einzige bis jetzt zugängliche Grundlage gegeben. Zugleich wird sich dabei herausstellen, dass in der That dem Z. nur der Druck von H. als Quelle dient und in welchem Mass er Besseres als H. giebt. Weit entfernt, bis jetzt alle Schwierigkeiten von L. lösen zu können, erlaube ich mir nur hie und da, eine kleine Besserung einzuflechten.

Der dem Dîwân vorgesetzte General-Isnâd ist jedenfalls unvollständig und verwirrt; danach hätten wir die von Fihrist 132, 28 angeführte Recension Al-Marzubânî's wenigstens zum Theil; denn diese betrug nach dem Fihrist ja gegen 200 Blätter. In der That begegnen zahlreiche Fragmente, die sich nicht in L. finden [1]). 107, 2 ist in meinem Exemplar in التنوخى das خ undeutlich gekommen. 107, 3 hat L. richtig المرزبانى gegen H. und Z.'s الزبانى. 107, 4 L. اخبرنى, dann H. بهام, Z. بهرام, L. den seltneren Namen بهنام. Das folgende بن ويه in L. würde ich in بَرْزَوَيه corrigiren, wenn die Zeit stimmte. Nach Fihrist 87, 9 und 245, 3 und 4 und der in den Noten dazu angeführten Stellen wäre dessen Name vollständig: 'Abû Ǵa'far Muḥammad ibn Bahrâm ibn Miṭjâr Barzawaih al-Iṣfahânî; dann wäre also mit Z. بهرام zu lesen oder Fihrist 245, 4 nach unserm Dîwân zu ändern. In der That scheint auch an dieser Stelle die Lücke im Isnâd zu stecken; ich sehe wenigstens nicht, worauf der folgende Dual قالا, der seinerseits durch das unten oft vorkommende بروايتهما عن ابى صالح

1) Der Fihrist erwähnt sonst nur noch اخبار حاتم von Az-Zubair ibn Bakkâr.

gestützt ist, sich beziehen sollte. — 107, 5 HZ. اخبرِى, L. اخبرق. — 107, 8 hat L. جُنِّيَّة, wofür mit Ḥamâsah 231, 17 natürlich جِنِّيَّة zu lesen ist, während dort auch die andern Lesarten جِنِّيَّة und جُنِّيَّة angeführt sind. — 107, 11 لا تقذف bei HZ. statt م تقذف bei L. — 107, 12 ist nach dem von H. richtig aus يدى des L. corrigirten وروى ein ابن انكلبى einzusetzen in HZ. — LHZ. فى بعيد; l. mit Ḥam. من بعيد. — Statt des folgenden bei LHZ. sollte man nach Wüstenfeld, Tabelle H., 11—13 erwarten: وغلب ابن قضيعة بن عبس. — 111, 1 hat HZ. يقل richtig eingesetzt. 111, 4 LH. وبشرحاف, Z. richtig وشرحاف; dann l. mit L. من بنى ضبّة. 111, 5 l. mit LH. عوذ. Weiter überall gegen LHZ. الخرشب st. الخوشب bei L. und الخوشب bei HZ. — 111, 6 haben HZ. Recht mit انمار und وسودد gegen L. انماد und سودد. — 111, 9 hat L. st. عنه: عن ابى صالح und 111, 10 الليل st. الليلى und weiter فركضته st. فركلته; endlich fehlt له nach وقالت in L. — 111, 11 فاتّكى bei L. 111, 12 HZ. حدثته نفسه; L. قل فى نفسه und HZ. يتمتع, aber l. mit L. تمتنع und HZ. اجب, L. قل. — 111, 13 hat L. لجوارتها, HZ. richtig لجواريها; solche Fehler bei L., deren Correctur sich von selbst versteht, gebe ich weiter nicht mehr an. 111, 13 HZ. قد كان; L. قال وكان, wie 111, 14 قال وكانت st. bloss وكانت. 111, 17 fehlt لها in L., wie 111, 18 عليها und das zweite له. 111, 19 L. فقال und قال st. فاجب und اجاب; dann fehlt والله nach الرأى. — 112, 1 steht L. so: وقال يزعم اللذان أسرا حتمًا وكان أَسَرَه رجلان النخ. — 107, 14 ist أَتَمْعَدَدُ zu lesen; wenigstens hat der Tâǵ diese Form für diese Bedeutung. 107, 15 L. قال الرسوّ, wie 107, 16 قال وسمعت. — 111, 25 L. hat الطائىّ الغوثىّ irrig. — 111, 26 L. انفسهما: 111, 28 fehlt wieder قل vor فنفل. — Nun folgt genau, was H.

als Note 1 auf S. 38 hat, wo es gar nicht hingehört, wie schon gesagt; in Z. ist davon nur am Rand S. 117 الروابى الاشراف übrig geblieben. An dieser Stelle nehme ich, etwa nach يقول, eine Lücke im 'Aṣl an, auf deren Schluss sich die Erklärung über الروابى beziehen muss. — L. fährt nun fort (in Wright's Abschrift S. 6, 13) وبروايتهم عن ابن الكلبى انه انشد لحاتم يذكُرُ تَـرْكَ ابيه إيّاه وتَحَوُّلَهُ عنه; darauf die Verse Z. 125, 26 (= 'Aġ. 16, 98). L. hat 125, 27 بمثله und خُلُق st. نيقة. Zum folgenden Vers (vgl. Ḥamâsah 625, 9; er steht nicht in den 'Aġ.; H. und nach ihm Z. drucken die Geschichte nach diesen, die Verse nach L.) hat L. die Randnote اى خبرها (sic). Zwischen Z. 126, 1 und 2 hat L. noch

وأجعلُ نَفْسى للعشيرة جُنّةً   وأحمل عنهم كلّ ما ضاع من ثَقْلى

vgl. 'Aġ. 16, 98, 27. Dann hat L. وما سرّنى, in Z. 126, 3 فى أزلى, wie 126, 4 فى لئيم (!) mit der Randnote يريد حاجة, was nur eine falsche Erklärung von مُرّة sein kann. Darauf hat L. noch die Verse:

فقدتُ الذى منّا يرى البُخْلَ رِفْعةً   اذا حلّ ضَيْفٌ لا يُبِمُّ ولا يُحْلِى

وللنَّحْلَةُ الأولى لِمَنْ كان باخِلًا   أَعَفُّ وللاِعْطاءُ خَيْرٌ من البُخْلِ

(L. hat يُمُّ, باجلا und أللاعطا). Daran reiht sich dann unmittelbar Z. 107, 17 folg. الهاد, über welches Wright in seiner Copie ein *sic* setzte, ist ganz richtig, vgl. 'Usd al-ġâbah 3, 183, 13. — Z. 107, 22 أن لا, H. und L. إلّا — 112, 23 L. st. عن ein قال قال; انه fehlt bei L., dann بالكوفة. — 113, 1 hat L. أريدها st. اراودها, 113, 2 L. وقال كان حاتم الخ und 113, 3 ابى صالح قال اخبرنا ابن الكلبى قال قال ابو العريان الخ. 113, 7 hat HZ. richtig يرفلن gegen L. يَرْقُلْنَ. 113, 8 hat L. die Randnote فى المأقط المضيق للحرب وشدّتها. 113, 10 HZ. العيد, L. العَبْدُ. 113, 14 LHZ.

حديا l. حُدْبًا und nach dem Vers im Text: الشول جمعها اشوال وهى التى قد قلّ لبنُها والمُتْلِيَة التى قد نتّج بعضها وبقى بعض فما بقى فهى المتالى اى تتبع غيرها والحُرُدُ التى ليست لها ألبان. — 113, 15 L. undeutlich والجاخم oder والجحن, H. والخجم, Z. والحاجم, wohl والحُجْنُ; darauf L. und H. النائحات, Z. conjicirt السابحات. 113, 18 L. طارقها عندك und nach dem Vers im Text: (l. وهي) وهى يقال اعتررت فلانًا اذا أُتيته وطلبت ما عنده ومُدد التأخير يقول ليس لها مُدّة إلّا مقدار استلال السيوف

من مالكِ المصطفى طرائفُهُ تعرِفُهُ والطرائفُ التلدُ

Erst auf diesen Vers folgt قال ابو صالح الخ. — 113, 20 LHZ. فربع منفصا und Z. منقصا l. فرجع مُخْفِقًا mit Ḥamâsah 635, 90; 645, 5 und 760, 10. 113, 22 l. mit Ḥam. 761, 1 دانيًا und nach 113, 25 setzt L. zu: فسمّى حينئذ غارقًا. 113, 26 L. فلم يقدر. 113, 27 hat Z. richtig فعقرها corrigirt gegen LH. فعرقها. Dann hat L. بقسمها الا, was zu الآخر zu ergänzen ist und darauf فقال اليما نبين. — 113, 19 LH. لاصباه, Z. لاصباء; L. حاتم فى ذلك. HZ. الثمانين. 114, 1 erklärt L. am Rand ارمعلّت mit سالت بالدم. Nach 114, 5 ist Morgenl. Forschungen 132, 12 in بِيَذاك اليفاع zu bessern; L. bemerkt am Rand: اليفاع ما اشرف من الارض الصرام ما لا جمر له والرقيق من كلّ شىء. — 112, 5 LHZ. تبعه l. تُنْغُهُ. 112, 6 L. قال فنزلوا, wie 112, 7 قال فلمّا. 112, 8 l. كان فى. 112, 10 l. mit LH. مختزلة und L. من لحمها. 112, 11 LH. فارن, Z. richtig قارن. — 112, 17 erklärt L. نعتامُها mit نختارها am Rand. 112, 21 L. الناس st. الجود. Zu وكان vermuthet Wright am Rand, sicher mit Recht وكائن. — 114, 7 L. فتعطيها الناس; danach l. mit ’Aġ. 16, 97, 30 انّ القرينين اذا اجتمعا. L. ist

undeutlich, etwa wie الغرس; daraus machte H. القوّتين und Z. änderte dann noch consequent اجتمعنا. Weiter 114, 8 hat L. يبقى هذا شىء, vor هذا setze mit 'Aġânî ein على ein, ohne mit HZ. zu ändern. Nach 114, 9 hat L. die Verse H. 38, 19. 20 = Z. 118, 2. 3 = 'Aġ. 16, 103, 16. 17

وقال

لم يُنْسِنى أطلالَ ماويّة مُنْسِ

ولا اكثرُ الماضى الذى مثله يُنْسِى

اذا غَرَبَتْ شمسُ النهار وردتُها

كما يَرِدُ الظَّمْعانُ[1] آئبَةَ الخِمْسِ

und dazu am Rand (l. وهو) وهى الخمس راجعة (l. wieder آئبة) ابية شرب الابل لخمس وقال الاصمعىّ أبتّهم (تأوّبتهم besser) اى اينتهم (l. اتيتهم) ليلًا والمآبة ان نسير (l. تسير) ببياض نهارك حتى يختلط الظلام ثمّ نقطع (l. تقطع) السَيْرَ. Dann folgt 114, 10. — 114, 12 hat L. تردّ, dann 114, 13 LHZ. لدهم, l. aber لوَهْم. Zu 114, 15 hat L. am Rand: نزيع الجفر ماء البئر والعيمة قلّة شرب اللبن والمخشوب وهى الشهوة ما خشب من الطعام, wozu Wright: The words وهى الشهوة are evidently misplaced and refer to العيمة; read اللبن وهى الشهوة من الطعام والمخشوب ما خشب; ich möchte lieber nur والمخشوب und وهى الشهوة umstellen und من الطعام nach ما خشب belassen. 114, 16 hat L. so: الكلبىّ قال قال حاتم. Zu 114, 25, welcher Vers Ḥamâsah 748 fehlt, hat L. am Rand: ما كان بى من البخل ما بغيرى ولا الفّ الزاد مجلسى (l. بمجلسى) كما ويروابنهم عن ابن الكلبىّ قال قال مالك بن .يصنع Darauf bei L. حيّان لحاتم (H. 12, 14 = Z. 127, 19 = 'Aġ. 16, 109)

---

1) L. hat نلسى, ابية und الخَمْس.

انّا بنى عمّكم ما ان نباعلكم ولا نجاوركم الّا على ناحِ

نباعلكم اى لا نتزوّج (Cod. سروج) وقال الاصمعىّ und am Rand
وبروايتهم عن ابن الكلبى قال قال 114, 26 und dann لا نجالسكم
رجلا وأَسْلَمَ وهم ابن 115, 2 hat L. — .علاة 114, 28 L. .حاتم
رجلا رأسهم وَقْمُ 4 ,102 ,16 wofür wohl mit 'Ag. ,عمرو رهطُ حاتم
بن عمرو من رَهْطِ حاتم zu lesen ist. — Zu 115, 6 Randnote:
zu ,حفائر (l. حظائر) واحدُها الصيرة 115, 7 zu ,الاشر هو البطن
115, 8 مسطح عمود الخِباء وفى لغة طَيِّىٍّ مداس الزرع (vgl. Jâkût
4, 528), zu 115, 10 اى فاوجب العزاء وهو الصبر, zu 115, 11 ديمة
مطر يدوم يومَيْن وثلثة (او ثلثة .l) مع سكون زغر موضع بالشأم
;بينه وبين فج (فجّ .l) فراسخ ومآب يلى ايلة من طريق المدينة
115, 13 l. mit LH. وَقْمُ, zu 115, 14 Rand L.: والحصر البخيل
قال ابن الكلبى .والذى يحصر عند الخطبة Dann folgt im Text
فدخل حاتم على الحرث فانشده فاعجب به النع, wie 115, 25 flg.
Zu 115, 28 Rand L.: حيث تراها وتسمع صوتها يقال هو جارى
مَرْءى ومَسْمَعًا وهو جارى مربضَ الغنم ومزجرَ الكلب هذا كلّه فى
قرب الجوار. 115, 29 fehlt فقال in L. — 116, 2 L. فدنك اليوم (sic).
116, 3 L. فقال له und dann الكلبى قال قال حاتم. — 116, 4 L.
للثواب. — 116, 6 schreibt LH. انّما. 116, 8 L. يعرزن. —
116, 29 l. mit L. بهازر. — 117, 5 L. تختزن, H. تحتزن.
Z. richtig تختزن. — 116, 7 L. richtig حامر, Bekrî 285, 18
(wo حمامُ zu lesen) gegen HZ. — 116, 10 L. بمزداة, H. بمزدات,
Z: بمرداة l. بمِرْداة und dann قرم st. قوم bei LHZ. L. hat die Glosse:
علندى مخاطر ضخم يخطر بذنبه اى يضرب به ويهدر. —
116, 13 ist nach Bekrî 293, 14 zu bessern. — 117, 16 H.
الجِنّ والخَبَلا, Z. البحر والجبلا, L. aber الجنّ والجبلا,
ohne Vokale. — 117, 26 hat L. عدو الروايا. — Nach 117, 27
in L. noch:

انّا لجارتنا قَوْد لِجياد الى ارض العدوّ وانّا نقسم النَفَلا

تحالفتْ طَيِّيءٌ من دوننا حَلِفًا واللهُ يعلمُ ما كنّا لها خُذُلا

als Plural von خَذُول oder خُذَّلا von خاذل. — 118, 1 LHZ. بالفانى; l. mit Ḥamâsah von Al-Buḥturî S. 97 أَلْفانِى. — Die Randnote zum Vers lautet in L. النكس لجبان والوكل المبلّد فى امره يتّكل على غيره. — 118, 4 wird L. eingeleitet mit وقال لحاتم. — 118, 6 LH. بالمزاح. — 118, 7 L. الذيمة, HZ. الذئيمة; ? الذميمة. — 115, 15 leitet L. so ein: وبروايتهم عن ابن الكلبىّ قال قال حاتم فى أُسارى قومه وكان عند بعض الملوك فلمّا سمع هذا الشعر وهبهم له, ein Beispiel, wie H. bei seinen Umstellungen änderte. — 115, 19 L. بعيدا st. جديدا. 118, 18 fehlt انه in L. — 119, 1 LZ. آلو, H. ائلو(!). — 119, 4 l. غنينا mit Ḥamâsah 320, 23 und Ǵauharî صعلكى. — 119, 5 l. كَسَبْنا. — 116, 16 l. mit L. هاتا, wie Kâmil 452, 5 und Ḥamâsah 177, 25. — 116, 17 l. mit L. جاوَرْتُهم und Glosse العوصاء والعيصاء الشدّة. — 116, 18 l. mit L. الأُطُس, wie Ǵauh. und TA. u. لطس. L. hat über النمير: العذب, über الاطس: أُمارس und am Rand: البئر التى لم تُطْوَ والمعنى انه لم يجعلوا لى كدر ماءهم ولكن برّوا بى بصَفْوه. — 116, 22 l. العَزَب. Der Vers wird sonst nach Ǵauh. und TA. نحت auch der Ḥirniḳ zugeschrieben. — 116, 23 l. mit L. الدون منهم. 119, 8 hat HZ. ابن vor الكلبى richtig eingesetzt und لَجَاءة in أَجأ verbessert. — 119, 10 l. mit L. والصَهْو (Jâḳût 3, 437, 20). — 119, 12 Rand L. اى لا ينزلها أحدٌ und dann ist 119, 13. 14 von قال خالد كان bis مثلا in L. nur Randnote, in der L. falsch فحارب hat, was HZ. بمحارب ändern, einfacher محاربا. — 119, 15 und 16 L. st. اصابت ein اجابت und Z. 16 محاربًا! Vor اناسًا ist mit L. ein منهم

einzuschalten. Zu den Versen vgl. Ḥam. 682. — 119, 21 St. انه انشد hat L. wieder قال وقال; zu 119, 23 طلسم die Glosse اى دارس. — 119, 24 L. يقول und 25 تطيب; 26 noch قال قال حاتم; 27 LH. جاد. — 120, 2 L. noch انشد لحاتم. — 120, 8 L. Rand: لأرمى l. 120, 9, — الحرجف الغرّة (l. القِرّة) وهى الصرصر ريح باردة und الاعداء فى mit L., wo am Rand: الانتكاف ان يميل عليه فيضربه. — 120, 12 L. بالمروءة st. بالمودة und Rand: اى الاصل' المروءة الافعال الحسنة. Z. 14 zu يقرف Rand L. يتّهم. Z. 15 hat L. عليه التقطّف. Z. 16 Glosse Rand L. يشتم. — 120, 17 LH. ويَعْطِمُنى, Z. يعظمنى, wohl ويَضْطِمُنّى nach der Randglosse: يعطمنى (sic) اى يضمن (l. يضمّنى) ويوارينى. — Z. 19 hat L. noch انه انشد لحاتم. Zu Z. 21 Rand L. الصفاق ما رقّ من الخاصرة وسفل منها. — 120, 22 hat L. بقيّة عَرْقٍ. Zu Z. 24 Randnote: القردد ارض مستوية (wohl مستوية) ذات أُلجاف قبره والبئر الملجّفة التى اكل الماء أسفلها واللَّجَف داخل الوادى والزخاء الارض الصلبة und zu Z. 26 غير طُمأنينة. — Z. 27 hat L. noch انه انشد لحاتم. — 120, 29 L. تُمَنّينا und خائد (?). — 121, 2. Ueber عنك steht L. اى الذمّ. — 109, 10. Hier hat L. nur: وانشد ابن الكلبى لحاتم. — 109, 12 hat L. ظُلّةً und ظنّ (!) und Z. 21 والقى (!). — Z. 23 L.: كلوا اليومَ. — 107, 28 l. mit L. مُجَرَّما. — Nach 108, 1 in L.: دِيار التى قامتْ تُرِيك وقد خَلَتْ وأَقوتْ من الزُوّار كفًّا ومِعْصَما. — 108, 3 l. mit L. كفاثورِ اللُجَيْنِ. — 108, 6 L. تنسما st. ترنّما und Z. 7 فباتت und Z. 10 corrigirt Z. تبينا aus LH. تبيتا. Z. 13 L. wieder تلقى. — 108, 15 ist wohl تغشى zu lesen oder mit Śawâhid zum Kaśśâf 265, 23 تحشى. — 108, 18 mit L. und Mufaṣṣal 127, 19 تحلّمْ; Z. 20 hat L. فيما st. فيها; Z. 24 l. تَضِرْ mit Kâmil 63, 6 und Al-Buḥturî's Ḥamâsah S. 249. — 109, 1

LH. ولس. Z. richtig وإن, wie Aġ. 16, 122, 3. — 109, 3 L. بيومهْ; Z. 4 L. جذوى, Z. 6 Z. richtig تَرْحَةً st. LH. نرحة, Z. 8 l. مُخْذَمًا, L. hat مُخْذَمًا und Z. 9 l. قاتم. — 110, 1 L. hat يُصِيرُها. — 110, 2 haben HZ. recht أضحى eingesetzt, ferner مائلا des L. in مائلا geändert. Z. 6 L. ظنّة, H. ظنّة, Z. ضنّة, Z. 9 hat L. ما nicht من. — Z. 13 hat L. ما استشيرها, HZ. لا und auch Ḥarîrî Maḳ. 465. Z. 14 hat L. لِمُسْتَوْبِضٍ, wohl لِمُسْتَرْبِضٍ, für den, der ein مَرْبِضٍ sucht. — Zu Z. 15 Randnote L. اى ما يـاتيها; Z. 16 hat L. أَنَّى st. أنها; zu Z. 17 Rand قصر الستر اى رَجّالة نَهْكها اى جهدها; zu Z. 18 اى حالُها; zu Z. 21 اى رَجّالة نَهْكها اى جهدها وشدّة إلحاحها ومصابها حيث يقصد الجزور بالفتح قبل ان تنحر فاذا نحرت فبالضم. Vgl. Ġauh. عرجل. Z. 22 hat L. شبّ st. اشتدّ. — Z. 23 hat L. wieder ظامر und Rand الكبداء ضخمة الجوف والجرداء قصيرة الشعر. Zu Z. 24 اى صغيرها und zu Z. 26 اى عقرتها. — Z. 28 hat L. نَعَمْ(!) und zu Z. 29 am Rand اى ترك القوم وأتانى. — 121, 3 L. noch انه انشد لحاتم. Z. 4 l. mit L. und Bekri 789, 16 بسُقْفِ الى وادى عَمُودان. Z. 5 hat L. بمنعاجرع(!) und st. بين ein جَنْبى. Z. 8 l. mit LH. مُقْتِرٌ. Z. 9 L. تَذْرِ und Z. 10 hat L. فانضحّى. Z. 12 L. أخذل st. أخذ und wieder الظلوع mit ظ st. ض. Z. 13 l. mit L. und Ḥam. 778 مَلَاءى. Nach 120, 20 schliesst L. تمّ شعر حاتم وأخباره والحمد لله وحده وصلواته على محمّد وآله الطيّبين الطاهرين أجمعين، قد تمّ هذا الديوان فى سنه ١٢٢٨ ص ١٩ ۞

Während für den Dîwân Z dem H in der Anordnung folgte, hat er für die Partieen, die H aus den Aġânî entnahm, eine Umstellung vorgenommen, indem Z 121, 21 — 125, 22 bis auf einige Auslassungen (nämlich H 19 und 20) dem H 14—21, dann Z 125, 22 — 128 Ende dem H 8—9, 12 und S. 11, 1—13, 21 entspricht. Es fehlen also in Z die Seiten 6 7 und 9, 13 — 10, 11

von H. Nach der Reihenfolge in Z. entsprechen aus der Bûlâker Ausgabe der 'Aġânî Band XVI die Seiten 103, 18 — 106, 2; 106, 6 — 107, 25; 109, 12—21. Woher H 21 stammt, habe ich nicht ermitteln können. Dann 'Aġ. S. 98, 19 unter Mitbenutzung des Dîwân (s. oben) bis 99, 6; 101, 8—13; 99, 7 — 101, 7. H hat hier vermuthlich den Londoner Codex des 'Aġânî-Auszugs (no. 1280 Mus. Brit.) benutzt, jedenfalls nicht die Ausgabe von Bûlâk, die auf viel besserer Grundlage ruht, während für Einzelnes der Abdruck von H manchmal das Bessere enthält, und Z hat sich lediglich an H gehalten und auch den Bûlâker Druck (B) nicht gekannt. Das beweisen die gleichmässigen Abweichungen des H und Z von B. Es genüge z. B. auf Z. 121, 6 = H 14, 8 لِلْجم und اسبت gegen 'Aġ. 19, 103, 23 المجم und استى hinzuweisen; schlagend ist der Vers 'Aġ. 104, 20, den H in seiner Quelle nur halb fand und zum Theil mit Punkten ausfüllen musste; da hat Z vorgezogen, ihn ganz wegzulassen. Beide können also B nicht gekannt haben. — Eine Liste der Abweichungen zwischen HZ und B zu geben, kann nicht Zweck dieser Zeilen sein; ich glaube mit der obigen allgemeinen Parallelisirung die Grundlage des Z genügend nachgewiesen zu haben. Nach Allem hat uns diese neue Ausgabe von Az-Zaitûnî mit keiner neuen handschriftlichen Quelle bekannt gemacht.

Anhang.

Die Dîwâne des Zuheir und Ka'b.

Von **A. Socin** und **E. Prym.**

Als ich im Jahre 1873 zum zweiten Male nach Damascus kam, suchte ich unsern Amîn ez-Zêtûni auf, und es gelang mir nun, die Handschrift, welche die Gedichte des Zuheir und Ka'b enthält, käuflich für mich zu erwerben. Es bestimmte mich dazu der Gedanke, dass ein so werthvolles Manuscript, trotzdem wir es so sorgfältig copirt besitzen, nicht den Fährlichkeiten, denen es im Orient ausgesetzt ist, überlassen werden darf. Ich füge hier eine Beschreibung der Handschrift und ihres Inhaltes bei, da wir wegen anderweitiger Arbeiten an eine Veröffentlichung dieser Dîwâne noch nicht denken können.

Die Handschrift enthält 148 beschriebene Blätter von Baumwollenpapier; auf jeder Seite stehen 17—20 Zeilen. Das Format ist Octav, Höhe 23,3 Cent. Breite 15,3 Cent. Namentlich gegen das Ende hin ist die Tinte durch eingedrungenes Wasser bisweilen etwas verwischt, doch so, dass nur wenige Stellen unverständlich bleiben. Auf den 20 ersten Blättern des Codex ist bisweilen

oben je eine halbe Zeile der Schrift bei einer Reparatur des Codex überklebt worden. Auf fol. 147r ist die Handschrift folgendermassen datirt: (l. العشر) كان الفراغ من نسخه يوم الاثنين من العر الاخر من شعبان سنة ثلث وثلثين وخمسماية, d. h. d. 24. April 1139 beendigt. Die Schrift ist kein besonderes schönes, jedoch deutliches Nesḫi; auch der Commentar ist durchgehend vocalisirt. Zwischen fol. 106—107 und 112—113 scheinen kleine Lücken zu sein. Die zwei ersten Blätter sind von anderer etwas jüngerer Hand geschrieben. Fol. 2r (Titelblatt) stehen folgende vier Zeilen:

كتاب فيه شرح

شعر زهير بن ابى سُلْمى المُزَنى

وشرح شعر ولده كعب رضى الله عنه

صنعه ابى العباس احمد بن يحيى بن زيد الشيبانى ثعلب .

Zeile 2 und 4 sind in älterer Schrift, Zeile 1 und 3 dagegen mit dicken Strichen geschrieben; wie ich vermuthe, ist darunter die alte Schrift versteckt.

Unter den Schriften des Grammatikers Ṯa'lab (vgl. Flügel, die gr. Sch. d. A. p. 64 ff.) habe ich den Commentar zu diesen Dichtern nicht angeführt gefunden.

A. S.

a. Zuheir.

Die Handschrift enthält die Gedichte Zuheir's und deren Verse in folgender Ordnung:

fol. 3r I = P(aris.) 1 (Ahlw. 16). 59 Verse, von welchen Vers 39 und 40 mit dem Platze gewechselt haben.

fol. 12r II = P. 4 (A. 9). 33 Verse, Reihenfolge bei Ṯa'lab: 1—17. 25—27. 18—24. 28—33.

fol. 17v III = P. 11 (A. 1). 64 Verse (A. 63): 1—4. 6. 8. 5. 7. 9—32. 34. 33. 35—37. 39. 38. 40—44. 64. 45—54. 57. 58. 55. 56. 59—63.

fol. 27r IV = P. 10 (A. 4). 22 Verse (A. 21). Zwischen 6 und 7 sowie 7 und 8 je ein Vers eingeschoben, dagegen fehlt 21.

fol. 30r V = P. 2 (A. 14). 41 Verse. 1—12. 14. 13. 15—19. 27. 20—26. 28—35. 37. 38. 36. 39—41.

fol. 34v VI fehlt in P. 20 Verse, von welchen 1. 13. 16 bei Ahlw. Append. ٢٧.

fol. 37r VII = P. 3 (A. 15). 45 V. (A. 47). 1—9. 11. 10. 12—29. 37—40. 30—36. 41—45.

fol. 42r VIII = P. 9 (A. 17). 37 V. 1—3. 6—9. 4—5. 10—19. 21. 22. 20. 23—37.

fol. 47ʳ IX = P. 5 (A. 10). 33 V., von welchen 5 und 6 mit einander den Platz gewechselt haben.

fol. 51ʳ X = P. 13 (A. 19). 13 V. (A. 16). 1—13.

fol. 53ʳ XI = P. 20 (A. 11). 17 Verse.

fol. 55ʳ XII = P. 12 (A. 18). 16 V. 1. 3. 2. 4—8. 14—16. 9—13.

fol. 57ʳ XIII = P. 14 (A. 6). 8 Verse (A. 9). Der fehlende Vers (4 bei A.) wird als var. lect. zu 8 angegeben.

fol. 58ʳ XIV = P. 19 (A. 3). 44 Verse, von welchen 19 und 20 den Platz gewechselt.

fol. 62ʳ XV, fehlt in P. 14 Verse auf ـَـع. Basît.

fol. 64ʳ XVI, fehlt in P. 19 Verse, von welchen 6 bei A. App. ١٢, 17 bei A. Suppl. ٣٩ steht. ويقال ان زهيرًا وكعبًا اشتركا فيها عن ابى عمرو.

fol. 65ʳ XVII, fehlt in P. 8 Verse, von welchen 6 bei A. App. ٣٣ steht. ويقال انها لاوس بن ابى سلمى

fol. 66ʳ XVIII. 10 Verse, von welchen 1—8 bei A. App. ٤ stehen. 6—9 sind gleich XVI, 8—11; 10 gleich XVI, 1.

fol. 67ʳ XIX. 8 Verse auf ـَـرا. Ṭawîl. وفى رواية حمّاد.

fol. 68ʳ XX. 11 Verse; 6 bei A. App. ٢ ورواها ابو عمرو وهى متّهمة عند المفضّل.

fol. 69ʳ XXI, 27 Verse, 1. 18. 19. 26 bei A. App. ٣ — عن حمّاد.

fol. 72ʳ XXII, 5 Verse, 2—5 bei A. App. ٥, 2—4. 6. — Vers 1 lautet dagegen ganz anders:

لَوْ كانَ يَخْلُدُ أَقْوامٌ لِمَجْدِهِم　　او ما تَقَدَّمَ مِنْ أَيّامِهِمْ خَلَدُوا

fol. 73ʳ XXIII = P. 17 (A. 20). 26 Verse (A. 25). 6 ist gleich App. ٢٩, 2 [1]), und A. 6 wird dabei als anderweitige Ueberlieferung angegeben. 7 ist gleich App. ٣٩, 1. Dann folgt A. 7. 9—11. 8. 12—25. وزعم بعض النّاس انها لصرمة بن ابى انس الانصارى

fol. 74ʳ XXIV, fehlt in P. 17 Verse, von welchen 1 = App. ١٥, 1; 13 und 17 = Suppl. ٣٣, 3 und 1 (vgl. XXXV).

fol. 76ʳ XXV = P. 6 (A. 8). 13 Verse (A. 7). Von den zu

1) Vgl Ahlwardt, Bemerkungen über die Aechtheit S. 65.

A. hinzukommenden 6 Versen tritt einer zwischen 4 und 5 ein [1]), die fünf übrigen zwischen 5 und 6.

fol. 76ᵛ XXVI = P. 7 (A. 7). 7 Verse.

fol. 77ʳ XXVII = P. 8 (A. 13). 9 Verse (A. 8). Der hinzukommende Vers zwischen 2 und 3.

fol. 78ʳ XXVIII, fehlt in P. 12 Verse auf ـَرُ. Munsariḥ.

fol. 78ᵛ XXIX. 13 Verse auf ـَرِ. Basîṭ.

fol. 79ʳ XXX. 1 Vers

ثَوَى بِرَزَآءَ خَيْرُ فَتًى أُنَاسٍ   ثَوَى بِرَزَآءَ وَٱرْتَحَلَ ٱلْوُفُودُ

fol. 79ʳ XXXI. 2 Verse

لَمْ أَرَ سُوقَةً كَٱبْنَىْ سِنَانٍ   وَلَا حَمَلًا وَجَدِّكَ فِى ٱلْحُجُورِ

أَشَدَّ عَلَى صُرُوفِ ٱلدَّهْرِ إِدًّا   وَخَيْرًا فِى ٱلْحَيَوٰةِ وَفِى ٱلْقُبُورِ

fol. 79ᵛ XXXII. 17 Verse auf ـَجِ. Ṭawîl. فيما روى حمّاد.

fol. 80ᵛ XXXIII. 8 Verse auf ـَادِ. Ṭawîl. قال حمّاد الخ.

fol. 81ʳ XXXIV. 5 Verse auf ـَاها. Wâfir.

fol. 81ʳ XXXV. 7 Verse, von welchen 3 = A. Suppl. ٣٢, 2; 4 = App. ١٥, 2. Werden zu XXIV überliefert.

fol. 81ᵛ XXXVI. 7 Verse auf ـَالُ. Kâmil.

fol. 82ʳ XXXVII. 3 Verse = A. App. ١.

fol. 82ʳ XXXVIII. 4 Verse auf آءُ. Kâmil.

fol. 82ᵛ XXXIX = P. 15 (A. 2). 5 Verse (A. 3). Die beiden hinzukommenden Verse, gleich A. App. ٣, treten zwischen 2 und 3 ein.

fol. 83ʳ XL = P. 18 (A. 5). 4 Verse.

fol. 83ʳ XLI, fehlt in P. 6 Verse, von welchen 1—3 und 6 = A. App. ٩.

fol. 84ʳ XLII. 8 Verse auf آءُ. Kâmil.

fol. 84ᵛ XLIII. 5 Verse, gleich A. App. ٢٥.

---

1) Genauer gesagt, es verhält sich so, wie bei Ahlw. S. 39—40 nach Pb, und G. dargestellt ist.

fol. 85r XLIV = P. 16 (A. 12). 4 Verse: 1. 2 = P. 16; 3. 4. = App. ١٤.

fol. 85r XLV, nicht in P. 3 Verse auf ـَـجْ. Ramal.

fol. 85v XLVI. 3 Verse auf ـَـح. Ṭawîl.

fol. 85v XLVII. 3 Verse auf ـَـاـِـل. Ṭawîl.

fol. 86r XLVIII. 2 Verse auf ـَـفا. Basîṭ.

Im Dîwân nicht enthalten sind: App. ٦—٨, ١١, ١٣, ١٩—٢١, ٢٣, ٢٤, ٢٦, ٢٨; Suppl. ٣٠, ٣٣.

E. P.

b. Ka'b.

Der Dîwân des Ka'b ibn Zuheir beginnt fol. 87v [1]). Ich gebe hier ein Verzeichniss der einzelnen Gedichte nach den Reimen und Versmassen.

fol. 87v I. 4 Verse auf لَكَا, Ṭawîl. Ibid. Ia. Antwort darauf von بُجَيْر dem Bruder des Ka'b, 4 Verse auf ـمُ, Ṭawîl.

fol. 88r II. 56 Verse auf ـُـولُ (بانت سُعاد) Basîṭ.

fol. 94r III. 32 Verse auf ـَـاـِر Kâmil.

fol. 98r IV. 54 Verse auf ـَـلُ Ṭawîl.

fol. 104r V. 23 Verse auf ـَـمُو Ṭawîl.

fol. 106v VI. 22 Verse auf ـَـفا (hier Lücke) Basîṭ.

fol. 109r VII. 30 Verse auf ـَـاـِـل Ṭawîl.

fol. 112v VIII. 30 Verse auf ـِـينَا (hier Lücke) Mutakârib.

fol. 114v IX. 13 Verse auf ـَـاـِـعُ Ṭawîl.

fol. 115r X. 22 Verse auf ـُـوفُ Kâmil.

fol. 117v XI. 14 Verse auf ـَـرَا Ṭawîl.

fol. 119r XII. 23 Verse auf ـَـى Ṭawîl.

fol. 120r XIII. 4 Verse von الحُطَيْئة auf ـلِ Ṭawîl.

fol. 120v XIV. 41 Verse auf ـَـاـِـمُ Ṭawîl.

1) fol. 86v und 87r sind unbeschrieben.

fol. 124^{v} XV. 57 Verse auf ـيرا Ḫafîf.

fol. 131^{v} XVI. 9 Verse auf ـار Ṭawîl.

fol. 132^{v} XVII. 14 Verse auf ـاقه Ṭawîl.

fol. 135^{v} XVIII. 15 Verse auf ـالا Wâfir.

fol. 137^{r} XIX. 3 Verse auf ـينها Ṭawîl.

fol. 137^{v} XX. 10 Verse auf ـوبها Ṭawîl.

fol. 138^{v} XXI. 11 Verse auf ـوها Wâfir.

fol. 139^{r} XXII. 24 Verse auf ـان Kâmil.

fol. 142^{v} XXIII. 8 Verse auf ـما Basîṭ.

fol. 143^{v} XXIV. 4 Verse auf ـعا Ṭawîl.

fol. 143^{v} XXV. 8 Verse auf ـق Basîṭ.

fol. 143^{v} XXVI. 3 Verse auf ر Basîṭ.

fol. 144^{r} XXVII. 6 ($5^1/_2$?) Verse auf ـارين Kâmil.

fol. 144^{v} XXVIII. 4 Verse auf ـومها Ṭawîl.

fol. 144^{v} XXIX. 8 Verse auf ـى Kâmil.

fol. 145^{r} XXX. 24 Verse auf قا Basîṭ.

fol. 146^{v} XXXI. 21 Verse auf ـاح Ṭawîl.

fol. 147^{v} XXXII. 12 Verse auf ـاف Wâfir.

Im Ganzen enthält der Dîwân des Ka'b ungefähr 600 Verse.

A. S.

Ueber einige semitische Götter.

Von

Eduard Meyer.

I.

ʿAnat, Tnt, Anaitis; Onka und ʿAnuqat.

In früheren Zeiten pflegte man die Gottheiten der verschiedenen „orientalischen" Völkerschaften, wenn sie sich einigermassen entsprachen, durchweg mit einander in Verbindung zu setzen und selbst lautlich zu identificiren. Man kannte eben die Eigenart der verschiedenen Nationen noch nicht, es fehlte an Denkmälern, ja selbst die Sprache war oft noch unbekannt. Auf diesem Standpunkt steht z. B. das Werk von Movers, und die Nachwirkungen der dadurch hervorgerufenen Verwirrung zeigen sich überall. Doch beginnt man jetzt zu erkennen, dass die Auffassung, die ursprüngliche Anschauung einer Gottheit sehr verschieden sind bei Aegyptern, Semiten, Kleinasiaten und Persern; dass ferner Gottheiten nicht ganz so leicht wandern wie Kaufmannswaaren; und dass, wenn auch später wie die Völker so die Götter mit einander verschmolzen, bis sie schliesslich das wirre Gemenge der römischen Kaiserzeit hervorbrachten, doch ihrem Ursprunge nach die Götter der verschiedenen Nationen wohl auseinander zu halten sind. Gewiss finden sich überall Analogien genug; aber zwischen welchen zwei Religionen finden sich die nicht?

Gegenwärtig ist wohl von allen Einsichtigen anerkannt, dass die semitische Astarte weder mit Ḥatḥor etwas zu thun hat noch mit dem indogermanischen stara „Stern". Dagegen wird die kanaʿanäische ʿAnat noch fortwährend in Verbindung gebracht mit der assyrischen An(a)tu, mit Anaitis, mit Tanit (תנת), mit Onka und der ägyptischen Anukis (Ānqt)[1]. Und doch sind dies alles ganz

1) Dass die ägyptische Neit, die Göttin von Sais, die sich bereits in der Pyramidenzeit ausserordentlich häufig findet, mit all diesen Göttinnen in keiner Beziehung steht, braucht wohl nicht weiter ausgeführt zu werden.

verschiedene Gottheiten, die nicht einmal irgend welchen Einfluss auf einander ausgeübt haben. Ich beabsichtige dies im folgenden kurz ins Klare zu setzen, wozu eine Darlegung des einfachen Thatbestandes genügen wird.

1. Bei den Assyrern findet sich einige Male eine Göttin A n a - t u v oder An-tuv, als weibliches Seitenstück des Gottes Anu. Als Istar von Izdakar verschmäht wird, klagt sie dem Anu ihrem Vater und der Anatu ihrer Mutter ihr Leid.[1] Ein bilingues Syllabar lautet:

AN. KI (Himmel und Erde) = Anuv Anatuv,

macht also Anu zum Himmelsgott, Anatu zur Erdgöttin.[2] Im übrigen theilt mir Herr Prof. D e l i t z s c h über dieselbe folgendes mit: „Soweit ich die keilschriftliche Literatur zur Zeit übersehe, geschieht der Göttin Anat in den h i s t o r i s c h e n Texten der Assyrer niemals Erwähnung . . . Ihr Name ist keinesfalls semitisch, sondern ebenso wie der Anu's, ihres Gemals, sumerisch. Semitisch ist nur die Femininendung. Gemäss mehrfachen Angaben der Syllabare ist a-na das sumerische Wort für Himmel (assyr. sa-mu-u); A-nu ist nichts weiter als ebendies ana mit männlicher, Antu oder Anatu nichts anderes als ana mit weiblicher Nominativendung. Beide Gottheiten werden im Sumerischen einfach d. i. „Himmel" geschrieben[3]). Anat ist eben im Grunde nur die weibliche Form Anu's; die Entgegensetzung Anu's als des Himmelsgottes und Anat's als der Erdgöttin beruht offenbar auf jüngerer Speculation . . . Ob die Stadt An-at (1 R. 23 col. III, Z. 15 f.) nach der Göttin Anat benannt sei, will ich hier nicht untersuchen. Diese Stadt Anat ist eine auf einer Insel im Euphrat belegene Stadt des Landes Suḥi, dessen Hauptfestung die Stadt Sûru = Σοῦρα des Ptol., heutzutage Ruinen von Surie auf dem rechten Euphratufer nördlich von Palmyra."

Also Anat ist bei den Assyrern eine Göttin, die lediglich dem mythologischen System ihren Ursprung verdankt, die durch semitische Endung aus einem sumerischen Stamm gebildet ist, die niemals verehrt wurde. Mir ist es daher kaum denkbar, dass diese Göttin von benachbarten Stämmen adoptirt worden sei[4]), dass sie identisch sei mit der von den Kana'anäern verehrten ענת, die wenigstens bei den Chetitern eine der ersten Stellen im Pantheon einnahm. Wäre diese entlehnt, so müsste man wenigstens erwarten, dass mit ihr zugleich der so unendlich bedeutendere Anu entlehnt

1) IV R. 48 Zl. 36 = Smith chald. Genesis (Uebersetzung) pg. 190.

2) III R. 69 No. 1 Obd. 3; ib. Zl. 28 stehen Antuv und Istar neben einander. Vgl. Schrader in Z. D. M. G. XXVII, 404. Smith, chald. Genesis pg. 54 f. 269.

3) s. III R. 69 No. 1 Obv. 1. 2.

4) Wie u. a. Schrader annimmt.

wäre; derselbe ist aber den Westsemiten gänzlich unbekannt geblieben. Ich kann daher nicht umhin, die Uebereinstimmung zwischen Anta und ענת für eine zufällige zu halten.

2. Auf dem kanaanäischen Festland findet sich 'Anat nur in dem Namen der Stadt בית ענת in Naphtali, die selbst Beth-Shemesh in den Händen der Kanaanäer blieb [1]; und vielleicht in den Ortsnamen Beth-'Anôth in Juda, 'Anathôth in Benjamin, und in dem Personennamen ענת [2]. Mehr erfahren wir aus den ägyptischen Denkmälern, die zeigen, dass die Göttin während der fortdauernden Kämpfe der achtzehnten und neunzehnten Dynastie in Syrien den Aegyptern bekannt und von ihnen als Kriegsgöttin vielfach verehrt wurde. Eine bekannte Stele des British Museum zeigt in der oberen Abtheilung die Verehrung der (später zu besprechenden) Triade Xem Kent und Reshpu, in der unteren die der Ānθit = ענת; sie trägt Helm, Schild und Lanze, und in der Linken die geschwungene Streitaxt [3]. Dieselbe Figur zu Pferde, aber verstümmelt, findet sich auf einer Felsenstele beim Wüstentempel von Redesieh, und Brugsch hat unzweifelhaft Recht, wenn er in der verstümmelten Beischrift wieder den Namen Ānθā erkennt [4]. Auf einem Obelisk aus Tanis heisst Ramses II „Held der 'Anat, Stier des Set“ [5], und von Ramses III wird gesagt: „Month [Kriegsgott auch ursprünglich solaren Charakters] und Set sind mit [ihm gegen] alle Feinde; 'Anat und 'Astart sind zu seinem Schilde“ [6]. Ein Ross Seti I heisst Ānθit her-θā „'Anat ist erfreut“ und ein Schwert Ramses II heisst Ānθā m neχt „'Anat ist Schutz (Schützerin)“ [7]. Des Letzteren Tochter Bent-Ānti [illegible] ist bekannt. Auch in die Zauberformeln der Zeit ist 'Anat eingedrungen. An einer bekannten Stelle des pap. magique Harris heisst es in einer Beschwörung an das Wasser: „Verschliesst seinen Ausgang .... wie verschlossen (versiegelt) ist die Schneide des Schwertes der 'Anat und Astarte, der grossen Göttinnen, die empfangen und nicht gebären: sie sind verschlossen von den Göttern, gegründet auf Set“ [8].

Wenn es noch zweifelhaft sein könnte, dass die Aegypter

---

1 Jud. 1, 33. Jos. 19, 38. Dass ענת hier Göttin ist, wurde bekanntlich durch die ägyptische Schreibung festgestellt.

2 Vgl. Schrader Z. D. M. G. l. c.

3 Publicirt von Prisse, Sharpe u. a. Danach bei de Vogüé Mél. d'arch. or. Ihre Beinamen „Herrin des Himmels, Fürstin aller Götter“ kommen sämmtlichen ägyptischen Göttinnen zu.

4 Leps. Denkm. III 138. Brugsch, Geschichte Aegyptens (1877) pg. 528. äg. ā ist = ע, θ nur eine Form des ת.

5 Burton, exc. hierogl. pl. 39. Vgl. auch meinen „Set-Typhon“ pg. 57.

6 Dümichen, Hist. Inschr. I, pl. 12, pl. 19, 33 f.

7 Nach Brugsch, Geschichte pg. 529. In der Abbildg. L. D. III. 178 fehlt der Name des Schwertes.

8 Chabas, le pap. mag. Harris pg. 56 pl. III, 7 f. 'Anat findet sich noch ib. pl. A, 7.

'Anat ihren Hauptgegnern, den Chetitern[1], entlehnten, so würde es bewiesen durch den von Ramses II mit ihnen geschlossnen Friedensvertrag. Hier werden als Zeugen aufgerufen die Suteχ's (= בעלים) der einzelnen chetitischen Städte, und dann die „Ān-ϑarϑā des Landes der Cheta". Chabas erklärt diese Unform unzweifelhaft richtig als Verschreibung für „Ānϑā und Āstartā"[2].

Wiedergefunden hat sich 'Anat nur auf éinem einheimischen Denkmal, der Inschrift von Larnax Lapithu auf Cypern. Hier wird לענת עז חים durch *Ἀθηνᾳ σωτειρα νικη* wiedergegeben; Athene ist natürlich, wie fast immer wo sie fremden Göttinnen gleichgesetzt wird, die Kriegsgöttin. Ausserdem gibt es noch eine Münze unbekannter Herkunft in der Sammlung des Baron Behr[3], die auf dem Av. eine Göttin auf einem Löwen sitzend zeigt, mit der Beischrift ענת. Der Löwe trägt bekanntlich semitische Göttinnen auch sonst. Ferner nimmt Euting an (Pun. Steine), dass der Name אנתחן in Hadrum. 8 durch ענת חָנַן „'Anat ist gnädig" zu erklären sei; doch lässt sich darüber nichts entscheiden. —

In der oberen Abtheilung der vorhin besprochenen Stele, welche die 'Anat darstellt, befindet sich der Gott Reshpu, der auch sonst noch einigemale vorkommt[4]. Er trägt Helm und Lanze wie 'Anat, und hat das Profil und den Bart, wodurch die Aegypter sonst die Āamu (Semiten) zu kennzeichnen pflegen. Er wird also als ausländischer Kriegsgott dargestellt. Seine Attribute besagen nicht viel, wie gewöhnlich: „der grosse Gott, Herr über die Unendlichkeit, Fürst der Ewigkeit, Herr der Stärke inmitten des Götterkreises." Auch er hat sich in Cypern wiedergefunden, in den Zusammensetzungen רשף־חץ und רשף־מכל[5], sowie in Eigennamen[6]. Der Name bezeichnet ihn als Blitzgott, mag man nun mit de Vogüé רֶשֶׁף „Blitz", oder mit Euting רַשָּׁף „Blitzer" lesen[7].

Es ist auffallend, dass Reshep wie 'Anat sich auf dem Festlande nur zur Zeit des Chetiterreichs, in späterer Zeit nur auf Cypern finden. Man kann daraus schliessen, dass die Chetiter grösstentheils nach Cypern ausgewandert sind. Man hat dies schon früher angenommen, indem man חתים und *Κιτιον* gleichsetzte[8]; man glaubte lange, dass sich wirklich die Schreibungen כתי, כית

1) Dass die Cheta der äg. Inschriften die Chetiter des A. T. sind, scheint mir (wie Schrader KAT. 28) unzweifelhaft. Die Assyrer lernten diese Gegenden erst später genau kennen; daher hat Ḫatti bei ihnen eine allgemeinere Bedeutung.

2) Chabas, voyage d'un Egyptien p. 343.

3) Wiedergegeben bei de Vogüé, Mél. pg. 47.

4) S. diese Abh. No. II, 6.

5) Cit. 36. Idal. 1. 2. 3. 5. 6.

6) Ob מלקרת רצף des Siegels aus Tyrus (Schröder, phön. Spr. 274) etwas mit רשף zu thun hat, lässt sich nicht entscheiden.

7) De Vogüé, Mél. pg. 78 ff. Euting, sechs phönikische Inschriften aus Idalion pg. 7.

8) Man vergleiche die (jetzt ganz unhaltbaren) Ausführungen bei Movers, Phönizier II 2, pg. 204—221.

und חת nebeneinander für Kition fänden. Indessen beruhte dies auf schlechten Copien oder falscher Lesung; die einzig beglaubigte Namensform ist כתי[1]). Zwischen den Namen Kition und Chetiter besteht daher keine Verwandtschaft, da ohne zwingenden Grund niemand einen Uebergang von ח in כ annehmen wird. Aber die Bevölkerung kann darum doch in beiden Fällen dieselbe gewesen sein. —

Bei den Semiten treten überall an die Stelle der grossen Götter, welche allen Stämmen gemeinsam sind und daher dem Einzelnen zu fern stehn (wie 'Il, Ba'al), Gottheiten zweiten Ranges mit localem Cultus, welche die Nachbarstämme nicht verehren. So Kamosh, Molech, Dagon, Jahve bei den kana'anäischen Stämmen, und Analoges findet sich bei den Assyrern wie bei den Himjaren. So sind auch 'Anat und Reshep bei den Chetitern und auf Cypern bedeutend hervorgetreten, während sie bei den übrigen Kana'anäern keine hohe Stellung im Pantheon eingenommen zu haben scheinen. Bei den Aramäern findet sich von ihnen keine Spur.

3. Dass mit 'Anat die phönikische Göttin תנת nichts zu thun hat, zeigt schon die Schreibung deutlich genug. In Athen. 1 heisst der Sidonier עבדתנת griechisch Ἀρτεμίδωρος, wonach תנת = Artemis vielleicht Mondgöttin ist, wenn nicht Artemis hier als die ephesische, d. h. als grosse Naturgöttin zu fassen ist. תנת findet sich sonst nur noch in Nordafrica, in den unzähligen Votivtafeln mit dem bekannten לרבת לתנת פן בעל ולאדן לבעל חמן, sowie in einigen Eigennamen, z. B. בדתנת Mass. Zl. 1, אשתנת Karth. 227 (Euting)[2]). Die bisher räthselhafte Bezeichnung תנת פן בעל hat Halévy[3]) glücklich erklärt, indem er erkannte, dass פנבעל ein Ortsname ist wie פנואל im A. T., das Vorgebirge Theuprosopon in Phönikien, die Insel Prosopon bei Karthago. „Tnt von Pnê-Ba'al" ist somit eine karthagische Localgöttin, und steht daher auch fast immer dem Ba'al-χammân voran. Eine lateinische Inschrift aus der Nähe von Lambesc zeigt uns, dass sie der Ops (='Ῥέα) gleichgesetzt, also als Göttin der Natur aufgefasst wurde. Sie lautet:

Pro salute Antonini imp. et Julie Domine pos. sa[cerdotes]
eor[um]
Saturno domino et Opi
Reginae sac[rum] templum et
Aram et porticum fecerunt[4]).

---

1) Auf Münzen findet sich, wie de Vogüé durch Nachweisung der richtigen Lesungen gezeigt hat, der Name der Stadt überhaupt niemals, sondern nur der ihres Königs. Unter den Inschriften steht allerdings in Pococke's Copie von Cit. 31 (33 Gesen.) חתי; doch ist der Zusammenhang ganz unklar und überdies die Copie unzuverlässig. Dagegen findet sich כתי Cit. 1. 35. 36. Idal. 1—6. Athen. 2. — Danach muss auch im A. T. חתים durchweg als „Chetiter", nicht einige Male als „Kitier" erklärt werden.

2) Ferner vgl. רבת צדתנת Karth. 150.

3) Mélanges p. 44.

4) Revue archéologique 1876 Févr. p. 127.

Offenbar ist Saturno Domino = לאדן לבעל und Opi Reginae = לרבת לתנת; wie schade, dass פנבעל nicht wiedergegeben ist! — Die Gleichsetzung mit Ops beweist übrigens, dass Tnt nicht die Juno Caelestis der Karthager sein kann, wie Gesenius [1]) annahm; dieser entspricht vielmehr die Astarte.

Ueber die Aussprache des Namens wissen wir nichts; die gebräuchliche, als Tanit, beruht lediglich auf der Gleichsetzung mit der angeblichen gleich zu besprechenden Tanais. Ueber die Etymologie weiss ich nichts zu sagen; libyschen Ursprungs kann Tnt schwerlich sein, da עבד תנת der ersten athenischen Inschrift ein Sidonier ist. Wer annehmen mag, dass eine der Hauptgöttinnen des phönikischen Nordafrica ägyptischen Ursprungs sei, mag תנת von ta Neit ableiten. Doch wäre die Verbindung des Artikels mit dem Eigennamen höchst auffällig.

4. Wie es möglich ist, dass bald ‘Anat, bald Tnt, bald beide der eranischen Anâhita gleichgesetzt wurden und noch werden, versteht man nur, wenn man bedenkt, wie wenig gewöhnlich die Arbeiter in einem Zweige der orientalischen Wissenschaften die Resultate der übrigen zu berücksichtigen pflegen. Sonst wäre es in der That unmöglich gewesen, die eranische Quellgöttin zu einer assyrisch-persischen Mondgöttin zu machen, die Lesung *Ταναΐς* zu vertheidigen, und sie schliesslich mit der ägyptischen Neit zu verbinden.

Die Bedeutung und Verbreitung des Anaitiscults hat Windischmann [2]) in klarer und fast erschöpfender Weise nachgewiesen; er zeigt auch, dass die einige Male vorkommende Lesart *Ταναΐς* oder *Ταναῖτις* — ausser in einer nichts beweisenden Stelle des Jamblichus — auf Corruption beruht. Daher kann תנת nicht = Anaitis sein. Diese ist eine uralte eranische Göttin, zunächst Quellgöttin, dann Gottheit der Fruchtbarkeit im allgemeinen. Ihr Name bedeutet „die Unbefleckte“ [3]). Es ist daher gleich unmöglich, dass sie der semitischen (rect. kana‘anäischen oder chetitischen) ‘Anat, und dass diese der eranischen Anâhita entlehnt sei. Auch entspricht in der susischen Inschrift des Artaxerxes Mnemon dem persischen Anahata im babylonischen Text nicht etwa Antuv, sondern Anaḥitu, welches beweist, dass die Göttin den Babyloniern fremd war. — Dass dagegen auf die spätere Gestaltung der Anaitis auch ein semitischer Cult, aber nicht der der ‘Anat oder Tnt, sondern der der Astarte-Baaltis eingewirkt hat, soll nicht geläugnet werden. Aber wenn Berossos berichtet, die Perser hätten früher keine Bilder, sondern nur die Elemente verehrt, Artaxerxes II aber habe Statuen der Anaitis in Babylon, Susa und Ekbatana errichtet

1) Monum. 169 ff. Movers, der Astarte und Baaltis geschieden hat, vermengt hier alles in unentwirrbarer Weise.

2) In den Abh. der bair. Ak. Bd. VIII, 1855.

3) Vgl. Justi, Handbuch der Zendsprache s. v.

und ihren Cult eingeführt [1]), so bedeutet dies nicht die Einführung eines neuen Cultus von aussen, — wird doch der Anaitiscult in Hierocaesarea in Lydien auf Kyros zurückgeführt [2]), um von dem Vorkommen der Göttin im Avesta ganz zu schweigen — es beweist nur, dass die reine Mazdareligion, welche die Perserkönige bisher bekannt hatten, jetzt getrübt wurde durch die Wiederaufnahme des Cults einer alten volksthümlichen, jetzt aber durch fremden Einfluss umgestalteten Göttin [3]), die nach dem Vorbilde des Auslandes auch bildliche Gestalt erhielt. Und insofern geben die Keilinschriften jetzt eine glänzende Bestätigung des Berossos: Artaxerxes II ist der erste König, der auf seinen Monumenten Mithra und Anahita neben Ahuramazda anruft.

5. Wie die Form zeigt, ist die phönikische Göttin **Onka** oder **Onga**, die von den Alten mehrfach erwähnt wird, weder mit ʿAnat, noch mit חנת identisch. Sie erscheint nur in Verbindung mit Theben, wo Athene den Namen Onka führte; hier hatte sie ein altes Bild und einen Altar, der auf Kadmos zurückgeführt wurde [4]). Nach ihr heisst eins der sieben Thore, sonst auch das ogygische genannt, das onkäische [5]). Allgemein wird angegeben, dass Onka ein phönikischer Name der Athene sei; so sagt Pausanias, der Name der thebischen Athene widerlege die Behauptung, dass Kadmos von Aegypten gekommen sei: denn sie heisse nicht Sais wie im Aegyptischen, sondern Onga *κατὰ γλῶσσαν τὴν Φοινίκων* [6]). Ferner Steph. Byz. s. v., u. a. Freilich heisst die ägyptische Athene nicht Sais sondern Neit, Sais ist nur ihr Hauptsitz; ein Irrthum ist daher auch in der Angabe, Onga sei phönikisch, nicht ausgeschlossen. Andrerseits ist der Umstand, dass Onka sich bisher auf phönikischen

1) Fr. lib. III aus Clem. Alex. cohort. ad gent. p. 43 Sylb.

2) Tac. Ann. III 62.

3) Die oft besprochene Stelle des Herodot, die Perser hätten von den Assyrern und Arabern den Cult der Urania entlehnt, besagt auch nichts anderes; und wenn er behauptet, die Assyrer nennten sie Mylitta, die Araber Alitta, die Perser aber Mitra, so scheint mir dies lediglich auf einer Verwechselung der den Griechen damals noch unbekannten Namen Anâhita und Mithra zu beruhen (Her. I, 131).

4) Pausan. IX, 12, 2. Nonnus Dionys. 44, 33. Nach Brandis (im Hermes II, 280) entspräche das alte Schnitzbild der Aphrodite Urania (Pausan. IX, 16, 3).

5) Aeschyl. Sept. 486. 501. Steph. Byz. s. v. *Ὀγκαῖαι*. Nonnus Dionys. V, 70 ff. Dass Nonnus das onkäische Thor der *γλαυκῶπις Μήνη* zuertheilt, beweist bei der Natur seines Werkes gar nichts über den Character der Onka. Er leitet hier den Namen *ὀγκαῖα πύλη* von dem Brüllen des Rindes (*ἐκ βόος ὀγκηθμοῖο*) ab, erklärt also etwa „das Rindsthor"; dasselbe sei so benannt, weil auch der Mond Rindshörner habe. Bei Aeschylos werden Apollo und die *μάκαιρ' ἄνασσα Ὄγκα* zusammen angerufen (Sept. 159 ff.), die Lauth (Sitzungsber. d. bair. Ak. 1867. Bd. II, p. 550) = הבעל [mit sem. Artikel!] und der äg. ʿAnuka setzt [!].

6) Paus. IX, 12, 2. Dass hier *Ὄγγα* für *Σίγα* der Handschriften zu lesen ist, ist unzweifelhaft.

Denkmälern nicht gefunden hat, bei der geringen Anzahl derselben kein genügendes argumentum a silentio; wie manchen phönikischen Gott finden wir nur in einer oder zwei Inschriften; z. B. דעם nur in Athen. 6.

Wenn die Brandis'sche Darstellung richtig ist, dass die sieben Thore Thebens den Planetengöttern geweiht waren und bei jedem Thor die betreffende Gottheit verehrt ward, wenn ferner Onka der Aphrodite oder vielmehr dem Venusstern entsprach, so wird allerdings an dem semitischen Ursprung Thebens und der Onka nicht gezweifelt werden können. Doch ist die Brandis'sche Beweisführung, obwohl sehr bestechend, doch wohl noch einigen Bedenken ausgesetzt [1]).

6. Mit der Onka hat man nun mehrfach die ägyptische Göttin Ānqt (ענק) identificirt. Dieselbe bildet mit Xnum und der Göttin Satet eine Triade, die im südlichsten ägyptischen Nomos, in Elephantine, Syene, Silsilis eifrig verehrt ward; im übrigen Aegypten finden sie sich nur selten. Dieselbe Triade erscheint in einer griechischen Inschrift von der Insel Sahêl: *Χνουβει τῳ και Αμμωνι, Σατει τῃ και Ηρᾳ, Ανουκει τῃ και Εστιᾳ* [2]). Demnach ist unsere Göttin Anukis, 'Anuqat auszusprechen. In den Inschriften erhält sie wie Satet [3]) gewöhnlich den Beinnamen nébt sétet. Früher erklärte man dies „Herrin von Asien", aber Dümichen hat nachgewiesen, dass sétet ebenso häufig das südliche nubische „Ausland" bezeichnet. [4]). Offenbar als Herrinnen des letzteren werden die Göttinnen durch dies Attribut hingestellt: sie sind es, welche den Aegyptern die Herrschaft über dasselbe verleihen können. Als „fremdländische", vom Auslande gekommene Göttinnen werden sie aber dadurch ebenso wenig bezeichnet, wie durch das ihnen gleichfalls häufig gegebene Beiwort nébt Púnt „Herrin von Punt". Unter letzterem ist nicht, wie man bisher annahm, Arabien, sondern, wie Mariette nachgewiesen hat, „das Land zwischen Bab el Mandeb und Cap Guardafui", vielleicht Habesch mit eingeschlossen, zu verstehn.

Beide Göttinnen sind durch eigenthümliche Kopftrachten characterisirt. Was aber im Einzelnen ihre Bedeutung war, warum die Griechen die eine der Hera, die andere der Hestia gleichsetzten, darüber geben uns die Inschriften wenig Auskunft. Nach einer Inschrift Ptolemaeus VII auf Philae scheint Satet Sonnen- oder Himmelsgöttin zu sein; sie heisst hier (Leps. Denkm. IV, 24) „die

1) Brandis, Die Bedeutung der sieben Thore Thebens, im Hermes Bd. II.

2) C. I. Gr. 4893.

3) In seinen „Geogr. Inschriften" las Brugsch den Namen zweimal Ment, um das eine Mal (I, 136) die angebl. asiatische Mondgöttin Mene-Onka, das andere Mal (II, 16) die arabische مناة und angebl. babylonische מני vergleichen zu können. Da indessen (schon durch die citirte griechische Inschrift) die Lesung Satet ganz fest steht, ist diese Gleichsetzung hinfällig.

4) Dümichen, Geograph. Inschr. Text p. 45 ff. Vgl. meinen Set-Typhon p. 44, 1.

Göttin am östlichen Horizonte des Himmels. Jedermann jubelt, wenn er sie sieht [in der Früh morgens]." Und Anta heisst hier: „geboren von Set, gesäugt von Anqt". Wir bemerken in dieser Zeit bereits ein vollständiger Synkretismus, in Folge dessen von allen Gottheiten dasselbe ausgesagt werden konnte. Die Formeln sind immer vielleicht nur von Hathor, Isis und Nephthys auf Satis und Anukis übertragen. Jedenfalls ist es klar, dass mit der ausschliesslich oberägyptischen Göttin die kanaanäische Anita nichts zu thun haben kann. Ebensowenig steht sie mit Anat in Verbindung, neben der sie in einer Götterliste von Dendera genannt wird[1].

II.

Semitische Gottheiten in Aegypten.

Wahrscheinlich schon seit sehr alten Zeiten war der östliche Theil des Delta von Semiten, speciell Kanaanäern, bewohnt[2]. Es war daher natürlich, dass auch ausländische Götter in Aegypten Eingang fanden und zunächst im Delta mit ägyptischen identificirt oder in das ägyptische Pantheon aufgenommen wurden. Die langen Jahre der Fremdherrschaft mussten diese Culte weiter verbreiten, und da nach ihrer Vertreibung die langwierigen Kriege mit Kanaanäern und Syrern begannen, lag keine Veranlassung vor, die Götter der Feinde zu vernachlässigen, welche sich so mächtig zeigten und ihren Völkern trotz so vieler Niederlagen Kraft gaben zu immer neuem Widerstande. Mit dem Verfall Aegyptens unter der zwanzigsten Dynastie hörte auch der beständige Verkehr zwischen Aegypten und dem Auslande auf. Die fremden Götter werden seltener erwähnt; und in der Renaissancezeit der sechsundzwanzigsten Dynastie (Psammetich), als es galt die Folgen der schmählichen Unterdrückung durch die Fremden, die Assyrer und Aethiopen, zu verwischen, fand auch eine religiöse Purification statt, in Folge deren Set verbannt und verfolgt wurde und auch die Götter der Fremde auf den Denkmälern nicht mehr genannt werden. In späterer (ptolemäischer) Zeit finden sie sich nur noch ganz vereinzelt, z. B. in Götterlisten; und schwerlich wussten selbst die Priester noch viel über ihren Ursprung und ihre Bedeutung.

Die von den Semiten nach Aegypten hinübergenommenen Götter sind folgende:

1) Dümichen, Geogr. Inschr. II. 3[illegible]. 12a. Es werden hier mehrere Göttinnen aufgezählt, deren Namen ähnlich klingen: Anit 'Anat 'Anuqat Amenit (Gemalin Amon's).

2) S. Ebers, Aegypten u. d. B. M. und jetzt auch Brugsch' Geschichte 2. Aufl.

1. B a ' a l. Es scheint, dass dieser Gott schon in sehr früher Zeit dem feindlichen Gotte der Aegypter, dessen Gebiet das Ausland war, dem Set oder Suteχ, gleichgesetzt worden ist. Daher wird sein Name auch immer mit der bildlichen Darstellung des letzteren determinirt: , Bār, Bāru (ā = ע, r = ל). In officieller Sprache tritt Suteχ für Ba'al ein, so im Kulte und in den Namen der Hyksoskönige [1]), und im Friedensvertrag mit den Cheta, wo die Suteχ's (בעלים) der einzelnen Städte, und am Schlusse der Suteχ pa ḥaq n ta pet „Suteχ der Herrscher des Himmels" angerufen wird, in dem Chabas [2]) den בעלשמים richtig erkannt hat. Sonst sind Bār und Set vollkommene Synonyma. Für Belege verweise ich auf meine Schrift „Set-Typhon" p. 47. 52 ff. 58f., wo ich auch nachgewiesen habe, wie die Idee des Ba'al die ägyptischen Vorstellungen von Set beeinflusst hat. Ich setze nur noch folgende Stellen aus Dümichens historischen Inschriften Bd. I hierher: Taf. 19, 22: „Ramses III ist mächtigen Brüllens (āa hem'); er ist wie Bāir am Himmel". Taf. 15, 24: „muthig ist das Herz Sr. Maj. im Entsetzen (d. h. im Entsetzenerregen, nešen, mit Beziehung auf die Eclipse, bei der sonst Set thätig ist) wie Bār am Himmel"; Taf. 18, 7: „Ramses III . . . ist ein junger Stier, kräftig im Niederhauen (ṭemī') wie Set [da nur dasteht, kann auch Bār gelesen werden] bei seinem Entsetzenerregen" (nešeni; gemeint ist „bei der Eclipse", wie oben).

2. A s t a r t e. Dass diese Göttin mehrfach neben 'Anat vorkommt, ward im vorigen Abschnitt erwähnt. Von den Aegyptern wurde sie vielfach verehrt. Nach Brugsch errichtete ihr Ramses II einen Tempel am Ufer des Mittelmeeres in der Nähe des Sirbonissees [3]). Einen andern Tempel hatte sie in Memphis, wo eine Inschrift einen „Priester des Mondes (Āāḥ), des alten Königs Saḥu-Rā und der Astarte" erwähnt [4]). In Letzterer erkennt Brugsch offenbar mit Recht die *ξείνη Ἀφροδίτη* Herodots, die in dem von Tyriern bewohnten Quartier („*Τυρίων στρατόπεδον*") verehrt wurde [5]). Ob aber diese wieder mit der „Bast, der Herrin von Ānχ-ta" (dem „Lebenslande", einem Bezirke von Memphis) identisch ist, ist doch noch sehr fraglich. — Einen Propheten der Astarte lehrt uns ein

1) Waren die Hyksos nicht Nordsemiten, sondern Araber, was ich weder behaupten noch bestreiten will, so können sie allerdings den Ba'al nicht gekannt haben. Suteχ würde dann bei ihnen wahrscheinlich dem 'Il, dem Hauptgotte der arabischen Stämme, entsprechen.

2) Voyage d'un Égyptien 344.

3) Geschichte Aegyptens pg. 199.

4) Brugsch, Recueil I, Taf. 4, 3. Text pg. 7.

5) Herodot II, 112.

Annalen des Louvre kennen, die Maspero[1] mitgetheilt hat. Derselbe heisst [illegible] „Rabbina" genannt [illegible]. Das [illegible] ist zur Umschreibung ist für das harte h ist klar; weniger sicher dagegen, ob mit Maspero das Verdoppelungszeichen ◌ bedeutet, dass die vorhergehende Silbe zweimal zu sprechen sei: Rabrabina, oder ob es etwa bloss das Suffix vom Stamme trennen soll: Rabbi-na. Jedenfalls bedeutet der Name „unser Herr", sei es nun [illegible] oder [illegible] von [illegible]. Genau entsprechend ist die so häufige Bezeichnung der assyrischen (kanaanäischen) Anführer („[illegible]" bei Brugsch) als Marina, d. i. [illegible] „unser Herr". Es scheint, wofür auch das auslautende a spricht (wenn dies als Auslaut gesprochen wurde), dass diese Worte aramäischen Ursprungs sind[2]. Wir haben hier also einen Titel des Priesters, und dasselbe ist offenbar Abi [illegible] „mein Vater". — In den Papyrus wird Astarte einige Male erwähnt, so bei der Beschreibung des von Ramses II gebauten Bechennu (Festung) Ha-nech (= Tanis nach Brugsch)[3]. Hier heisst es Pap. Anastasi II 1. 4 f. = IV. 6. 4 f. wo die Grösse desselben in übertriebenen Ausdrücken geschildert wird[4]: „Sein Westen ist bei der Wohnung Ammons, sein Süden bei der des Sutech (Set); es ist Astarte an seinem Aufgang, Uati die Nordgöttin, an seinem Norden; die Feste, welche in der Mitte liegt, ist wie der Horizont des Himmels. Ramses II ist (gilt) in ihr als Gott". Astarte ist hier Göttin des Ostens, entweder als Himmelsgöttin oder als Göttin der Ostvölker; Sutech erscheint als Gott des Südens in Folge seines ihm als Gott von Ombos zukommenden Titels „Herr des Südlandes"[5].

Von grosser Wichtigkeit ist, dass in dem bekannten Horustexte von Edfu Astarte in Sechetgestalt mit Löwenkopf auf einem Wagen stehend dargestellt ist, wie sie ihr Viergespann über die Leichen der Feinde lenkt. Sie wird bezeichnet als „Herrin der Rosse und des Wagens"[6]. Da nun in Folge ihrer späten Einführung nach Aegypten[7] Pferde in der ägyptischen Mythologie gar keine Rolle spielen, — z. B. ist nie von Sonnenrossen die Rede, — so lässt sich schliessen, dass dies Attribut aus dem kanaanäischen (chetitischen)

1) Mémoire sur quelques papyrus du Louvre. Paris 1875. pg. 2 f.

2) Denn die älteste Form dieses Dialects, das sog. chaldäische, hat noch die Suffixform [illegible], während das nord-syrische -in hat.

3) Geograph. Wörterbuch pg. 202.

4) Vgl. die Uebersetzung von Chabas, Mélanges I. 54. Maspero, Genre épistolaire pg. 102. — Die Stele aus pap. mag. Harris, in der Astarte vorkommt, ist oben bei 'Anat wiedergegeben.

5) S. m. Set-Typhon pg. 44.

6) Naville, textes relatifs aux mythe d'Horus pl. XIII

7) Ebers Aeg. u. B. Mos. p. 221 f.

Cult herübergenommen ist. In diesem aber wird sie durch das Beiwort als Kriegsgöttin gekennzeichnet, wie sie als Schutzgöttin der Städte durch die Mauerkrone bezeichnet wird.

3. Man hat geglaubt, auch den Beinamen, den bei den Nordsemiten Astarte führt als höchste Göttin und Gemalin Ba'al's, Ba'alat (Baaltis, *Βῆλθις*, Mylitta), im Aegyptischen wiederzufinden unter der Form Baires(t). Dies scheint mir sehr zweifelhaft. Denn einmal wäre das Ausfallen des ע (äg. ā) in so alter Zeit kaum zu begreifen [1], und dann ist in dem ägyptischen Worte das s jedenfalls radical, während das (hier wie am Ende aller Feminine) allerdings geschriebene t vielleicht nicht ausgesprochen wurde. Derselbe Grund spricht auch gegen die von Chabas [2]) vorgeschlagene Gleichsetzung der Göttin mit der *Βηρούθ*, ganz abgesehn davon, dass dieselbe nur aus einer Stelle des philonischen Sanchuniathon (§ 12) bekannt ist. Baires (oder wie Brugsch [3]) spricht, Bailos) scheint also eine einheimische ägyptische Göttin gewesen zu sein, und war vielleicht nur eine andre Form der Bast (*Βούβαστις* der Griechen). Denn fast überall wo Baires vorkommt, finden sich Beziehungen auf die letztere. Im Pap. Anastasi I heisst die Mutter des Schreibers „Ta-user, die der Baires [ergebene, Sängerin] der Bast in Soχet" [4]). In dem von Chabas übersetzten Kalenderpapyrus Sallier IV ist pl. IV, 8 an einem günstigen Tage von „der Majestät der Bairis, der Herrin von Ānχtati" die Rede, während als Herrin dieses Quartiers von Memphis (d. h. dort verehrte Göttin) sonst immer Bast (neben Ptaḥ) erscheint. Pl. 15, 2 heisst es von dem unheilbringenden 20. Tybī: „an diesem Tage zieht Bairis aus [in Procession, pér]; wer eintritt in die Welt [ausgeht?], wird gepackt beim Eintritt der Finsterniss; hüte dich auszugehn (īt ḥér tá) gegen Sonnenuntergang" [5]). Am folgenden Tage dagegen, der heilbringend ist, findet eine Procession der Bast statt [6]). Im grossen Harrispapyrus gibt Ramses III an, wieviel Vieh er seiner Mutter Bast geschenkt habe, und wie viele Menschen „dem Tempel der Bast, der Herrin der Stadt Bairis am Canal pa-mnau-pa-Rā" [7]). Letztere Stadt, in

1) Abgesehn vom assyr. Bilit, wo i das ע anzeigt, fehlt das ע nur in den späten syrischen Formen , , die noch dazu wohl erst unter griechischem Einfluss entstanden sind; s. Schröter Z. D. M. G. XXIX, 295f.

2) Voyage d'un Égyptien pg. 29.

3) Vgl. Geschichte Aeg. 196.

4) Pg. 2, 2; s. Chabas, Voyage pg. 30.

5) Vgl. Chabas' Uebersetzung im „Calendrier des jours fastes et néfastes."

6) Chabas liest auch hier und pl. 8, 8 Baris; es steht indessen beide male deutlich Bast da. Baris findet sich noch pl. 15, 8.

7) Pap. Harris Taf. 62a, Zl. 1 u. 2.

der Brugsch das [illegible] der Ahet, zwischen Bubastis und Heliopolis erkannt hat, findet sich als pi-Barit „Haus (Tempel) der Barit" auch in Siegesberichten Merneptah's [1].

Danach scheint jedenfalls eine enge Beziehung zwischen Bes und Bast stattgefunden zu haben. Den Namen der letzteren bringt Brugsch [2] mit dem arabischen بس Katze in Zusammenhang, da sie ja bekanntlich katzenköpfig dargestellt wird. Die Etymologie kann richtig sein, aber semitischen Ursprungs ist Bast keineswegs; vielmehr müsste dann das Wort dem ägyptischen und semitischen gemeinsam sein. Brugsch betrachtet ferner Bast als das Femininum des Gottes Bes. Diese noch immer ziemlich räthselhafte Gestalt hat aber mit Bast nichts zu thun. Denn er wird nicht mit einem Katzenkopf dargestellt, sondern mit fratzenhaftem Menschenantlitz, hat Zwergsfigur und starkentwickelte Geschlechtstheile; und während Bast eine uralte, im Delta verehrte Göttin ist, findet sich Bes in alter Zeit nirgends, scheint erst spät einen Localcult erhalten zu haben (in Antinoopolis und — nach Ammian XIX, 12, 3 — Abydos) und stammt wahrscheinlich aus Aethiopien [3]). Wenn es von ihm heisst „Bes, der vom Götterlande (neter ta) kommt", so mag dies — wie Brugsch es auffasst — seinen fremdländischen Ursprung andeuten [4]). Neter ta ist nicht, wie man früher annahm, Arabien, sondern das Land östlich vom Nil, die Küste des rothen Meeres bis nach Aethiopien hinauf [5]), und scheint mit Punt wesentlich identisch zu sein. Das „heilige (oder Götter-) Land" heisst es als Land des Sonnenaufgangs, von dem die Götter kommen; und wenn es von Shu heisst „der die Erde erleuchtet mit seiner Schönheit, der vom Götterlande kommt und die Producte von Punt bringt" [6], wenn ächt ägyptische Gottheiten, wie Hathor, Horus u. a. als „Herrn von Punt" oder „Neterta" bezeichnet werden [7], bedeutet dies nicht etwa, dass sie von dort stammen oder auch nur dort verehrt würden, sondern es bezeichnet sie als Sonnen- und Lichtgottheiten, deren Heimath der Osten ist.

4. ʿAnat und 5. Reshpu sind oben behandelt.

6. Auf den Stelen, die den Reshpu darstellen, bildet dieser eine Triade mit dem ithyphallen Chem-Amon und einer semitischen Göttin, die verschiedene Namen führt. Auf der Stele des British

1) Dümichen, Hist. Inschr. I, pl. II, 7 vgl. Brugsch, Geographisches Wörterbuch pg. 77. 197.

2) Geschichte, pg. 290.

3) Was Bes mit dem griechischen Dionysos zu thun haben soll (Brugsch, Geschichte pg. 110), vermag ich nicht einzusehn.

4) Leps. Denkm. IV, 65. Brugsch, Geogr. Wörterb. 385.

5) Da Brugsch dieser Erklärung von Neter ta folgt, dürfte er den Bes nicht „als ein ächtes Kind des semitischen Volksstammes der Araber" hinstellen.

6) Leps. Denkm. IV, 24.

7) Vgl. Brugsch l. c. und Geschichte pg. 110.

Museum, deren unterer Theil die oben besprochene Darstellung der 'Anat enthält, heisst sie Kent oder Kesht, auf einer Stele des Louvre dagegen [1]) Qedesh (קדש), und so auch auf einer Stele im Turiner Museum und wahrscheinlich auf einer sehr zerstörten des British Museum [2]). Die Göttin steht auf einem Löwen, hält in der Rechten Blumen, in der Linken eine Schlange; um ihre Hüften liegt ein Gürtel; ihr Haupt, dem der Hathor ähnlich, trägt den Discus zwischen Hörnern und lange auf die Schultern herabhängende Locken. Ueber den Namen Kent (oder Kesht) weiss ich nichts zu sagen; Qedesh aber (da die Vocale nicht geschrieben werden, kann man den Consonanten קדש auch jede andere Vocalisation geben) scheint nicht der eigentliche Name der Göttin zu sein — fehlt doch sogar die Femininendung -t —, sondern dieselbe als Göttin der Stadt Qedesh, der bekannten von Seti I und Ramses II bekämpften Hauptstadt der Cheta, zu bezeichnen. Die Stadtgöttin, welche die Mauerkrone trägt, ist aber bei den Aramäern Atargatis, bei den Kana'anäern Astarte. Beide Göttinnen stehen bekanntlich auf Löwen [3]), was dagegen bei den Aegyptern nie vorkommt; die ägyptische Darstellung muss also aus dem Auslande herübergenommen sein [4]). Danach scheint es mir kaum fraglich, dass die Göttin im Grunde keine andre ist als Astarte. — Ihre Attribute sind die gewöhnlichen der ägyptischen Göttinnen, „Herrin des Himmels, Fürstin aller Götter". Auf der nur im Auszuge publicirten Rückseite der pariser Stele heisst sie nach Rougé's Mittheilungen (bei Lajard l. c.): „Fürstin der Welt, verehrte Göttin (nétert sén tá), Tochter des Rā (šerāt Rā), Ut'aauge (d. i. Sonne) des Tum"; ferner: „lass mich Deine Schöne sehn in der Unterwelt" und „verleihe gute Bestattung nach dem Greisenalter" (wie sonst Hathor). — Dass Qedesh in Aegypten Tempel hatte, folgert de Rougé daraus, dass eine der auf der pariser Stele erwähnten Frauen, die den bezeichnenden Namen ta *χ*al „die Syrerin" führt, „Sängerin ihrer Majestät", nämlich der Göttin, genannt wird.

1) Abgebildet bei Lajard, Recherches sur le culte du Cyprès (Mém. de l'ac. des inscr. XX. 2e partie, 1855) Taf. XI.

2) Ueber alle diese Stelen vgl. de Rougé's Bemerkungen in dem angeführten Werke Lajard's pg. 174 ff. — Ferner findet sich im Muttempel in Theben auf einer Wand der Kammer des Mentu m ḥāt, aus der Zeit des Aethiopen Taharqa, unter anderen Götterbildern eine kleine Tafel, welche die gleiche Gruppe darstellt. Links steht Reshpu, in der Mitte die semit. Göttin, mit dem Kopfputz der Hathor Neḥemāut, in der Rechten zwei Schlangen, in der Linken Blumen, in langem Gewande, sie steht indessen nicht auf einem Löwen. Rechts steht ein Gott, den Mariette für den Kriegsgott Onuris hält. Unten auf der Tafel befinden sich zwei Löwen. Eine Inschrift ist nicht dabei (s. Mariette, Karnak pl. 43 und Text pg. 65).

3) Atargatis in Hierapolis s. Lucian, de dea syra. Astarte auf Münzen von Sidon u. a. Vgl. auch die oben erwähnte Darstellung der 'Anat auf einer Münze.

4) Andrerseits ist die semitische Göttin wieder unter ägyptischem Einfluss gebildet, wie die Ba'alat-Gebāl der Jeḥawmelekstele, und überhaupt die ganze religiöse Kunst der Phöniker.

III.

Die „androgyne" Astarte.

Umm el-'Aw. II. Atargatis. 'Ashtar Kamosh.

Es ist bekannt, zu wie vielen und gewaltsamen Deutungen die gewöhnliche Lesung der Inschrift Umm el-'Awamid II (למלך עשתרת לאל חמן אש נדר עבד אשמן על בני) Veranlassung gegeben hat; sie ist die Hauptstütze für die Annahme, Astarte sei ursprünglich eine androgyne Gottheit. Neuerdings hat Halévy [1]) gezeigt, dass die gangbare Erklärung „dem Könige Ashtoret, dem Sonnengotte", ebenso wie die andere Uebersetzung „dem Könige (Gemal) der 'A., dem El Xammân", schon aus grammatischen Gründen unhaltbar ist. Denn wenn die Apposition voransteht, muss nach dem durchgängigen Gebrauch der Inschriften das ל beim Eigennamen wiederholt werden, während umgekehrt, wenn der Eigenname voransteht, das ל bei der Apposition nicht wiederholt wird [2]). Halévy nimmt in Folge dessen an, die Inschrift sei einem Gotte Melki'ashtoret geweiht.

Nun haben aber Euting und Kautzsch darauf aufmerksam gemacht, dass die Ergänzung des Anfangs der Inschrift höchst unsicher ist und eigentlich lediglich auf einer Conjectur Renans beruht, während Abbé Bargès לאדן לבעל עשתרת liest. Sicher ist nur der Schluss רת אל חמן; vor dem ר findet sich auf Renans [3]) Photolithographie noch deutlich das Zeichen ƥ während alle früheren Zeichen ganz verwischt sind. Man hat diesen Buchstaben bisher immer als ת aufgefasst; vielleicht aber könnte er auch eine Verstümmelung von ƥ ק sein, und dann wäre einfach zu ergänzen: לאדן למל[קרת אל חמן „dem Herren, dem Melqart, dem feurigen [4]) Gotte", und ein Vater dankte für die Rettung seines Sohnes dem Sonnengotte. —

---

1) Mélanges d'épigraphie et d'archéol. sém. pg. 57 ff.

2) So mit wenigen Ausnahmen auf späten karthagischen und neupunischen Inschriften immer לאדן לבעל חמן ולרבת לתנת פנבעל; s. ferner Cit. 1. 3. 23. 35, 3. 36, 4. Melit. 1. Sard. tril. Carth. 215. Dagegen לענת עז חים Larn. Lap., und so Sid. 1, 18. Cit. 38. 39. Athen. 7. In der Inschrift von Byblos heisst es לרבתי בעלת גבל, da Ba'alat kein eigentlicher Eigenname ist.

3) Mission en Phénicie, pl. LVIII.

4) So vorzüglich und unzweifelhaft mir auch Halévy's Erklärung der תנת פנבעל als „Tanat [?] von Pnêba'al, *Πρόσωπον θεοῦ*" erscheint, so folgt doch daraus noch nicht die Richtigkeit seiner Deutung von Ba'al hammân als „Ba'al von Libyen". *Ἀμμωνία*, welches Stephanus Byz. als Namen Libyens anführt, ist doch entschieden von der Ammonsoase abgeleitet: *Ἀμμωνία. ἡ μεσόγειος Λιβύη. καὶ αὐτὴ δὲ πᾶσα ἡ Λιβύη οὕτως ἐκαλεῖτο ἀπὸ Ἄμμωνος.* (Vgl. s. v. *Λιβύη*.) Auch Paraetonion in Kyrenaika hiess *Ἀμμωνία* (id. s. v.). Und wie sollte in einer Inschrift von Sidon ein Gott als „Gott von Libyen" bezeichnet werden? — Eher könnte man noch an die *ἄκρα*

Als angebliche Belege für eine androgyne Astarte bleiben noch die beiden Namen Atargatis und Ashtar Kamosh, die eine Verschmelzung einer männlichen und weiblichen Gottheit anzudeuten scheinen: denn es ist jetzt allgemein anerkannt, dass Atargatis aus עתר für עתתר = עשתר und עתה oder עת zusammengesetzt ist. Den ersten Theil beider Namen bildet der Name der Göttin Astarte in seiner ursprünglichen Form ohne femininales t. Letzteres ist, wie eine Vergleichung der verschiedenen Formen ergiebt (ass. Istar = himj. עתתר = aram. ʿAttar ܥܬܪ = moab. עשתר), nur ein specifisch kanaʿanäischer Zusatz. Der zweite Theil der Zusammensetzung aber ist ein männlicher Gott. Für Kamosh bedarf dies keines Beweises; von ʿAte dagegen ist es neuerdings von Baudissin [1]) wieder bestritten worden, da „die Schreibweise עתה in dem palmyrenischen Eigennamen זבדעתה für eine weibliche Gottheit spreche". Aber nicht ה ist im Palmyrenischen Femininendung, sondern ת; ה bezeichnet den auslautenden Vocal ê. Neben ה findet sich א im Auslaut in גדעתא „Glück des ʿAte" in de Vogüé Palm. 143, genau entsprechend dem גדעת „Glück des ʿAt" auf Idal. 5, 3 [2]); und die Münze des ʿAbdhadad (aus der Perserzeit) schreibt den Namen Atargatis עתרעתה (Waddington Rev. num. 1861), also ohne jegliche femininale Endung. Dagegen zeigen die Namen עתנתן „ʿAtê gibt", עתעקב *Ἀθηάκαβος* „ʿAtê erhält" wie schon Nöldeke bemerkte, durch die Masculinform des Verbs, dass ʿAte ein männlicher Gott ist [3]). Ferner nennt eine griechische Inschrift aus Batanaea einen *θεὸς αὐτῶν Ἔθαος* (Waddington no. 2209), in dem Niemand den עתה verkennen wird. Dagegen kann wenig beweisen, wenn bei Melito ܥܬܐ ܚܕܝܒܝܬܐ „Atê die Adiabenerin" [4]) als weibliche Gottheit erscheint. Dass sie in der von ihm gegebenen Erzählung nicht nur mit Hadad, König von Syrien, sondern auch mit dem Aussatzheilenden Elisa verbunden wird, zeigt, wieviel Gewicht man auf die Angabe legen darf [5]).

Ἄμμωνος Βαλίθωνος zwischen Thapsos und Thena an der kleinen Syrte denken (Strabo XVII, 3, 16; vgl. Steph. Byz. *Βᾶλις, πόλις Λιβύης πρὸς τῇ Κυρήνῃ, ἀπό τινος Βάλεως* [= בעל], *οὗ καὶ ἱερὸν ἔχει*). Ammon ist = חמן, Balithon erklärt Schroeder, Phön. Syr. pg. 126 בעל איתן „Herr der Ewigkeit".

1) Studien zur sem. Religionsgeschichte I, p. 238. A. 4.

2) Euting, Sechs phön. Inschr. aus Idalion pg. 14. In den von A. D. Mordtmann veröffentlichten palmyrenischen Inschriften (Sitzungsber. der Akad. zu München, phil. Cl. 1875 Bd. II, Heft III) findet sich עבדעתה No. 4, und der Mannsname עתה No. 47.

3) Z. D. M. G. XXIV, 92. De Vogüé, Inscr. sémit. pg. 11.

4) So wohl richtig erklärt bei Baudissin l. c.

5) Cureton spicil. Syr. pg. 44. Ob in der bekannten Notiz des Steph. Byz. aus Philo: *Λαοδίκεια, πόλις τῆς Συρίας, ἡ πρότερον Λευκὴ ἀκτὴ λεγομένη καὶ πρὸ τούτου Ῥάμιθα. κεραυνωθεὶς γάρ τις ἐν αὐτῇ ποιμὴν ἔλεγε „ῥαμάνθας", τουτέστιν ἀφ' ὕψους ὁ θεός· ῥάμαν γὰρ τὸ ὕψος, ἄθας δὲ ὁ θεός. οὕτως Φίλων* der Name ʿAte steckt, wie Levy annahm (Phön. Stud. II, 39 Anm.), wage ich nicht zu entscheiden. Das *Ῥάμαν* erklärt Baudissin

Wie nun 'Ate ein männlicher Gott ist, ist Atargatis unzweifelhaft eine ausschliesslich weibliche Gottheit. Es ergibt sich daraus, dass der erste Theil der Zusammensetzung ('Atar) das Geschlecht bestimmt. Und dann kann von einer eigentlichen Zusammensetzung, die doch nur auf Gleichstellung beider Götter beruhen könnte (wie z. B. Amon-Rā) keine Rede sein, eine Annahme, die ja auch auf semitischem Gebiete wenig Wahrscheinlichkeit hat. Die einzige Möglichkeit ist, ein status constructus-Verhältniss anzunehmen, zu übersetzen: „die 'Attâr des 'Atê". Die Göttin wird durch den Zusatz עתה specialisirt und wahrscheinlich als des 'Atê Gemalin bezeichnet. Was die Bedeutung des 'Atê ist, darüber fehlen alle Angaben; nahe liegt, an den kleinasiatischen Attes zu denken. Dass dagegen für Atargatis auch der kürzere Name 'Attâr *Ἀθάρη* unter den Aramäern sehr gewöhnlich war, bezeugt Strabo: „In barbarischen Namen sind Veränderungen sehr häufig: so nannten sie..... die Athara Atargatis um, und Ktesias nennt sie Derketo" [1]).

(l. c. pg. 307) wohl richtig (doch vgl. Delitzsch zu Smith's Chald. Genesis pg. 269) = רעמן „Donnerer" = assyr. Ramanu [Name des angebl. Gottes Bin]. — Merkwürdig ist, dass, wie Philo *ἄθας*, auch Simplicius *ατη* עתי = *ὁ θεός* setzt in der bei Lagarde Ges. Abh. 238 Anm. 9 angeführten Stelle: *ἡ περιοχὴ τόπος ἐκεῖ λέγεται πολλάκις· διὸ καὶ τὴν Συρίαν Ἀταράτην* (so) *τόπον θεῶν καλοῦσιν.* Hier ist Atar עתר durch ܐܬܪ Ort erklärt; aber wie kann Ate ܥܬܐ oder ܥܬܐ zur Bedeutung „Gott" kommen?

1) XVI, 4, 24: *Ἀταργάτιν δὲ τὴν Ἀθάραν* [*ἐκάλεσαν*]. *Δερκετὼ δὲ αὐτὴν Κτησίας καλεῖ.* Ferner Hesych. *Ἀτταγάθη Ἀθάρη παρὰ τῷ Ξάνθῳ.* Vgl. Nöldeke Z. D. M. G. XXIV, 92. 109. Nach v. Gutschmid ist ferner bei Justin 36, 2 der Name der göttlich verehrten Gemalin des Königs Damascus, des Stammvaters der Juden, statt Arathe: Athare zu lesen. Herr Dr. J. H. Mordtmann macht mich indessen darauf aufmerksam, dass man leicht auch Tarathe = ܬܪܥܬܐ תרעתה emendiren könnte. — Auf einheimischen Denkmälern habe ich dagegen עתר nur einmal gefunden, auf der von Levy, Phön. Stud. II, 39 publicirten Gemme mit der Legende לעתרעזו. Levy setzt dies gleich Atargatis; aber ז kann nicht für ת eintreten. Wir haben hier gewiss nicht den Namen einer Gottheit, sondern den des Eigenthümers des Siegels: 'Attâr'azû „'Attar ist mächtig". Das auslautende ו ist aus den Satrapenmünzen und sinaitischen Inschriften hinlänglich bekannt. — Ebers glaubte in dem Namen die Hathor *Σάωσις* = Iusāās zu erkennen (Aeg. B. M. pg. 172 f.); aber dazu stimmen doch die Consonanten zu wenig. Die im Phönikischen so vielfach (z. B. in Melit. 5, 4) gesuchte Ḥathor hat sich bei näherer Besichtigung nirgends gefunden. יתנעתר auf Karth. 138 (v. Maltzan, Reise in Tunis u. Tripolis I, No. 18, 3/4) ist gewiss Schreibfehler für יתנעשתר. — Auch in der Legende לעזי auf der Gemme Levy, Phön. Stud. II, 35 vermag ich nur einen von der Wurzel עז abgeleiteten Eigennamen zu erkennen, nicht die (arabische) Göttin عزى = Astarte. Vgl. לעזא auf phön. und hebr. Gemmen bei de Vogüé, Mél. pg. 109 No. 3 und 131 No. 41, עזי auf den Inschriften de Vogüé, Palm. 146. 147. Nab. 10 als Frauenname. Die Darstellung der Gemme, eine Kuh, die ihr Junges

In derselben Weise erkläre ich auch Ashtor-Kamosh. Die betreffende Stelle der Inschrift lautet ..... 16. ואהרג.כלה.שבעת.אלפן ... 17. כי.לעשתר.כמש.החרם ... „und ich erschlug sie (die Einwohner von Neboh) alle, sieben tausend ... denn לעשתר כמש war[en sie] geweiht". Dass עשתר hier ein Göttername ist, nicht ein Appellativum wie „Schatz" (Hitzig), darin stimme ich Schlottmanns Erklärung vollkommen bei [1]); aber mit einem androgynen Wesen haben wir es hier ebensowenig zu thun, wie in der 'Attar-'Atê. Derartige Anschauungen mochten in den Priesterschulen der grossen Städte sich vielleicht entwickeln, aber nimmermehr hat der König moabitischer Hirten einem derartigen Geschöpfe der Speculation seine Feinde geopfert. Ein solches Opfer wird er dem nationalen Hauptgott darbringen, oder der speciellen Kriegsgottheit. Und eine solche ist 'Ashtôr-Kamôsh gewiss, wie Istar bei den Assyrern, und Astarte auch sonst bei den Kana'anäern. [2])

Die Schreibung mit dem Trennungspunct beweist, dass 'Ashtor-Kamosh noch völlig als zwei Wörter aufgefasst wurden. Von einer eigentlichen Zusammensetzung kann also nicht die Rede sein; zwei Götter sind es auch nicht, da die Namen nicht durch ו verbunden sind: die einzige in einer semitischen Sprache mögliche Erklärung ist daher, כמש als von עשתר abhängig, dieses als status constructus aufzufassen: „die 'Ashtôr des Kamôsh". Eine derartige Bezeichnung erklärt sich sehr einfach. Astarte stand in engen Beziehungen zu dem Hauptgotte der Nordsemiten, dem Ba'al. Unmöglich kann dieser den Moabitern unbekannt gewesen sein, aber er wurde bei ihnen durch den rein nationalen Kamosh zurückgedrängt [3]), wie bei den Ammonitern durch Molech, bei den Juden durch Jahve. Die Kriegsgöttin 'Ashtor(-et) galt ihnen daher als seine Gemalin, und wurde von der älteren durch den Zusatz „die des Kamosh" unterschieden. [4]).

Mag man nun diese Erklärung annehmen oder nicht, jedenfalls bieten uns Inschriften und Denkmäler keine wirklichen Belege für eine androgyne oder männliche Astarte. Es bleiben lediglich die Angaben

säugt, hat keine mythologische Bedeutung, sondern dient lediglich als Siegel; sie findet sich auch z. B. auf Münzen von Tarsos (Waddington, Rev. Numism. 1860 pg. 454) und auf Pehlewigemmen (bei Mordtmann Z. D. M. G. XVIII, 26, No. 69).

1) Vgl. Z. D. M. G. XXIV, 671.

2) Als Schutzgöttinnen der Städte tragen Atargatis und Astarte die Mauerkrone. Auf ägyptischen Denkmälern erscheint Astarte als Kriegsgöttin, s. pg. 726.

3) Vgl. Schlottmann, Siegessäule des Mesha pg. 29.

4) Mein Freund Herr Dr. J. H. Mordtmann macht mich darauf aufmerksam, dass die himjarische Inschrift Halévy 152 Zl. 3 die Worte לאלת עתתר enthält. Es wäre sehr interessant, wenn hier eine ebenso zu erklärende 'Ilât [اللات]-'Athtâr vorläge; 'Athtâr ist im Himj. bekanntlich ein männlicher Gott. Leider ist der Zusammenhang der Inschrift zu unklar, um etwas sicheres festzustellen.

der späteren Mythologen und Lexicographen über den Aphroditos auf Kypros, deren Richtigkeit wir durchaus nicht bestreiten wollen. Es ist aber wohl zu beachten, dass die kyprischen Funde wohl viele Darstellungen der Göttin der Zeugung und Liebe, aber keine einzige androgyne Figur enthalten, wie denn überhaupt sich unter allen Ueberresten des Alterthums — abgesehen von dem Hermaphroditos, in dem es ein Problem der Kunst zu lösen galt — keine androgyne Gestalt findet. Der kyprische Aphroditos war jedenfalls nur eine spätere Entwickelung und Ausartung, nicht ein Rest der ursprünglich der Astarte zu Grunde liegenden Anschauungen. Von einem ursprünglichen „Henotheismus" aber kann hier vollends keine Rede sein.

IV.

Hadad.

Macrobius berichtet im ersten Buche der Saturnalien (23, 17 f.): accipe quid Assyrii [= Syri] de potentia solis opinentur. deo enim, quem summum maximumque venerantur, Adad nomen dederunt. eius nominis interpretatio significat unus unus. hunc ergo ut potentissimum adorant deum. Die bisherigen Erklärer der Stelle, Selden, de Lagarde, Baudissin [1]) haben dieselbe nicht verstehn können, weil sie das doppelte unus übersahen. Sie nahmen an, Macrobius habe an אחד gedacht, und es liege eine Corruption oder ein Missverständniss vor. Die richtige Lesart unus unus [2]) zeigt deutlich, was Macrobius meinte; er setzte Adad = حدحد Hadḥad, wobei er das ḥ wie so häufig in der Transcription nicht berücksichtigte. Die Etymologie ist natürlich falsch, beweist aber unzweifelhaft die Richtigkeit der Lesung Adad.

In seiner Untersuchung über Hadadrimmon ist Baudissin geneigt, die Existenz eines Gottes Hadad הדד zu bestreiten und ihm einen Gott Hadar zu substituiren [3]). Es scheint mir indessen nicht, dass seine Belege für die Existenz des letzteren irgendwie stichhaltig sind. Denn Adrammelek 2. Kön. 17, 31 ist ein assyrischer Gott, ܗܕܪܢ in Mabbug [4]) kann, wenn hier kein Versehn vorliegt, assyrischen Ursprungs sein, und אדר in den phön. Namen אדרבעל und אדרמלך

1) Vgl. Baudissin, Studien, 314 ff.

2) Herr Prof. Eyssenhardt hatte die Freundlichkeit, mir mitzutheilen, dass ihm eine andere Lesart der Hdschrr. nicht bekannt sei. Auch theilte er mir die Anmerkung der Jan'schen Ausgabe mit, die schon das Richtige besagt: Macrobius videtur statuisse ad significare unum, bis ergo positum Adad esse unum unum.

3) l. c. pg. 309 ff.

4) Melito bei Cureton, spic. syr. pg. 44.; er erklärt ihn für ein Bild Zoroasters.

bezeichnet Baudissin selbst nur als „Prädikat des Baal oder des Molech". Es ist dazu zu vergleichen לאסכן אדר „dem erhabenen Eskun" Athen. 7 [1]) und בעת ר׳ אדר ערכת ארשׁ „zur Zeit des hochwürdigsten Rabb Arîsh" Melit 5, 4 [2]). Dass aber Namen wie הֲדוֹרָם nur dann von einem Gotte Hadar abgeleitet werden können, wenn ein solcher anderweitig erwiesen ist, ist an sich klar.

Der Zweifel an der Existenz des Gottes Hadad beruht auf der von Schrader vorgeschlagenen Gleichsetzung des in den Keilinschriften genannten Königs X-'idri von Damascus mit Benhadad der Königsbücher [3]). In Folge dessen liest Schrader den Gottesnamen X Bin und für בן־הדד mit der Septuaginta [υἱὸς Ἀδὲρ] בן־הדר. Indessen ist diese Lesung des Gottesnamens X als Bin meines Wissens weiter nicht bestätigt und von den Engländern niemals angenommen worden, die vielmehr Vul lesen; neuerdings hat Schrader für denselben die Aussprache Ramman nachgewiesen [4]). Danach wäre der Name des Königs von Damaskus vielmehr Ramman'idri „Ramman ist erhaben" zu lesen, und der Gleichklang mit בן־הדר fiele weg. Andrerseits hat v. Gutschmid gezeigt, dass die Gleichsetzung beider keineswegs absolut nothwendig ist, und Nöldeke weist darauf hin, dass בן־הדד sehr leicht eine Uebersetzung des aramäischen Barhadad sein kann — übersetzt doch die LXX בן wieder mit *υἱός* — und dass dieser Name (ܒܪ ܗܕܕ) sich wirklich findet als Name eines mesopotamischen Bischofs [5]).

Die Richtigkeit der Lesung בן־הדד und die weiteren Belege für den syrischen Gott Hadad hat v. Gutschmid in überzeugender Weise nachgewiesen. Nicht nur Josephus spricht von dem Könige *Ἄδαδος*, der neben *Ἀζάηλος* in Damaskos göttlich verehrt wurde [6]), auch Nikolaos von Damaskos kennt zehn Könige *Ἄδαδος*, deren erster, der mächtige Herrscher Syriens, der von David besiegt wird, dem Hadad'ezer 2. Sam. 9, 3 ff. entspricht [7]). Dagegen kann der Adores des Justin [8]), auf den sich Schrader beruft, nichts beweisen. Ferner spricht Plinius von dem Steine Adadu nephros (Niere des

1) Bei Gildemeister, Z. D. M. G. XXVII, 432.

2) S. Wright Z. D. M. G. XXVIII, 144. Euting Z. D. M. G. XXIX, 589.

3) S. ABK. pg. 143 ff.

4) Fr. Delitzsch zu Smith's Chald. Genesis pg. 269. Baudissin l. c. pg. 306 f. Leider ist mir Schraders Aufsatz über Ramman in den Jahrb. f. prot. Theol. I 1875 nicht zugänglich.

5) v. Gutschmid, Neue Beitr. zur Gesch. des alten Orients pg. 46 ff.

6) Ant. IX, 4, 6.

7) Nic. Dam. fr. 25. Dind. aus Josephus VII, 5, 2.

8) XXXVI, 2. Ferner erwähnt Melito zweimal den König ܗܕܕ von Syrien, der eine Tochter ܫܡܝ Simi hat, und von Elisah geheilt wird, wobei 2 Kön. 8, 7 ff. mit Mythentrümmern vermischt ist. Vgl. pg. 731.

Adad)[1]). Danach kann die Lesung הדד auf dem syrischen Cylinder[2]) sowie in dem Namen עבדהדד der bekannten Satrapenmünze[3]) nicht zweifelhaft sein.

V.

Sandon.

Seit K. O. Müller's berühmter Abhandlung „Sandon und Sardanapal"[4]) gilt der Gott Sandon für einen Hauptgott der semitischen Stämme und vor allem für eine der Hauptstützen des angeblichen Semitismus der Kleinasiaten. Nicht nur Movers schloss sich Müller's Ausführungen unbedingt an, auch die Assyriologen glaubten ihn wiederfinden zu müssen, obwohl sie durch ihre Entdeckungen einen Hauptpunkt der Arbeit, die Gleichsetzung von Sandon und Sardanapal widerlegten durch den Nachweis, dass Sardanapal — abgesehn von der Sage über sein Ende — eine völlig historische Persönlichkeit war, der letzte grosse König der Assyrer, Assur-bani-abal.

Dagegen behauptete Oppert[5]), der Beiname [illegible] welchen Ninip (nach Schrader = Adar) auf dem schwarzen Obelisken Salmanassars Zl. 10 führt, sei Ṣam-dan-nu (צמדנא) zu lesen und = *Σάνδην*. Wie mir indessen Herr Prof. Delitzsch freundlichst mitgetheilt hat, hat das Zeichen [illegible] sonst nie den Silbenwerth ṣam; es sei vielmehr dan-dan-nu zu lesen, was „allgewaltig, allmächtig" bedeute, und sich auch als Beiname andrer Götter, so des Nergal III R. 38 finde. „Der griechische *Σάνδης* oder *Σάνδων* hat in Babylonien und Assyrien keine Verwandte."

Die Annahme, Sandon sei in Assyrien verehrt worden, beruht auf einer Stelle der Agathias. Vor Zoroaster, sagt er, hätten die Perser den Zeus, Kronos u. s. w. verehrt, nur mit andern Namen: *Βῆλον μὲν τὸν Δία τυχὸν, Σάνδην τε τὸν Ἡρακλέα καὶ Ἀναίτιδα τὴν Ἀφροδίτην καὶ ἄλλως τοὺς ἄλλους ἐκάλουν, ὡς που Βηρωσσῷ τε τῷ Βαβυλωνίῳ καὶ Ἀθηνοκλεῖ καὶ Σιμάκῳ, τοῖς τὰ ἀρχαιότατα τῶν Ἀσσυρίων τε καὶ Μήδων ἀναγραψαμένοις, ἱστόρηται*[6]). Dass Agathias seine Kenntniss nicht direct aus den angegebenen Quellen geschöpft hat, zeigt der ganze Zusammenhang; und anzunehmen, Agathias habe hier Assyrer und Perser mit einander verwechselt[7]), geht auch nicht. Denn Bel wurde nur von

1) XXXVII, 71, 186.
2) De Vogüé, Mél. pg. 121 f.
3) S. Waddington, Revue num. 1861, pg. 9 mit den Abbildungen.
4) Im Rheinischen Museum (Erste Serie) III. 1829.
5) Expéd. en Mésopot. II, 337.
6) Agathias II, 24.
7) Movers, Phön. I, 459, Anm. 2.

den Assyrern (und Babyloniern) verehrt, Anaitis nur von den Persern, die dagegen von Sandes nichts wissen. Die Stelle ist also ohne allen historischen Werth, und hervorgegangen aus der Religionsmengerei der spätern hellenistischen Zeit.

Nicht besser verbürgt ist die Verehrung des Sandon in Phoenikien oder Lydien, wie wir später sehen werden. Das einzige Land, in dem er heimisch ist, ist Kilikien. Dadurch wird er um so interessanter, weil er der einzige kilikische Gott ist, von dem wir etwas genaueres erfahren.

Ammian erzählt, Perseus habe Tarsos gegründet, vel certe ex Aechio [so die Codd.] profectus Sandan quidam nomine, vir opulentus et nobilis[1]). In Aechium steckt gewiss die Stadt *Αἰγαῖαι* (Strabo XIV, 5, 18), auch Aegae genannt, am issischen Meerbusen[2]). Apollodor berichtet von einem gewissen Sandakos, er sei aus Syrien nach Kilikien gekommen, habe hier Kelenderis gegründet und Pharnake, die Tochter des Königs Megessaros von Hyria [= Seleukia am Kalykadnos] zur Frau genommen.[3]) Eine ähnliche Angabe muss in einer Notiz des Eusebius stecken, wenn hier überhaupt von Sandan die Rede ist. Derselbe bemerkt nämlich ad ann. Abrah. 597: Hercules cognomento Desanaus in Syria Phoenice clarus habetur. Inde ad nostram usque memoriam a Cappadocibus et Eliensibus (al. Deliis) Desanaus adhuc dicitur. So in der Mai'schen Ausgabe[4]) nach Hieronymus. Synkellos dagegen hat als Namen des Gottes *Δισανδάν* (cod. B. *Διβδὰν*) und lässt ihn von den Kappadokern und Iliern verehrt werden[5]). Movers' Vermuthung[6]), es sei einfach Sandan zu lesen, das *Δι* sei aus dem vorhergehenden *αι* von *γνωρίζεσθαι* entstanden, ist sehr wahrscheinlich; anstatt der Ilier oder Elier aber sind gewiss nicht die Lyder, sondern die Kiliker einzusetzen. Von Kilikien aus mag sich in späterer Zeit sein Cult nach Kappadokien verbreitet haben. In Eusebius' Quelle aber stand unzweifelhaft etwas ähnliches wie bei Apollodor, dass nämlich dieser Herakles Sandan von Syria Phoenice nach Kilikien gewandert sei

---

1) Amm. Marc. XIV, 8, 3. Neuere Ausgaben habe ich nicht benutzen können.

2) Die gew. Lesart ist Aethiopia; Movers dachte an den angebl. assyrischen König Euechios, andere an Chios u. s. w.

3) Apollod. III, 14, 3, 1: *Σάνδακος, ὃς ἐκ Συρίας ἐλθὼν εἰς Κιλικίαν πόλιν ἔκτισε Κελένδερειν, καὶ γήμας Φαρνάκην τὴν Μεγεσσάρου τοῦ Ὑριέων βασιλέως θυγατέρα ἐγέννησε Κινύραν.* Dies ist unzweifelhaft die richtige Lesung; *Φαρνάκη* ist aus Hesychius für *Θανάκη* der Handschr. [das Movers = Tanais setzt!] aufgenommen. Die weitere genealogische Verknüpfung dagegen — Ap. macht den Sandakos zu einem Nachkommen des Tithonos und der Eos, und zum Vater des Kinyras, als welcher er sonst nie genannt wird — ist völlig werthlos.

4) In: Scriptorum veterum nova collectio Vaticana Tom. VIII.

5) p. 290 Bonn: *Ἡρακλέα τινές φασιν ἐν Φοινίκῃ γνωρίζεσθαι Δισανδὰν ἐπιλεγόμενον, ὡς καὶ μέχρι νῦν ὑπὸ Καππαδόκων καὶ Ἰλίων* (al. *Ἠλιαίων*).

6) Phönicier I, 460.

(wie käme sonst die Erwähnung seines Cults in Kappadokien und Kilikien hierher?); in seiner bekannten gedankenlosen Manier hat aber Eusebius die Hauptsache ausgelassen.

Dass aber Sandan hier aus Phönikien kommen soll, beweist nicht, dass er dort verehrt wurde: in Phönikien ist Herakles Melqart, und weder hier noch bei den Aramaeern hat sich ein Sandan gefunden. Es ist vielmehr die einheimische kilikische Sage. Sandan war, wie wir noch weiter sehen werden, ein Sonnengott; und als solcher hat er seine Heimath naturgemäss im Osten, wie Apollo *Λύκιος*, wie die ägyptischen Sonnengötter. Daher kommt er bei Ammian aus Aegae im Osten von Tarsos; bei Apollodor und Eusebius aus Syrien; und nach einer allerdings ziemlich unlauteren Notiz aus dem fernsten Osten, aus Indien. Nonnus erzählt nämlich, Morreus, der fabelhafte indische Gegner des Dionysos, von dem er in seiner Manier allerlei Heldenthaten erzählt, habe für seinen Schwiegervater, den indischen König Deriadeus, Assyrien und Kilikien erobert; daher finde sich bei den Kilikiern Morreus noch jetzt als Sandes Herakles[1]).

Als Gründer von Tarsos wird Sandon wahrscheinlich auch bezeichnet in einer Stelle des Basilius, de mirac. S. Theclae II, 15, wo er erzählt, ein gewisser Eusebius und sein Freund Hyperechius stammten beide *ἐκ μιᾶς πόλεως τῆς Δαμαλίδος τε καὶ Σάνδα τοῦ Ἡρακλέους τοῦ Ἀμφιτρύωνος*[2]). Hier wird also aus einem

---

1) Nonni Dionys. XXXIV, 188 ff. Die Stelle lautet: *ὅθεν Κιλίκων ἔτι γαίῃ Σάνδης Ἡρακλέης κικλήσκεται εἰσέτι Μορρεύς.*

2) Diese Stelle ist zuerst bekannt gemacht und auf Tarsos gedeutet von Valesius ad Ammian. XIV, 8, 3; *δάμαλις* wäre dann (mit Preller Gr. Myth. II[2], 166, 3) auf Io zu beziehn (vgl. Strabo XIV, 5, 12). Dagegen bezieht sie Wesseling (ad. Hieroclis Synecdemum p. 516 f. ed. Bonn) auf den kleinen Ort Dalisanda in Isaurien [bei Stephan. Byz. verschrieben *Δαλισάνδα*], der auch von Basilius, mir. Thecl. II, 10 erwähnt wird; der Name sei aus Damalis und Sandas verschmolzen. Möglich ist dies; und Wesselings Einwand gegen Tarsos, dieses werde von Basilius immer mit ehrenden Prädicaten genannt, hat einiges Gewicht. Wir würden dann annehmen müssen, dass Sandan auch den Isaurern, einem kleinen Nachbarstamme der Kiliker, bekannt war. Aber wenn weiter ein Dalisandes, dessen Name wieder aus Damalisandes verstümmelt sein soll, als Gründer der Stadt supponirt wird, so steht davon nichts in der Stelle des Basilius, nach der die Stadt vielmehr nach Damalis und Sandas, aber nicht nach deren supponirtem Sohne benannt sein würde. — Andrerseits vergleicht nun Müller ad Nic. Damasc. fr. 28 (fragm. Hist. gr. Vol. III) Damalis mit Malis, die nach Hellanikos fr. 102 (aus Steph. Byz. s. v. *Μαλίης*) eine Sklavin der Omphale war und dem Herakles den Akeles (Eponymen der lydischen Stadt Akeles) gebar. Und daraus ist folgende Bemerkung entstanden, welche Duncker macht, als er die verschiedenen Genealogien des lydischen Königsgeschlechts der Herakliden bespricht (Gesch. d. Alt. I[4], pg. 411, 4): „Noch andere lassen des Herakles Sohn Sandon mit der Damalis den Damalisandos oder Dalisandos erzeugen; vgl. Müller zu Nicol. fr. 28". Wo anders als in Kleinasien würde man sich ein solches Umspringen mit Namen verschiedener Stämme, deren Verwandtschaft erst bewiesen werden soll, gestatten! — Im übrigen dürfte es wohl nicht ohne Nutzen sein, darauf hinzuweisen, dass die Bezeichnung des lydischen Königshauses der Herakliden als Sandoniden einzig auf moderner Combination beruht

Beinamen ein Sohn des Herakles gemacht, wie so oft. Dagegen ist nach Dio Chrysostomus Herakles der *ἀρχηγός* von Tarsos[1]). Dio spricht von einer *πυρά* (Scheiterhaufen), die dem Herakles alljährlich errichtet würde; und diese ist auf einer grossen Anzahl tarsischer Münzen genau abgebildet. Der Scheiterhaufen ist in Pyramidenform hoch aufgerichtet, auf ihm steht der Gott, in asiatischem Kostüm, von einem gehörnten Löwen getragen; ein Adler schwebt über dem Ganzen zum Zeichen der Apotheose[2]). Herakles Sandon ist also hier der Sonnengott, der sich selbst verbrennt, wie der griechische. Auch in Hierapolis feierten die Syrer ein Fest der *πυρά* zu Anfang des Frühjahrs[3]). — Der Heraklespriester von Tarsos stand noch in später Zeit als *στεφανηφόρος* an der Spitze des Staates; seine reiche Kleidung beschreibt Athenaeus V, 54, p. 215 b.

Unter der Form Sandes[4]) wird Sandon noch an einer sehr interessanten Stelle des Steph. Byz. erwähnt, die bisher meines Wissens noch nicht beachtet ist, und die ich daher ganz hierher setzen will. Er sagt s. v. *Ἄδανα: ταύτην ᾤκισεν Ἄδανος* [Eponymos der Stadt] *καὶ Σάρος* [Eponymos des Flusses, an dem sie liegt] *Ταρσεῦσι πολεμήσαντες καὶ ἡττηθέντες . . . ἔστι δὲ ὁ Ἄδανος Γῆς καὶ Οὐρανοῦ παῖς, καὶ Ὄστασος καὶ Σάνδης* [so die besten Hdschrr.; die Aldina hat *Ἄνδης*] *καὶ Κρόνος καὶ Ῥέα καὶ Ἰαπετὸς καὶ Ὄλυμβρος.* Dass die Notiz ächte Elemente enthält, zeigt schon, dass alle diese Götter und Heroen als Söhne des Himmels und der Erde hingestellt sind; so verfuhr kein Genealogien fabricirender Grieche. Wir haben hier offenbar eine Liste kilikischer Götter, nur leider theilweise in griechischem Gewande (*Κρόνος* ist wohl unzweifelhaft der בעל חרז der Münzen), denen der Eponymos von Adana beigefügt ist. —

Dass Sandon nach Kilikien gehört, wird noch dadurch bestätigt, dass derselbe sich hier auch in Eigennamen wiederfindet: der Vater des um 40 v. Chr. lebenden Philosophen Athenodoros von Tarsos hiess Sandon[5]), und eine Inschrift aus Hamaxia lautet: *Σάνδων Βλᾶ τὸν ναὸν τοῦ Σαραπείου* cet.[6]).

Es erübrigt nun noch, eine Stelle des Johannes Lydus zu besprechen. Dieser erzählt[7]), die lydischen Frauen hätten *σάνδυξ* genannte Gewänder getragen, aus durchsichtigem Leinen, das mit dem

---

1) Orat. XXXIII, p. 408, 11. Sonst wird auch Perseus als Gründer von Tarsos genannt: Amm. l. c. vgl. Dio l. c. p. 407, 23. 408, 15.

2) S. die Beschreibung bei O. Müller, der die Bedeutung der Darstellung zuerst erkannte. Danach Movers I, 466.

3) Luc. de dea Syra 49.

4) Wie sich die verschiedenen Formen *Σάνδων*, Sandan, Sandakos, *Σάνδας* (Basil.), *Σάνδης* zu einander verhalten, lässt sich nicht genau feststellen. Am richtigsten scheint Sandan oder Sandon zu sein.

5) Strabo XIV, 5, 14. Plut. Poblic. 17.

6) C. I. Gr. 4401.

7) De magistr. III, 64.

Safte der Sandyxpflanze fleischfarbig gefärbt worden sei. Mit einem solchen habe auch Omphale den Herakles bekleidet; daher sei er auch Sandon genannt, wie Tranquillus (Sueton) und Apulejus berichteten. Man hat daraus gefolgert, dass Sandon der Name des lydischen Herakles gewesen sei; es ist indessen klar, dass der Name nur um der Etymologie willen herzugezogen wird, und namentlich bei einem so späten Schriftsteller folgt daher noch nicht, dass er wirklich lydisch war. Andrerseits kennen wir den Namen des lydischen Herakles nicht; derselbe mag also auch Sandon gewesen sein, was man dadurch zu stützen sucht, dass Sandanis bei Herod. I, 71 ein Lyder ist[1]). Unmöglich ist es also nicht, dass Sandon auch nach Lydien gehörte.

Das ist Alles, was wir über Sandon wissen. Alles was sonst von Movers und Andern an diesen Namen geknüpft wird, z. B. seine Rolle beim Sakäenfest, beruht auf willkürlichen Combinationen, die nirgends eine kritische Beleuchtung ertragen können. Die Frage aber, ob in seinem Cult bei den Kilikern (und vielleicht Lydern) semitische Elemente waren, führt zu der weiteren, ob diese Völker Semiten waren oder nicht: was wir hier nicht weiter untersuchen können.

Zum Schluss nur noch eine Bemerkung.

Die oben angeführten Ueberlieferungen von der Gründung von Tarsos und Kelenderis durch Sandon sind die einheimische kilikische Sage. Wenn dagegen Berossos berichtete, Sanherib habe die Griechen, welche in Kilikien landeten, besiegt und dann Tarsos (und Anchiale) angelegt, wenn die Griechen erzählten, Sardanapal habe Tarsos und Anchiale an einem Tage erbaut und hier sein Bildniss errichtet, so geht dies auf historische Thatsachen zurück. Denn nicht nur Sanherib, auch Sargon, Assarhaddon, Asurbanipal erzählen von ihren Kämpfen und ihrer Herrschaft in Kilikien[2]). Mögen nun jene Städte von einem assyrischen Könige gegründet oder nur erobert und vielleicht erweitert sein, jedenfalls sind Sage und Geschichte streng von einander zu halten. Auch darf man nicht erwarten, dass die einheimische Tradition die Gründung der Hauptstädte des Landes auf einen fremden Eroberer zurückführte; ihr ziemt es, denselben göttlichen Ursprung zu geben. — In späteren Zeiten behaupteten die Tarsier, argivischen Ursprungs zu sein[3]), wie Kelenderis und Nagidos samische Colonien sein wollten[4]). Man mag hierbei an jenen Landungsversuch der Griechen denken, von dem Berossos erzählt, und dem wohl jedenfalls historische Facta zu Grunde liegen.

---

1) Sandokes (Herod. VII, 194), auf den Movers (I pg. XXI) und Duncker (I⁴, p. 418, 1) sich ferner berufen, ist ein Perser.

2) Vgl. Duncker Gesch I⁴, 392. II, 275.

3) Strabo XIV, 5, 12. Dio Chrysost. Or. 33 p. 394, 18. 406, 18. Pomp. Mela, I 13: Tarsus . . est olim a Rhodiis Argivisque . . . possessa.

4) Pomp. Mela I, 13.

VI.

Nasr.

Eine zuerst von Prideaux, dann von D. H. Müller publicirte himjarische Inschrift beginnt mit den Worten: ימהרו אלן אותנן נסר משרקן ונסר מערבן לארכן . . . „Es mögen schützen diese beiden Götterbilder, der Nasr des Ostens und der Nasr des Westens, die Arākpflanzung cet.“[1]) Man hat diese Bezeichnung des Gottes bisher rein geographisch erklären wollen; so denkt Müller an zwei Götterbilder an der östlichen und westlichen Grenzmarke des Grundstückes. Nasr bezeichnet jedoch den „Geier“, unzweifelhaft den Sonnengeier, und wir können nur erklären „Nasr der Sonnengeier des Ostens und Westens“, oder vielmehr „des Aufgangs und Untergangs“. Es entspricht genau der ägyptische Rā [oder sehr häufig statt dessen der andere Sonnengott Tum] Ḥor m ăχuti „Rā der Horussperber an den beiden Horizonten“.

In gleicher Weise kann der in den himj. Inschriften so häufige Beiname des ʿAthtâr, שרקן „der östliche“, diesen nur als einen Gott des Osthimmels, des Sonnenaufgangs, bezeichnen, nicht „als ʿAttar in der Gestalt, unter der er bei den östlich von Meʿîn wohnenden Völkern verehrt wurde“[2]). Es ist mir unbegreiflich, wie Praetorius sich zur Erhärtung dieser Erklärung auf Hal. 478,17 ff. berufen kann: „Das Götterpantheon[3]) von Meʿîn und Jathîl und alle Götter der אחמסם und der Stämme, und alle Götter des Meeres und des Festlandes und des Ostens und des Westens (וכל אלאלת דבחרם ויבסם ומשרקם ומערבם)“. Die Erwähnung der Götter des Meeres und des Festlandes zeigt doch, dass auch bei denen des Ostens und des Westens nur an Götter des Ost- und Westhimmels gedacht werden kann. —

Da ich hier vom Himjarischen rede, gestatte man mir die Bemerkung, dass das aus dem Gottesnamen Ḏû Samawî bekannte himj. Wort סמוי für „Himmel“ genau entspricht dem assyrischen [cuneiform], das demnach samavî, nicht samamî zu transcribiren ist[4]). î ist die Pluralendung,. und es dürfte daher wohl auch שָׁמַיִם aus šamavîm entstanden sein[5]). Daneben hat das assyrische die kürzere Form samî.

---

1) Prideaux, Transact. Soc. Bibl. Arch. II, 1, 19. Müller, Z. D. M. G. XXIX, 600. Vgl. Praetorius, Beiträge zur Erkl. himj. Inschr. II, 27.

2) Praetorius l. c.

3) אלאלת.

4) Dadurch wird Schraders Annahme einer Endreduplication in samamî unnöthig (Höllenf. d. Istar pg. 98).

5) Auch mamî, was Schrader l. c. als Nebenform von mûi „Wasser“ anführt, ist wohl mavî zu lesen und = מַיִם für mavîm, nicht = dem st. c. מֵימֵי.

Eine Liste von Rajmahali-Wörtern.

Mitgetheilt

von

Theodor Aufrecht.

Unter den Papieren von John Bentley, die in Trinity C[illegible] Cambridge aufbewahrt werden [1], befindet sich ein kurzes G[illegible] von Rājmahali-Wörtern in der englischen Umschreibungsweis[illegible] Jahre vor 1860. Davon habe ich seiner Zeit eine Abschri[illegible] nommen, und theile es streng alphabetisch geordnet gegen[illegible] mit. Bei der Spärlichkeit der Materialien für die Kenntnis[illegible] Sprachen der Hill Tribes von Indien ist auch ein kleiner B[illegible] von Wichtigkeit. Zur Vergleichung habe ich die entspreche[illegible] Wörter aus B. H. Hodgson (H.), The Aborigines of Ce[illegible] India (Journal Asiatic Society of Bengal, Nov. 1848, pp. 550—[illegible] und aus R. E. Roberts (R.), der ein kurzes Verzeichnis[illegible] fünften Bande der Asiatic Researches mittheilte, beigesetzt. In[illegible] Noten habe ich namentlich auf Entlehnungen aus dem Hindu[illegible] und Sanskrit aufmerksam gemacht.

Language spoken by the Inhabitants of the Hills [illegible] the Vicinity of Rajemahall.

Above mich,ga. H. mēchō.
Abuse karena.
After koakwajee.
Age koro. akro.
5 *Angry* roker,ca.
Answer bolee [2]).
Ant ‸po,oak. R. choobah. H. pōk. Ūrāon (Ur.) pōh.
Ant (white) e,ma.
Arm tatoo. R. tāt. bu[illegible]
10 *Arrow* cha,err. R. H. c[illegible] Ur. chār.
Asleep condre.
Awake condra,na.
Back coka. R. cookah
Bad aroo mulla [3]).
15 *Bamboo* mass [4]).
Battle baju. nack,na.

1) Die Liste ist nicht von Bentley selbst, sondern wahrscheinlich einer Dame geschrieben. Vgl. Catalogue of Sanskrit Mss. p. 81. 2) H[illegible] bolna, *to speak.* 3) Das ist bono vacuus. Vgl. *good.* 4) Skr. mash[illegible]

Beard caboo.R.pāchoodee.
Beast savaja [1]).
Before ena. undra. R. moodāhee.
20 *Behind* koakwajee.
Belly ko,cho.R.coochah [2]).
Below pesee. cunda. H. pissi. R. tutta.
Bird poojoo. H. pūj [3]).
Black mur,ug,ro. R. fudcoora. H. mārgo. Ur. mokharo.
25 *Blind* coal,ro.
Blood ca,iss. R. kees. H. kēsū. Ur. khēns [4]).
Boat na,ve. H. nāvē [5]).
Bold be,cha.
Bone ko,chul. R. coochul. eedut. H. kochal. Ur. khōchal.
30 *Bow* arit,h.
Boy ma,care.
Bread peta. R. putteeā [6]).
Breast boo,coo. R. bookah.
Breath para,ne.
35 *Brother* noon,a [7]).
Bullock o,ee.
Charcoal mogara.
Chief magea.
Clean ginpro [8]).
40 *Cloth* looga. dubba. R. durjā [9]). *linen cloth* looka.
Cock ka,err.R.noogeer [10]).
Cold kee,va. R. kaidah. H. paniai.
Colour kaso [11]).
Compliments sambe,a.
45 *To cook* bit,ha.
Corpse kepa.
Cow o,ee. R. ooee. H. oi. Ur. ūdū.
Crime ala.
To cry burra.
50 *To cut* mo,chaw.
To dance lulla.
Dark oo,ka.
Daughter noon,e. hung,adu.
Day oll. Ur. ūllah.
55 *Dead* ka,cha.
Death dena,ponana.
Debt da,na [12]).
Deep dur,re.
Deer che,tra. R. chutteedah.
60 *Devel* (sic) po,ree.
Dew tis,ree.
To dig ur,gha.
Dirt mur,ug,ro [13]).
Dog ulla. R. alah. H. allay. Ur. alla [14]).
65 *Down* conda.
To drink ona. H. onā. Ur. ūnāh.
Drunk onok. mulla.
Dry kya. ca.
Ear k,davoo. R. kydoob. H. khebday. Ur. khebda.
70 *Earth* kudge. R. kycul. H. kēkal. Ur. khēkhēl.
To eat lapa. H. lāpā,mōkā mina.
Egg pan. H. kīrpan [15]).
Empty mulla [16]).
End oormede.
75 *Enemy* rada.
Evening bala.
Eye cun. R. cun. H. kānē. Ur. khān.
Face moo,dra.
To fall ottra.
80 *Far* ga,che. H. gēchi. Ur. gēcha.

---

1) savage? Ein ungeschickter Frager könnte eine ungeschickte Antwort bekommen haben. 2) kukshi? 3) pakshin? 4) Vgl. *red.* 5) Hind. *nāo.* 6) pishṭaka? 7) Vgl. *sister.* 8) Vgl. *light, white.* 9) dūrça? 10) Vgl. *hen.* 11) Vgl. *red.* 12) Hind. Arab. dain? 13) Vgl. *black.* 14) alarka? 15) Das ist gallinae ovum. 16) Vgl. oben *drunk* (?), und *none.*

Fat bado [1]).
Father ubba. H. ābā.
Fear alich,na.
Female palee [2]).
85 *Fever* maib. cor,cha. R. meed.
Few upga [3]).
To fight bajee. nackna.
To fill needa.
To find melara [4]).
90 *Fire* che,choo. R. chuchah. H. chichē. Ur. chik.
Fish meen. R. meen. H. min [5]).
Flesh ma,ak. R. māāk.
Flour coonda.
Fly telinger. R. teelcur.
95 *Food* jagoo. R. jacoo.
Foot kha,do. R. chupta. H. kēv.
Fox sikree [6]).
Friend sung,gala.
Fruit kun,ja.
100 *Girl* noon,e [7]).
To go kala. R. aycoocoo. H. ekā. kālā. Ur. kālā.
Goat ara. H. crē. Ur. ērā.
God gosa,ee [8]).
Good aroo.
105 *Grass* chumee. R. doobah [9]).
Grain gunge.
Great bado.
Green ginpro [10]). H. kēnkajro.
Hair tulle. R. tullee. H. tali.
110 *Half* arpa.
Hand tatoo. H. sēsū.
Handsome aroo [11]). gar,a.
Happy mur,ha.
Hard urr,se.
115 *He* neen [12]). H. he,she,it āth.
Head coo, coo. R. cook. H. kūpē. Ur. kūk.
To hear men,a. H. menā.
Heart oggly.
Heat a,la,se. R. oomee.
120 *Heavy* o,ta.
Heel go,de. R. teeknā.
Height michga.
Hem ma,ha. kee.
Hen ka,err. R. dooteegeer.
125 *Here* burra. H. ino.
High muchga. R. arkā.
Hill toca. R. tookah. H. *mountain* tōkē.
Hog kis. R. keess. H. kīs. Ur. kiss.
Hole dwere [13]).
130 *Honey* ja,ne.
Hoof gur,yea.
Horn moorgoo. H. mārg. Ur. mārag.
House ud,dha. R. adā. H. āvā.
How far e,co,choo,de.
135 *How many* anon,da.
How much econ,da.
Hunger kera. H. kirē. Ur. keïra.
To hunt cowra,ke,aken.
Husband debe.
140 *I* sungala [14]). H. en. Ur. enan.
Jackall che,galo [15]). R. cheecāloo.
To join neen. birka.
Justice subba. ackna. R. muzcoor.
Kid cogga.
145 *To kill* baje coda. H. pitā.
Knee mooka.

---

1) Vgl. *great*, *thick*, *young*. 2) Vgl. *woman*. 3) Vgl. *short*. 4) Hind. milnā. 5) Hind. mīn. 6) pers. hind. shikārī? 7) Vgl. *brother*. 8) Hind. gosāīn, i. e. gosvāmin. 9) dūrvā. 10) Bedeutet weiss. 11) Vgl. *good*. 12) niu bedeutet *du*. 13) dvāra. 14) d. i. Freund. 15) Hind. shighāl.

To know ekna. R. booje een.
Labour gara.
Lame kora.
150 *Land* ka. keb.
To laugh ulluckna. R. alkee. H. ālkā. Ur. alīkah.
Lazy gurrea.
Leaf autgha. H. ātgē. jahoo avood,na [1]). Ur. ātkhā.
Lean ki,a. ka.
155 *To leap* baga.
Left umka,a. ke, a.
Leg bugda.
Length degaro.
Liar ja,ho avood,na [1]). R. pusseearee.
160 *Lie* jaho.
Life paranee.
Light (not heavy) poopra.
Light (not dark) ginpro.
To light coss,tra.
165 *Long* digaro [2]).
To lose col,coo.
Loss dugraha.
Love chang,ginna.
Low pisse.
170 *To make* mainja.
Male cho,ga. R. peechālah.
Mango tatgha.
Many gurra.
Market auta.
175 *Marriage* pail,bada.
Master magea [3]).
Me neen [4]). R. aykee.
Measles poree.
Medicine mundroo. R. bhudder.
180 *Memory* oog,lara [5]).
To mend bun,naght,na.
Money toka [6]).
Monkey tig,a. H. mūgē.
Month gera.
185 *Moon* belpoo. belup. H. bilpē.
More mundoo.
Morning bejea.
Mother j,a. H. āyā.
Mouse usga.
190 *Mouth* joro. H. soro.
To move laranee.
Murder pe,te,a.
My inke. H. ongki. Ur. ēnghi.
Nail (finger) orgoo. R. ooruk.
195 *Naked* lungtea [7]).
Name endre. na,ma. H. nāmi [8]).
Near utga. H. atgi.
Neck kissir.
Nephew kalapo [9]).
200 *New* poona.
Niece kalapo.
Night ma,ak. H. mākē. Ur. mākhā [10]).
No umben. H. māllā [11]).
Noise kawa. muckoo.
205 *None* mulla.
North gunga. mo, ha. R. colah.
Nose mou,you. R. moēē.
Oath dib,be [12]).
Oil isgano. R. heescun. H. isgnē. Ur. issūm.
210 *Old* pa,cha.
Open tisga.
Orphan ing,ma,na.
Pain noonjee.
Pair dur,is,a.
Parrot adroo. R. apud.
215 *Peace* alee.

---

1) Das ist mendacium dicens. 2) Vgl. *length*, *tall*. 3) Vgl. *chief*. 4) Vgl. *he*, *us*. 5) Vgl. *heart*, *wise*. 6) Das ist Silber. 7) Vgl. *shame*. 8) Die beiden letzteren entlehnt. 9) Vgl. *niece*. 10) Anklingt das Vedische *mokī*, das mit muc keine Gemeinschaft hat. 11) Vgl. *none*. 12) Vgl. *to swear*.

Peacock choo,a. R. choobah.
Person muller.
Plunder butch,ken.
220 *Poison* bisse.
Poor dook,ta.
Prayer aroo,ve,can. R. ay-deeootee.
Price ka,ic,ken.
Prisoner durch,ken.
225 *Punishment* buje, ken.
To quarrel conda,rare.
Question indra,doak,a.
To rain jara poye.
Red kaso [1]). R. kysoo. H. kēsō. Ur. kheñsō.
230 *Rice* te,o,kul. R. teekeel.
Ripe punja,ca. H. panjēkē. Ur. panja.
To rise choo, ea.
Robber kaloway [2]).
Roof nusra.
235 *Root* bunda.
Round gotaroo.
To run bonga. H. bōngā. Ur. bōngā.
Salt ba,ek. R. beek. H. bēkē. Ur. bēkh.
To save ba,chau,terea.
240 *To say* avood,ken [3]).
To see toon,ka.
To sell bees,ken.
Serpent nir. R. neer. H. nēr. Ur. nīr.
Shame luge [4]).
245 *She* naha.
Short upga. H. jokka. *short man:* chāpō.
Shoulder dup,na. R. dupna.
Sick nup,raha. R. chootah.
Silence umba.
250 *Silk* poo,cool.
Silver taka.
To sing para. chama.
Sister ingdo.
To sit oka. H. okā. Ur. ūkha.
255 *Skin* chum,a. H. chāmē [5]). Ur. chapta.
Sky sarunga. H. sarāngē.
Sleep condra. H. to sleep: kāndra. Ur. khāndara.
To sleep coda [6]). R. cooda. cunderco.
Slow jera.
260 *Small* joca. Ur. sanca.
Smell chane.
Smoke mogha.
Soft po,dha,ke.
Soldier chaukre,a.
265 *Son* noon,a [7]).
Song para [8]).
Sound pinde.
Sour tisa. R. seeteed. H. tisē. Ur. tissa.
To sow chau,kan.
270 *To speak* pur,ca. H. auda.
Staff pin.
Star bind,ka. R. badekah. H. bindēkē. Ur. bīnkā.
To stay doka.
To steal koleway [9]).
275 *Step* cadoo.
Sting ma,ha — mane.
Stone chow,cha. R. chāchah. H. chaihē.
To stop illa.
Storm baharee.
280 *Straw* cume, me.
String jowra.
To strike budgen [10]). H. bāja.
Strong bur,rea.
Sun bair. H. bēr [11]).
285 *Sun-shine* neer. R. beer.
To swallow noonga.
To swear dibbe.
Sweat om,me.
Tail colee.

1) Vgl. *colour*. 2) Vgl. *thief*. 3) Vgl. *liar*. 4) Hind. lāj, i. e. lajja. 5) Hind. chām, i. e. carman. 6) Vgl. *asleep*. 7) Vgl. *daughter*. 8) Vgl. *to sing*. 9) Vgl. *robber*. 10) Vgl. *war*. 11) Vgl. *west*.

290 *To take* očha,kan. H. kinda.
Tall degaro. H. digaro.
Tear cun,a,moo.
Tennant (sic) purj.
Thick bado.
295 *Thief* kaloway.
Thirsty amun,kera. H. thirst: amkīrvā. Ur. amūn kala.
Thorn utch,oo.
Throat kusur. R. cusser. tood.
To thunder doorunje.
300 *Tiger* tood. R. toot. H. sad.
Toe chupta kee uner [1]). R. cuddah angileeh.
To-morrow lala. H. lēlē. Ur. nēlē.
Tongue turta.
Tooth pul. R. pul. H. pāll. Ur. pāll.
305 *Tow* sara.
Tree mun,oo. R. mun. H. man. Ur. man.
Trouble ka,cla,tre.
True seda [2]).
Tune para [3]).
310 *Ugly* aroo mulla [4]). Ur. mālā.
Uncle pepo.
Under pisse. H. pissi [5]).
Up mich,ga. H. mēchē. Ur. mēyah.
To urine ba,ha,re. oka.
315 *Us* neen [6]).
Village tolah. H. kēp.
Vile dug,raha.
Visit pirka.
Voice pinde [7]).
320 *To vomit* poot,re,a.
To wait doka. illa [8]).
To wake igra. H. ejra.
To walk ek [9]).
War budge,na.
325 *Warm* gup,e.
To wash nodra.
Water um. R. oom. H. ām. Ur. ūm.
Way pa,oo.
Weak buna mulla.
330 *Wedding* pail bada [10]).
To weep oll,ge. R. boolke.
To weigh ko,ea.
Weight otha gara [11]).
West bar,ottra. R. beer-hotroo.
335 *To wet* po, rag. he, a.
Wheat bee,che. R. gy-hoom [12]).
White ginpro. R. cheen buroo. H. jimpro [13]).
Widow rundee,ne [14]).
Wife enga danee.
340 *Wind* taca.
Wise oogly-tawary [15]).
Woman palee [16]).
Wood can,coo [17]).
Woods jurra.
345 *Word* bolee.
Work k,ja.
Wound moche,a.
Wrong bana.
Year ba,cha,re [18]).
350 *Yellow* bulco. R. balcoo.
Yesterday lala [19]).
Young bado [20]).
Your neenke. H. thine: ningki. Ur. nīengh.

1) Das ist Fussfinger. *kee* ist die hindustanische Flexionsendung, und uner das Sanskr. anguri oder anguli. 2) Erinnert an satya. 3) Vgl. *to sing.* 4) Das ist pulchro vacuus. 5) Hind. pīche, i. e. prishṭhe. 6) Vgl. *me.* 7) Vgl. *sound.* 8) Vgl. *to stay, to stop.* 9) Vgl. *to go.* 10) Vgl. *marriage.* 11) Vgl. *heavy.* 12) Hind. gohūn, i. e. godhūma. 13) Vgl. *clean, light.* 14) patyau jīvati strī raṇḍā (Wittwe) na bhavati. Bharaṭaka 15; raṇḍitā, verwittwet, ebendaselbst. 15) Vgl. *heart.* 16) Vgl. *female.* 17) Das ist lignum, während das folgende silva bedeutet. 18) Hind. bachar, i. e. vatsara. 19) Vgl. *to-morrow.* 20) Vgl. *fat, great, thick.*

Nachtrag.

Erst vor kurzem habe ich durch die freundliche Vermittlung von R. Rost die „Specimens of languages of India“ erhalten, welche Sir G. Campbell in Calcutta 1874 edirt hat. Das in diesem Buche zusammengebrachte Material ist äusserst dankenswerth, aber die Methode und die Weise der Umschreibung lassen manches zu wünschen übrig. Die Seiten 93—107 enthalten „Further languages of aborigines of western Bengal und Behar“. Unter diesen finden sich auch Proben „of the Rajmehalee of the Rajmehal Hills“. Hindustanische Wörter haben hier, wie es den Anschein hat, bereits öfter die alten Benennungen verdrängt. Zur Vergleichung mit der obigen Liste stelle ich, als bestätigend oder verbessernd, einige Wörter aus Campbells Werk zusammen.

back: kokeh, Ur. khokhā. *belly:* kocho. *bird:* puru. *child* (vgl. *boy*): makkeh. *cock:* chayok keṛu. *cow:* oyou. *daughter:* tengādi. *son:* tengādeh. *devil:* dindeh. *dog:* āleh, Ur. allā, Dhangar (Dh.) of Shahabad: alla. *ear:* kaiedbu, Ur. khebda, Dh. khebda. *to eat:* lāpā. *eye:* kānu, Ur. khan, Khond of Orissa: kānnu, Khond of Ganjam: kānu, Dh. khun. *fear:* gichay, Ur. gechchha, Dh. gichha. *father:* ābbah. *fire:* chichu, Ur. Dh. chich. *foot:* kedu, Ur. khed, Khond of Ganjam: kadu, Dh. khēd. *to go:* kālāh, Ur. kalā (imper.), Dh. kula. *god:* gosaīn, Ur. dharme, Dh. dharmeus[1]). *good:* eṛu. *hair:* tāli. *hand:* tetu. *he:* āh, Ur. ās, Dh. as; *of him:* āhikīd, Ur. āsgihi, Dh. asgohee; *his:* āhikid; *they:* ahaber, Ur. ār, Dh. arhoomur; *of them, their:* ahebkid. *head:* kuku, Ur. kukk, Dh. kookh. *high:* mechge, Dh. michha. *house:* addah, Khond of Orissa: iddu, Khond of Ganjam: idd. *I:* ayn, Ur. en, Mundari of Lohardugga: aiñ oder iñ, Khond of Orissa: ānu, Khond of Ganjam: anu, Dh. in; *of me, mine:* aynkī, Ur. enghai, Mundari of Lohardugga: aiñya, Dh. inga; *we:* aym, Ur. em, Khond of Orissa: āmu, Khond of Ganjam: āmu aju, Dh. ain; *of us, our:* emsubki, Ur. emhai, Dh. inga. *moon:* bilpu. *near:* atgi. *no:* mālā, Ur. mal-ā, Dh. mula. *nose:* muied, Ur. muṇi, Mundari of Lohardugga: muṇ, Khond of Orissa and of Ganjam: mungeli, Dh. mooeen. *to run:* bongāh, Ur. bongā, Dh. bonga. *sister (elder):* Dh. ingdye. *star:* bīndkeh, Ur. binko, Dh. beenko. *to beat* (in der Liste: *to strike*): bājīā. *sun:* beṛu, Ur. biṛī, Dh. beeree. *tongue:* tartay, Ur. tatkhā, Dh. titkha. *tooth:* palu, Ur. pal, Khond of Orissa: pālu, Dh. pull. *up:* maiññieh, Ur. minyā. *vile = bad:* dograha. *water:* āmu, Ur. am. *white:* zīnporo. *wife:* dāni, Dh. ingkhyne.

---

1) Dieses ist wahrscheinlich das Skr. dharmeça oder dharmeçvara. Die Sammler thäten besser nach den Hauptgötzen eines ungebildeten Stammes als nach der Abstraction des einigen Gottes sich zu erkundigen. Namen für Gott wie: isar, parmeshar, bhagwān, Rām sind wenig nützliche Exotica.

Das Hülfsverb sein lautet im Rājmahali und Urāon wie folgt. Der zu Grunde liegende Stamm ist im Praesens und Praeteritum verschieden, die Weise der Flexion in den Hauptstücken identisch.

Praesens.

sum.

R. ainoo, ninoo, āhoo; pl. aim sebem, nin seber, ā seber.

Ur. en raadan, nīn raaddī, as raas; pl. nām raadat (em raadam), nīm raadar, ar raanar (raī with other than men).

Praeteritum.

eram.

R. ain bechken, nin bechkeh, ā bechia; pl. aim bechkem, nin cheber luchker, ā cheber luchia.

Ur. en rahachkan, nīn rahachkai, as rahachas; pl. nām rahachkat (em rahachkam), nīm rahachkar, ār rahachar.

be: R. ññuñ, Ur. manā. *to be* R. menoti, Ur. mannā. *being:* R. menzāh, Ur. mannā. *having been:* R. menz kacharon, Ur. manj kan. *I may be* R. ayn menoti parin [1]), Ur. en manna ongon (*I am able to be*). *I shall be:* R. ayn menen, Ur. en manon. *I should be:* R. ayn menoti parien, Ur. en manna ongdan (*I was able to be*).

Auch Dalton's Ethnology of Bengal soll eine Wörtersammlung enthalten. Wenn dieses kostspielige Werk zugänglich wird, hoffe ich auf denselben Gegenstand zurückzukommen.

---

1) Vgl. das Bengalische: āmi haite pāri.

Ueber zwei arabische Handschriften.

Von

A. Sprenger.

Herr Hofrath von Kremer beehrte mich im August 1877 mit einem Besuche und bereitete mir eine freudige Ueberraschung, indem er drei sehr werthvolle arabische Handschriften seiner reichen Sammlung zur Einsicht mitbrachte. Eine davon, nämlich المنتخب من كتاب ذيل المذيل تصنيف ابى جعفر محمد بن جرير الطبرى ist von hier an den Herrn Professor de Goeje in Leiden zur zeitweiligen Benutzung abgegangen und wird wahrscheinlich von ihm beschrieben werden. Die andern zwei liess Herr von Kremer bei mir, um mir Gelegenheit zu geben sie eingehend zu untersuchen.

I. Die Eine enthält das اصلاح المنطق und ist eine der schönsten Handschriften, die es gibt. Es ist ein Quartband von 200 Seiten von 27 Zeilen in schönen maghribi Charakteren mit der allergrössten Sorgfalt geschrieben. Es sind alle Vokale und Lesezeichen angegeben. Seite 13 schreibt der Copist Abû Sa'îd am Rande بلغت سماعا فى الكرة الثانية, es scheint also, dass er seine Abschrift in den Vorträgen seines Schayches zweimal revidirt habe. Er hält sich genau an das Original und wo ihm die Leseart nicht gefällt, schreibt er كذا *sic* über das Wort so z. B. über احكوا ich erzähle, mit Alif am Ende, und über من ما. Das Datum des Codex ist nicht angegeben. Aus den Schriftzügen möchte ich schliessen, dass er mehr als fünfhundert Jahr alt ist. Er fängt mit den Worten an املاء ابى يوسف اخبرنا ابو بكر قال حدثنى ابى قال حدثنا ابو محمد عبد الله بن محمد بن رستم قال قال ابو يوسف يعقوب بن اسحق السكيت. Die soeben angeführte Randglosse ist wie diese Isnâd im Geiste und in der Sprache der Traditions-

wissenschaft und es ist anzunehmen, dass der Sprechende in beiden Fällen der Schreiber des uns vorliegenden Codex ist, und er diese Isnâd nicht aus dem Original das er copirte abgeschrieben habe. Wenn dem so ist, so wurde der Text des Buches von Ibn Rustum zuerst niedergeschrieben (oder von den Papieren des Autors abgeschrieben und ins Reine gebracht) und unser Codex wurde von einem Mann (näml. Abû Sa'îd) angefertigt, dessen Lehrers Vater ein Schüler des Ibn Rustum war. Dem gemäss dürfte die vorliegende Handschrift aus dem Ende des vierten Jahrhunderts stammen, denn der Verfasser starb in 246 oder 244 oder 243 (vgl. Flügel, Gramm. Schulen S. 159). Jedenfalls wohnt dieser Handschrift eine Autorität inne, auf die wir, wo der Inhalt mit dem der Wörterbücher im Widerspruche steht, uns getrost berufen dürfen; denn es ist nicht anzunehmen, dass z. B. Gauhary ein besseres Exemplar dieser so wichtigen Quelle für Lexicographie vor sich hatte. Die Hauptquellen des Verfassers sind sein Lehrer Abû 'Amr, Açma'î, Abû 'Obayda und Farrâ. Er hat auch selbst geforscht und führt seine Beobachtungen unter seiner Kunja an, so z. B. قال ابو يوسف حضرنى أعرابيان فصيحان من بنى كلاب فقال احدهما انْفَحَةٌ وقال الاخر مِنْفَحَةٌ ثم افترقنا على أن يسئلا جماعةَ اشياخ من بنى كلاب فاتفق جماعة على قول ذا وجماعة على قول ذا فهما لغتان،

II. Von der andern Handschrift fehlen die ersten drei Blätter, sie besteht jetzt aus 179 Seiten, ist ohne Mistar geschrieben, die Schriftzüge sind gross und deutlich aber unbeholfen, die Zahl der Zeilen auf einer Seite variirt von 12 bis 17. Den vollständigen Titel finden wir in Seite 89 wie folgt: الجزء الثانى من كتاب المقصور والممدود تاليف ابى العباس احمد بن محمد بن ولّاد النحوى. Ueber Ibn Wallâd (so steht der Name abgekürzt in S. 133, in den Glossen heisst er Abû-l-'Abbâs) berichtet Flügel S. 233. Der Codex besteht aus zwei Heften جزء, deren Handschrift einander ähnlich aber doch verschieden ist. Das zweite Heft wurde einige Wochen vor dem ersten, im Dzu-lqa'da 365 vollendet und die Nachschrift lautet كتب الحسن بن عبد الله بن الحسين الكرابسى بيده فى ذى القعدة من سنة خمس وستين وثلثماية. Das Postscript des ersten Heftes (S. 85) lautet كتب حمزة بن عبد الله بن الحسين بيده وذلك فى غرة ذى الحجة من سنة خمس وستين وثلثماية. Keiner der zwei Schreiber hat eine Kunja und die un-

beholfenen Schriftzüge lassen vermuthen, dass sie noch Schüler waren. Seite 85 steht unter dem Titel: نُسِخَ لأبي عبد الله الحسين بن عبد الله بن الحسين تَفَقَّهَ به ونفعه. Es ist wohl kein Zweifel, dass die zwei Copisten Ḥasan und Ḥamza Brüder und Enkel des Abû ʿAbd Allah waren, zu dessen Nutzen und Frommen sie die Handschrift anfertigten. Wir stossen also auf eine Familie von Grammatikern.

Seite 133 steht folgende Randglosse in einer gewandten Hand

تمت المعارضة من نسخة يعقوب بن اسحق القراي المصححة على الشيخ ابي الحسين علي بن احمد المهلبي ايده الله التي عليه خطه بقراءته اياه عليه في شهر رمضان من سنة تسع واربعين وثلثمية وعرضت اياه في صفر من سنة احدى وسبعين وثلثمية

In derselben Hand sind zahlreiche Glossen, Zusätze und Correcturen besonders am Anfange des Werkes. Die meisten fangen mit قال ابو الحسين an. Manches mal werden Varianten aus der نسخة شيخنا und aus der نسخة المهلبي angeführt und es unterliegt keinem Zweifel, dass Abû-l-Hosayn, der Schaych und Mohallabî ein und dieselbe Person ist. Die Sache verhält sich also wohl wie folgt. Der Grosspapa Abû ʿAbd Allah hat im Jahre 371 die Abschrift seiner zwei Enkel mit dem Codex des Yaʿqûb verglichen und auch die in der That sehr werthvollen Glossen, welche Yaʿqûb in demselben geschrieben hatte, copirt. Yaʿqûb aber hatte sein Exemplar in 349 in den Vorträgen des Mohallabî berichtigt und commentirt und Mohallabî bezeugte dieses mit seiner Namensunterschrift.

In einem Werke dieser Art ist die Vokalisation der wichtigste Theil. Durch die sorgfältige Collation ist der Codex in diesem Bezug sehr zuverlässig geworden, doch ist er nicht so vollendet wie der des Iṣlâḥ und es kommen darin Inconsequenzen und Fehler vor, besonders gegen das Ende des Buches; so bemerken wir S. 159 die Orthographie انا und weiter unten انا الليل (Qor. 3, 109). Dazu ist zu bemerken, dass das Zeichen für das Madd das Wort مد mit verlängerter Verbindungslinie über die Linie geschrieben ist [1]), dass es gewöhnlich auf dem Consonanten steht, der das Fatḥa

1) Der Verbindungsstrich ist wo sich Raum genug bietet immer gedruckt; häufig sind die beiden Buchstaben Mim und Dâl verkümmert, und das Wort sieht dann wie das übliche Maddzeichen aus. Dieses Zeichen ist also nicht ein horizontales Alif, sondern auf diese Weise entstanden.

trägt, dass das Hamza auf dem Alif steht und die Nunation des u-Falles durch ـٌـ angezeigt wird. Ueber اناا stehen also folgende Lesezeichen in folgender Ordnung مدمد أ ا نَــا und auf انا الليل nur folgende مد أنــا. Sonderbar ist auch, dass die Copisten vor die Nunation des a-Falles gewöhnlich ein Fatḥa setzen, wie S. 146 مَمْدُودًا und S. 173 مَلْهًى. Von den Fehlern, die mir aufgefallen sind, ist folgender ohne Bedeutung: S. 146 واكثر ما جاء على فَعَلَى محرّكًا مقصورًا, der Sinn fordert مقصورة. Sehr wesentlich hingegen ist ein anderer, S. 174. Ich schreibe die ganze Stelle ab, weil sie, was ich weiter unten über das Hamza zu sagen habe, beleuchtet.

فان كان الاسم مهموزًا كتبتَه بالالف فى الرفع والنصب والخفض فقلتَ هذا الخَطَأُ ورأيت الخَطَأَ وعجبْتُ من الخَطَإِ فان اضفته فاجودُ ان تُجعل الهمزةُ فى الرفع واوًا وفى الخفض يــاً مد وفى النصب الفا فتقول هذا خَطَؤُك ونَبؤُك وعجبت من خطَائِك ونبايك ومنهم من يدع الهمزةَ على حالها قبل الاضافة يكتبها فى الرفع والنصب والخفض الفًا هذا خَطَأُك ورأيت خَطَأَك وعجبت من خَطَأِك والاول احسن واكثر ومنهم مد من يكتبها اذا اضاف فى الرفع بالف وواو وفى الخفض بالف ويــاء هذا خطَاؤُك وعجبت من خَطَائِك وهذا اضعف الوجوه. In der ersten Declinationsweise soll es خَطَئِكَ ونَبَئِكَ heissen.

Dieser Passus und überhaupt gewisse Regeln über das Hamza stehen im Kapitel über die Orthographie. Das ist wie es sein soll, denn fast alles was in den Compendien der تصريف darüber gesagt wird, gehört weder in die Formen- noch in die Lautlehre und bezieht sich nur auf die Schreibweise. Bekanntlich schreiben die Araber und die Semiten überhaupt die langen Vokale wie folgt مَاْ دُوْنَ فِيْ und betrachten sie als geschlossene Silben wie wenn fî aus fij, dûna aus duw-na, und mâ aus ma' entstände. Das hat, wie Fleischer bemerkt, zu mancherlei verkehrten Anschauungen und Verwirrungen Anlass gegeben. Vermehrt wurde die Verwirrung

durch die genauern Bestimmungen über das Hamza und die Einführung eines Zeichens für dasselbe und für das Madd. Bis auf den heutigen Tag ist die Anwendung dieser Lesezeichen nicht vollends bestimmt, und wir müssen uns entscheiden, ob wir dieser oder jener Schreibweise folgen wollen. Da die vorliegenden zwei Handschriften ein ehrwürdiges Alter haben, verdient ihre Schreibweise ebenso viel Beachtung als die Bemerkungen, welche Ibn Wallâd darüber macht.

Wollten wir für alcoholfrei das Wort aalcoholisch bilden, so müssten wir, um es recht deutlich zu machen, zwischen die zwei a einen Laut setzen, der dem Hamza gleicht, und den die Griechen in solchen Fällen durch Einschiebung eines n vermieden. Wie jetzt die Araber sprechen, klingen أَنْ إِنْ أُنْسٌ wie die gleichlautenden deutschen Wörter an, in, uns, und in Fällen wie قَئِل qâïl bezeichnet das Hamza einfach die Diäresis und ist ein unvermeidlicher Laut, wenn man die zwei Silben aus einander halten will. In so weit bieten die semitischen Sprachen keine Eigenthümlichkeit. Es ist aber eine auffallende Erscheinung, dass dieser Laut auch vor einem Consonanten vorkommt und man meist den Kopf râ's nannte, was so klingt wie wenn der Sprechende zwischen dem a und s einen Stickanfall hätte. Die Grammatiker beschreiben den Laut als ein widerliches Quieken ähnlich dem Schluchzen und Würgen im Erbrechen نبرة كريهة تجرى مجرى التهوّع, die Städtebewohner sprachen schon vor tausend Jahren den Vokal lang (râs) und vermieden diesen Laut. Ibn Sikkît zählt die ganze Liste von Wörtern wie رأس بئر u. s. w. auf, wo das Volk auf diese Weise die Aussprache euphonischer machte. Das بين بين ist eine von den Qorânlesern sanctionirte Abschwächung des Hamza, welche den Grammatikern einen willkommnen Anlass gab sich in casuistischen Bemerkungen zu ergehen. Noch überraschender als der Laut selbst ist dass er verdoppelt werden kann. Wenn wir dem Ibn Sikkit Glauben schenken dürfen, so ist es nicht eine blosse philologische Theorie, sondern Ausdrücke wie رَأّسٌ und رَأّاسٌ waren wirklich gebräuchlich. Um sich einen Begriff von der Wirkung dieses widerlichen Sticklautes zu machen, vergegenwärtige man sich Wörter wie صَأْصَأَ blinzeln, vom jungen Hunde, der den ersten Versuch macht die Augen zu öffnen; تَزَأْزَأَ, wofür in der Bedeutung beben auch die Verstärkung تَزَعْزَعَ vorkömmt; لقيته فتأتأت منه ich

begegnete ihm und es gruselte mir vor ihm; تَأْتَأَ er stammelte in der Aussprache des t; دَأَى الذِّئْبُ للصيد der Wolf lauerte auf die Beute (sich gierig vorwärts und rückwärts bewegend). Es ist der abgezuckte Laut des Hamza, was solche Wörter malerisch macht. Im Stadium des Vorwaltens der Subjectivität, als es dem Menschen mehr darum zu thun war, seinen Empfindungen lautlichen Ausdruck zu geben, als seine Gesinnungen andern mitzutheilen, oder sie hinter Worten zu verbergen, war das Hamza ein vollendeter Consonant, aber immer ein ziemlich flüchtiger. In einigen Orten war er beliebter als in andern, so sagten Einige سَقْأَةٌ, رَمْأَةٌ. صَلَاءَةٌ Andere سِقَايَةٌ, رِمَايَةٌ, صَلَايَةٌ, und es gibt auch Fälle, wo durch Einschaltung eines Hamza Wurzeln erweitert werden. Eine Vorliebe für das Hamza scheinen die Makkaner gehabt zu haben: während man sonst بَرِيَّةٌ, ذُرِّيَّةٌ und نَبِيّ ohne Hamza sprach, weil wie es scheint die Araber diese Wörter von den Juden mit erleichterter Aussprache erhalten hatten, sprachen sie die Makkaner mit Hamza aus. Unter Umständen wurde das angebliche Hamza selbst von seinen Freunden so geschwächt, dass weiter nichts als der unwillkürliche Laut der Diäresis übrig bleibt, so z. B. in مُؤَمِّن, während das verwandte ʿAyn in مُعَمِّن seinen vollen Laut bewahrt. Bei den Städtebewohnern endlich scheint es in den so eben bezeichneten Eigenthümlichkeiten fast ganz verschwunden zu sein und sie sagen z. B. رَوَّاسٌ statt رَأَّاسٌ, doch wird es in der Diäresis immer noch stärker betont als in andern Sprachen, und bleibt in Fällen wie مَسْأَلَةٌ als Charakteristik des Arabischen.

Ueber die Art wie das Hamza ursprünglich geschrieben wurde, berichtet Zamachscharî (vgl. Baydhawî) zu Qorân 30, 12 كُتِبَ شفعوا فى المصحف بواو قبل الالف كما كتب علموا بنى اسرايل وكذلك كتبت السواى بالف قبل الياء اثباتا للهمزة على صورة الحرف الذى منه حركتها. Dass man den Laut von السُّوءَى im Qorân 30, 9 durch السواى ausdrückte, ist begreiflich; es hat dieselbe Form wie الحُسْنَى und es steht also das Alif für Hamza (wofür es damals noch kein diacritisches Zeichen gab) und ى drückt den

a-Laut aus. Wo aber das Alif in شفعوا, welches für شُفَعَاءُ steht, herkommt, ist nicht ersichtlich, und ich vermuthe, dass die Angabe und Erklärung des Zamachscharî unrichtig sei, und bin geneigt anzunehmen, dass in السواى nicht desswegen, weil ein a darauf folgt, das Hamza durch Alif ausgedrückt wird, sondern weil es überhaupt zu den Functionen des Alif gehörte den Laut des Hamza, wenn er deutlich vernehmbar (nicht بين بين) ist, zu repräsentiren. Wenn im Urtexte قايل geschrieben wird, so repräsentirt das Alif nicht das lange a — denn dafür bestand nach dem Zeugnisse des Hamdânî keine eigenthümliche Bezeichnung — sondern das Hamza, und das ى deutet den Vokal an gerade wie das ى in سواى, حسنى. Es ist zu vermuthen, dass im Urtext nicht شفعوا sondern شفعاو stand. Die Termination u wird ja auch in den nabatäischen Inschriften durch waw angezeigt, und als der Urtext des Qorân geschrieben wurde, waren schwerlich bedeutende Veränderungen in der Orthographie eingetreten. Es wäre interessant zu wissen, wie Wörter wie لُؤْم, سَئِمَ, الثَّوْبِ زُيِيرُ u. dgl. m. geschrieben wurden. So lange ein specielles Zeichen für Hamza nicht üblich war, hatte man die Wahl das Hamza oder den Vokal unangedeutet zu lassen. Dass bisweilen am Schluss (und nicht bloss am Anfang) von Wörtern Alif für Hamza steht, sagt auch Ibn Wallâd S. 134 انما قلنا الف لفظ لان الهمزة تكون طَرَفًا فتُكْتَب على صورة الف wir sagen ein lautliches Alif (das heisst a), denn das Hamza mag am Ende des Wortes stehen, wo es in der Schrift durch Alif repräsentirt wird. So lange das Zeichen für Hamza nicht erfunden war, repräsentirte in الْخَطَأ (in den drei Casus) das Alif den Quieklaut, nach Erfindung des Hamzazeichens war dieses nur diacritisch und zeigt, wenn es auf dem Alif steht, an, dass das Alif diese Function und nicht die der Dehnung habe. Man kann aber auch das Zeichen ء als das Hamza und das Alif als dessen Fulcrum ansehen. Die angedeuteten Unterschiede in der Orthographie lassen sich duroh das Vorwalten der einen oder andern dieser zwei Anschauungen erklären. Abû Sa'îd, der Copist des Içlâḥ, ist ein sehr consequenter Anhänger der letztern Ansicht. Das وْ, wenn es Dehnungszeichen des Dhamma, und das ىْ, wenn es Dehnungszeichen des Kesra ist, schreibt er nie mit Ǵazm. Das Alif ist aber, wenn es Dehnungszeichen ist, bei ihm mit einem Ǵazm, und sonst mit einem Hamza versehen; dadurch wird das Alif nach seinen Functionen in zwei Buchstaben geschieden, gerade wie durch ein diakritisches Zeichen das س von ش geschieden wird. Diese

Schreibweise macht für den Abû Sa'îd das Madd entbehrlich und er schreibt مِن مَائه von seinem Wasser und ٱلقُرّاء (wofür im
مد مد
Codex des Ibn Wallâd القرآ und auch القرآ steht). Er wendet auch das Madd höchst selten an, und dann sammt dem Ǵazm. Regelmässig gebraucht er es, wo das Alif مبدلة ist, wie مَا شآء[1]; so im Sprichwort أسآء فاسآء سمعا جابة; so schreibt er auch عَلَى مُحَمّد وآله. Manchmal gebraucht er es unregelmässig wie سرآء أي جوفآء, auch kommt مآء Wasser und sogar وما آخذ اخذه „er nahm die Landessitten nicht an" (wo das Madd doch gewiss ein Versehen ist) vor. Charakteristisch ist, dass er das Hamza, wo es nur immer möglich ist, vom Alif befreit, er schreibt ذرءة (wo im Ibn Wallâd ذرءاة steht), القرءان, ذرءا, الكسائى, يسئل u. dgl. m. Die Copisten des Ibn Wallâd sind nicht consequent in diesen Dingen und schenkten ihnen keine Aufmerksamkeit, die Schule aber, der sie in ihrer Routine folgten, hatte gerade das entgegengesetzte System, und sie geben, wo es nur immer geht, dem Alif den Werth des Quieklautes, das Madd ist bei ihnen und wohl auch bei Abû Sa'îd weniger das Complement eines Buchstabens als eine Warnung für den Leser das a lang zu sprechen. Ich habe weder in der einen noch in der andern Handschrift einen Fall bemerkt, wo das Madd bei einem andern Vokal als dem a angewendet wird.

---

1) مْا schreibt er immer mit Ǵazm, لا aber nie. Die Ursache mag sein, dass in لا der Vokal zwischen â und ê liegt. So schreibt er auch in فُلَان und in mehreren andern Fällen nach ل kein Ǵazm, z. B. ضربت عَلَى علاوته ich habe ihn auf den Kopf geschlagen.

Notizen und Correspondenzen.

Arabische Aerzte und deren Schriften.

Von

M. Steinschneider [1].

I. Selame ibn Raḥmun.

Wenn man in Wüstenfeld's Geschichte der arabischen Aerzte (S. 86 n. 148) liest: „Abul-Kheir Selama . . ein Jüdischer Arzt in Aegypten . . verdient ebensowenig Beachtung, wie sein [christlicher] Gegner Georgius aus Antiochien“, so wird man das wohl auf die Bedeutung desselben als Arztes beziehen, aber mit Unrecht. Wüstenfeld stand nur ein Auszug von ibn abi Oṣeibia zu Gebote, in welchem nicht einmal die 4 Schriften Selama's angegeben scheinen. Oṣeibia bezeichnet ihn vielmehr als einen der vorzüglichen Aerzte. Hammer's Doppelartikel (Literaturgesch. VI, 405 n. 5889 und S. 487) bietet hier, wie sonst, allerlei Unrichtiges. Bei Carlyle, *Specimen of Arabic Poetry*, *Oxford* 1796 *p*. 55, 147, sind nur Stücke aus Oṣeibia mitgetheilt. Ich habe daher den vollständigen Text aus Cod. München Bd. II f. 166 copirt und mit dem Cod. Berlin (Sprenger 312) f. 108 b verglichen. Der grösste Theil stimmt wörtlich mit dem Artikel im تاريخ الحكماء des Kifti, aus welchem, wie gewöhnlich, Abu'l-Faraǵ p. 247, excerpirt. Da wir von el- Kifti bekanntlich nur den Auszug des Zuzeni besitzen, so ist es möglich, dass der ganze Artikel Oṣeibia's in dem grössern Original stand. Als Hauptquelle kann der darin citirte abu'ṣ-Ṣalt betrachtet werden, u. zw. dessen „aegytische Risale“ (Wüstenfeld S. 93 n. 9; Chwolson Ssabier I, 233, II, 635 [2]); vgl. Casiri I, 436). El-Kifti giebt unter seinem kurzen Artikel امية (Cod.

---

1) Dieser Artikel war vor dem Erscheinen von Leclerc's *Histoire de la médecine arabe* eingesandt.

2) Ibn abi'ṣ-Ṣalt citirt auch Schahrastani, deutsch II, 345. Hammer VII, 750 n. 8520 unterscheidet einen angeblichen Sohn vom Vater in Bd. VI, 487, 787. Vgl. den Index zu Makkari, II, ٨٧٣.

München f. 33) kein Datum. Unter Selame (Cod. München f. 84b) lässt er in der Schlussnote Omajja um 510 nach مصر (Kahira, oder Aegypten?) kommen. Oṣeibia hat diese Note wohl weggelassen, weil sie mit seinen genauern Daten nicht am besten stimmt. Der spanische Reisende scheint überhaupt über die Aegypter nicht wohlwollend zu sprechen. Im Artikel علی بن نصر citirt el-Kifti eine Stelle der „Risale", worin die Astrologen Misr's schlecht wegkommen. Seine Gefangenschaft hat ihn vielleicht erbittert.

Zu dem Inhalt des Artikels bemerke ich: der Beiname abu'l-Kheir scheint in Verbindung mit dem Namen Selame zu stehen; so ist eines der Drusischen Sendschreiben an einen abu'l-Kheir Selame gerichtet (De Sacy, *Exposé* I p. DIX n. CIII; Nicoll p. 432); andere drei finden sich im Index zu H. Kh. VII, 1131 N. 4707—9; der Autor N. 4709 starb 480 H. Der Namen *Mubarek* erscheint in Palästina und Aegypten auch hebräisch als מבורך, und zwar zuerst bei einem geborenen Karaiten (Pinsker, *Likkute* Anhang 62, 139; Zunz Literaturgesch. S. 98; über einen homonymen rabbanitischen Zeitgenossen des Maimonides s. Hebr. Bibliogr. 1862 S. 30). Die Verbindung von Selame und Raḥmun, welche an den aegyptischen berühmten Gegner des Saadia, den Karaiten Salmon b. Jeruḥam, arabisirt סלום בן רוחים (Z. D. M. G. XVIII, 164, XXV, 400, vgl. Hebr. Bibliogr. VII, 14; *Ozar Nechmad* IV, 13) erinnert, liess mich die Frage hinwerfen (*Catal. Codd. hebr. Lugd. p.* 200), ob etwa unser Selame ein Karaite war. Oṣeibia bezeichnet einige (aber wahrscheinlich nicht alle) jüngere Karaiten ausdrücklich als solche, darunter Sadid u'd-Din abu'l-Fadhl (Daud) ibn abi'l-Bejan Suleiman ben abi'l-Faradsch Israil b. abi'ṭ-Ṭajjib Suleiman b. Mubarek „Israili Karra" (d. h. Karäer) — wahrscheinlich geb. 1161 (s. Hebr. Bibliogr. 1873 S. 61). Hier erscheint wieder der mit Selame verwandte Namen Suleiman in Verbindung mit Mubarek. Es wäre begreiflich, wenn Omajja sich wenig darum kümmerte, welcher Secte der Jude Selame angehörte, wie er auch den Gegner Ǵorǵis nicht als Christen bezeichnet, was jedoch der Namen hinlänglich andeutet. Auch trat die Spannung der jüdischen Secten erst um die Zeit der Ankunft des Maimonides in Aegypten wiederum lebhafter hervor, wie eine von letzterem und dem oben erwähnten Meborach b. Natan unterschriebene Verordnung (wahrscheinlich 1167) zeigt.

Ueber den Lehrer Selame's in der Philosophie, Mubeschschir b. Fatik sind die Quellen in der Abhandlung des Jahrb. für rom. u. engl. Lit. Bd. XII angegeben, auf welche in dieser Zeitschr. Bd. XXVIII S. 456 hingewiesen ist; Hrn. *C. H. Cornill* (Mashafa Falasfa 1875 S. 31) sind dieselben (daher auch meine Hinweisung auf Mashafa) unbekannt geblieben. — Zu den Titeln der Schriften Selame's bemerke ich:

1. نظام الموجودات, wahrscheinlich eine Abhandlung über die Ableitung der entstandenen Dinge von einander, ihre Rangordnung oder Abstufung (auch ترتيب), ein beliebtes Thema der arabischen Philosophen, wahrscheinlich seit Alfarabi's epochemachendem Buch der Anfänge (s. Hebr. Bibliographie 1870 S. 76).

2. مقالة في السبب الموجب لقلة المطر بمصر. Diese Abhandlung über die Ursache des geringen Regens in Aegypten wäre wohl ein naturwissenschaftliches Curiosum. Ein älterer Zeitgenosse des Maimonides, Hibet Allah (hebr. Natanel) b. Zein b. Hasan b. Efranim (Efraim) b. Jakub [1]) etc., bekannt als ابن جميع, verfasste ein Werk über Alexandrien's Naturbeschaffenheit (طبع), Luft, Wasser u. s. w. Assemani's Beschreibung des arabischen Cod. Vatic. 145, Stück 18, hatte mich im März 1873 zu einer Anfrage an Hrn. Prof. Guidi veranlasst. Derselbe antwortete in dankenswerther Bereitwilligkeit, dass es sich um ein Fragment von 8 Blättern in 16° handle, dessen Ueberschrift: بسم الله الخ وبه العوب ما احصر (so) على تعليقة من مقالة ليعقوب ابن اسحاق الاشرائيلى (so) الطبيب لاعراض مالا (so).

Der Anfang lautet قال ومصر في مع اعتدالها تميل الى الحرارة.
Der Cod. ermangelt häufig der diacritischen Punkte. Hr. Guidi erbot sich zu einer vollständigen Abschrift des Fragments; ich wollte aber, ohne Urtheil über den Werth desselben, diese Freundlichkeit nicht in Anspruch nehmen. Ob der im Titel genannte Arzt J a k o b b. I s a k als dritter Autor über Aegypten anzusehen sei, und wann er gelebt habe, muss ich dahingestellt sein lassen. As'ad u'd-Din J a ' ḳ u b b. I s ḥ a ḳ el-Maḥalli, ein ägyptischer jüdischer Arzt und Schriftsteller, lebte 1201. Den betreffenden Artikel Oṣeibia's gab ich in der Hebr. Bibliographie XV, 131.

3. مقالة في العلم الالاهي, eine metaphysische Abhandlung.

4. مقالة في خصب ابدان النسا بمصر عند تناهى الشباب.
(in Cod. München ist n. 3 und Anf. 4 übersprungen). Das übersetzt Hammer S. 406: „Ueber die Fruchtbarkeit der Weiber in Aegypten bis zur Grenze der Jugend", S. 487: „Von den Farben (!) des Leibes der Aegypterinnen".

---

1) Also schwerlich ein Abkömmling des zu besprechenden Efraim b. ez-Zafan, der b. Hasan oder b. Ishak heisst?

II. Efraim.

Der, als medicinischer Lehrer Selame's genannte „Efranim", — offenbar ein, freilich durchgehender Schreibfehler, für Efraim (افرائيم) — ist identisch mit dem später genannten Abu Kaṭhir [1]) ibn ez-Zâfân, oder Rafan (bei Hammer VI, 406 als „Ibn Rafaá" nicht erkannt), einer der besten Schüler des Abu'l-Hasan (Ali) Ibn Ridhwan, der wahrscheinlich 1068 starb, nach el-Kifti, nicht 1061, wie Oṣeibia angiebt (s. meine Noten zu Baldi, *Vite di Matemat. Roma* 1874 *p.* 45, 48) [2]). Der Artikel Efranim des Oṣeibia ist bei Hammer, l. c. VI, 486 n. 6028 und VII, 504 noch ziemlich gut weggekommen; dennoch hielt ich es für nützlich, das Original nach einer im J. 1856 mir zugeschickten Copie aus zwei Bodleianischen HSS. [3]) mit den HSS. München f. 165, Berlin f. 108 zu vergleichen. Den Namen الرفان oder الزافان (schwerlich אֶלְצָפָן) weiss ich nicht zu erklären.

Ueber die Schriften Efraims weichen die Quellen ab:

وله من الكتب[4) [الكتب التى كثرت] كنابه التذكرة الطبية من (فى) مصلحة الاحوال البدنيه الفها لنصير الدولة [ابى على الحسين بن ابى على (بن) الحسن (بن حمدان) لما اراد الانفصال (ان ينفصل) عن مصر والتوجه الى ثغر الاسكندرية وبحيرة (و)تلك الاعمال] مقالة فى التقرير القياسى على ان البلغم يكثر تولده فى الصيف والدم او (و)المرارة (الاصفر فى) الشتا ✿

[5]) ولافرانيم بن الزافار من الكتب تعاليق ومجربات جعلها على جهة الكناش ووجدت هذا الكتاب بخطه وقد استقصى فيه ذكر الامراض ومداواتها وقد ذكر فى اوله ما هذا نصّه قال (و)اقول (وانا) افرانيم انى (اننى) جعلت هذا الكتاب (قد) كثره (تذكرة) على طريق المجموع لا على جهة التصنيف احتياطا على من تعالج (يعالج) من السهو كتاب التذكرة الخ (wie oben).

1) So heisst schon der Lehrer des Saadia Gaon bei Mes'udi (*Jewish Literature p.* 319 *n.* 43).

2) Ein Fragment der dort besprochenen Autobiographie enthält eine HS. in Genua, s. *Bollettino Ital. degli studii orient.* 1, 410 n. 10.

3) Cod. Huntingdon 171 (Uri, Muhamm. 709) und Poc. 356, welchen Nicoll, S. 131, für weit besser erklärt.

4) *B.* hat hier zuerst die untenstehende مقالة bis الكناش.

5) Cod. Poc. und *M.*

Die „Skidy" oder geomantischen Figuren.

Von

M. Steinschneider.

(Mit einer Tabelle.)

In einem Briefe des H. Prof. *Brock* (oben S. 545) wird nach dem Ursprung und der Bedeutung der 16 Namen der madagassischen „Skidy" gefragt. Sache und Form lassen keinen Augenblick zweifeln, dass hier arabische Geomantie zu Grunde liege. Ich bin im Augenblick nicht in der Lage, die angeführte Beschreibung des Systems in Ellis, Hist. of Madagascar (London 1838, S. 439) zu vergleichen, das ist aber für den nächsten Zweck dieser Notiz nicht nöthig.

Die Steine, Bohnen etc. vertreten eine Anzahl von Punkten und die daraus entstandenen Combinationen von Figuren bilden die Grundlage der betreffenden Divinationstheorie, welche eine verhältnissmässig reiche Literatur besitzt und in Verbindung mit der Astrologie in theilweise abweichenden Systemen alles Ernstes behandelt worden ist. Geistreiche Männer, wie vielleicht schon Abraham ibn Esra, jedenfalls Jehuda al-Charisi, welche beide im XII—XIII. Jahrh. von Spanien aus Europa und den Orient bereisten, haben diese vermeintliche arabische Wissenschaft durch sog. Loosbücher (גורלות, auch גורלות החול) auf hebräischen Boden verpflanzt, und unter den arabischen Autoren ist einer der hervorragenden ez-Zenati, über welchen, wie über andere auf Afrika und den Westen hinweisende Spuren s. diese Zeitschr. Bd. XVIII S. 177, Bd. XXV S. 410 ff. [1]). Einen magrebinischen Einfluss sieht Fleischer (oben S. 543 Anm. 1) in der Aussprache des ف in den madagassischen Monats- resp. Zodiakal-Namen. Eine Vergleichung des Skidy-Systems mit den verschiedenen Systemen der Geomantie wird eine spätere Aufgabe sein. Zunächst möchte ich fragen, ob Sikidy, auch Sikili (oben S. 545 Z. 4) — von سِكْر (S. 544 l. Z.) doch wohl schwerlich abzuleiten — nicht mit شكل, Figur, zusammenhänge, insofern diese die Hauptsache ist?

Die Geomantie hat wohl in der Wüste ihren Ursprung, worauf die arabische „Sandwissenschaft" (علم الرمل) hinweist. Auf das Papier übertragen wurde sie zur „Punktirkunst [2]), und manche (auch hebräische) Handschrift ist mit räthselhaften Punktfiguren

---

1) Zu XVIII S. 177 bemerke ich, dass ein „Zacharia Hebräus" in Cod. lat. Vindob. 10686[1] (Tabulae Codd. V, 220) vorkommt.

2) S. über diesen, dem Occident angehörenden Ausdruck diese Zeitschrift Bd. XXV S. 396.

).

	erberisch.	V. Madagassisch.
1		Jama
2	(? אביר	Taraika (طرائق ?)
3		Aditsimag (الاجتماع)
4		Alokòla
5		Asoravavy
6		Asoralahy
7		Molahidy (م...داخلة)
8		Mikiarija (م... خارجة)
9	אלחי	Adikizy (الانكيس)
10		Alezany (اللحيان)
11	אמס	Alemora
12		Adibidjādy
13	כאריץ (וה	Kizo (nicht Riro)
14		Adikia sajy (الكوسج)
15		Saka
16	נאר ס	Vontsira.



ausgestattet, die sich dem Kundigen als geomantische Orakelversuche zu erkennen geben.

Die Figuren entstehen nicht eigentlich aus „4 Punkten“, wie Hammer (Encykl. Uebersicht etc. S. 483) angiebt, sondern aus 4 untereinanderstehenden Reihen, wenn man so sagen darf, indem eine solche Reihe aus je einem Punkte, oder aus zweien besteht [1]). In der Abbildung der Figuren, welche Flügel (Handschr. Wien. Bibl. II, 585) aus einem türkischen Werke gegeben, entspricht die Linie 2 (zusammengeflossenen) Punkten, wodurch aber die Aehnlichkeit der Figur mit der Benennung verloren geht. Ueber die abweichenden Reihenfolgen derselben 16 Figuren vergleiche man z. B. die Aufzählungen bei Hammer mit Nicoll, Catal. p. 328, Flügel l. c. und den hebr. Loosbüchern in HSS. München 228, 294, 299 (s. meinen Catalog S. 123, 130). Für die Benennung Alànaua der ersten oder „Grundreihe“ weiss ich keine Erklärung. An انواء Mondstationen ist gewiss nicht zu denken [2]). Die Figuren selbst werden als (astrologische) „Häuser“ angesehen und mit den Planeten in Verbindung gesetzt; „Väter, Mütter, Töchter, Zeugen“ und „der Richter“ kommen als Bezeichnungen von Combinationen vor, welche einer jüngeren Afterwissenschaft anzugehören scheinen. Auch die Unterscheidung von männlichen und weiblichen Figuren ist aus der Astrologie herübergenommen.

Zur Erklärung der madagassischen Namen wähle ich aus dem verschiedenen mir zu Gebote stehenden Material eine Tabelle aus, welche ich aus dem Loosbuch in Cod. h. München 299, [5] B (f. 135 b) zusammengestellt hatte und wegen Mangel an Raum im Catalog weglassen musste. Dort sind die Namen hebräisch, arabisch, lateinisch und berberisch angegeben, aber n. 10 ist übersprungen; ich setze einige abweichende Bemerkungen in Cod. 228, die lateinischen, in Cod. 294 f. 78 am Rande hinzugeschriebenen, und die der Tabelle Cod. 294 f. 199 b („lateinisch und toledanisch“! vgl. Catalog S. 124) hinzu, u. zw. in der mir richtig scheinenden Umschreibung der oft corrumpirten Form, bei welcher ich nicht verweile. Hingegen halte ich die nachfolgenden Bemerkungen für die Erledigung des Problems von Nutzen.

ad. I. Die Hauptdifferenz der Namen, nicht ohne Beziehung zum System, besteht in Folgendem:

Hammer hat 1. لحيان, 4 كوسج, es fehlen عقلة, نصرة الداخلة und قبض الخارج, hingegen erscheinen als 14, 15

1) In einem geomantischen Fragment, Cod. h. München 299 D f. 163, welches die Anweisung zur Construction von 15 Figuren aus den Punkten am klarsten darstellt, heisst es, dass jede Figur mindestens 5 Punkte enthalten müsse, allein طريق (Tabelle N. 2) besteht nur aus 4.

2) Vgl. oben S. 544 und Bd. XXV S. 379 ff.

مغربى بياض und مشرق بياض. Flügel hat 1. لحيان und 5 فرح mit Verwechslung unserer Figuren, Tabelle n. 10, 14 فرح und كوسج; für die beiden عتبة Tab. 16, 15 hat er n. 13, 14 nur ثابتة und قائمة. In Cod. München steht unter Tab. 2 תאריך (wohl als dem hebr. Abschreiber bekanntes Wort تاريخ), unter 9 לחייני אלנקרץ (so unten zu IV), während n. 14 nach f. 164 מנקרץ heissen soll! für das ع in 5, 6, 15, 16 steht מאן, für تان?

ad III. Die lateinischen Wörter haben, wie häufig in hebr. HSS., mitunter eine romanische (spanische?) Form.

ad IV. Unter 4 fährt der Text fort (f. 140) (?)והמצמודרים תאבסיני [יקראו אותה]. Zu 9 wird das Berberische übersetzt: בעל זקן נופל (d. h. *barbatus cadens*), wonach es اللحيان النازل, also arabisch wäre und wir hätten für 9 und 10 zwei لحيان, den Figuren entsprechend, wie in anderen Paaren; das unter I gegebene נקרץ scheint منكوس. Zu 11 steht ואצל הערבים offenbar verschrieben für הברבריין, wie sonst überall. 14 wird erklärt הרמאים (die Betrüger?!).

ad V. Die N. 1—5, 11, 12 sind unzweifelhaft. Für 6 schreibt Hr. *Broch* noch einmal „Asoralahy", aber schon seine Bemerkung über lahy und v a v i lässt Asora v a v i vermuthen. Angenommen, dass meine Conjecturen stimmen, wären noch zu erklären: V o n - t s i r a, S a k a, R i r o (?), die aus 7, 8, 15, 16 nicht ohne starke Corruption abzuleiten sind, so dass Varianten aufzusuchen wären, oder eine U e b e r s e t z u n g vorliegt.

Zu weiterer Auskunft nach den angegebenen Quellen bin ich gern bereit.

N a c h s c h r i f t. Ich bin bei Absendung dieser Notiz noch im Stande, einen flüchtigen Blick auf Ellis zu werfen, der die hohe Bedeutung des Orakels hervorhebt. Seine Tabelle (S. 439) setzt durch die Angabe der 16 Figuren (u. zw. durch Ziffern, in welchen wiederum die eigentliche räumliche Figur unkenntlich ist) meine Conjecturen ausser allem Zweifel; die 3 oben erwähnten: Vontsira, Saka und *Kizo* (so) bleiben lautlich noch unerklärt. Die weiteren, aus Quercombinationen entstehenden Figuren und ihre Benennungen bei Ellis S. 440 ff. kann ich ohne Uebersetzung der letzteren nicht weiter verfolgen. Hingegen sehe ich aus S. 444, dass die Ableitung der Skidy aus der Geomantie vielleicht schon lange geahnt, wenn auch nicht speciell nachgewiesen ist. Es heisst dort: „*It is superfluous to describe the mode of working by means of s a n d. This consists of drawing certain lines and configurations on sand, in the same manner as the geomancy of the Arabs, to whom*

Flacourt attributes the knowledge of all the arts of divination now possessed by the Malagasy". Hätte Ellis irgend ein geomantisches Werk zu Rathe gezogen, so würde er die Grundlage des Skidy sofort erkannt haben. Um so mehr scheint mir nun die Verwandtschaft von Skidy mit شكل der Prüfung werth.

Matth. VII. 5 in der muhammedanischen Literatur.

(Zu Seite 520.)

Von

Ignaz Goldziher.

Herr Prof. August Müller führt in seinem im letzten Hefte dieser Zeitschr. erschienenen Aufsatze „über einige arabische Sentenzensammlungen" zu Matth. VII. 5 den arabischen Satz an: معاتبة الانسان نفسه انفع من عتابه لاصحابه mit der Bemerkung dass diese Stelle sowie drei andere „mehr dem Sinne [1]) als den Worten nach" mit den dazu angeführten Bibelstellen identisch sind, „obwohl die Aehnlichkeit doch einen Zusammenhang irgendwelcher Art voraussetzen lässt". Es wird vielleicht nicht ganz überflüssig sein, wenn ich hieran die Bemerkung knüpfe, dass die in Rede stehende Stelle des N. T. in der muhammedanisch-arabischen Literatur in einer Form vorkommt, welche die Identität des Wortlautes aufweist. Ich führe hierzu folgende Stellen an:

Vor allem sind zwei Sprüche aus der Proverbiensammlung des Meidânî zu notiren; die eine steht dem Wortlaute der neutestamentlichen Stelle näher als die andere, aber auch diese beruht auf demselben Ideengang:

Al-Meidânî (ed. Bûlâḳ) Bd. II p. ٨٥ penult: كيف تبصر القذى فى عين اخيك وتَدَع الجِذْعَ المُعْتَرِضَ فى عَيْنِك; ibid. p. ٣١٧: يَعْقِد فى مثل الصواب وفى عينيه مثل الجرّة. Zu letzterem

---

1) Dem Sinne nach finden wir denselben Gedanken ziemlich oft in verschiedener Variation ausgedrückt; eines der kürzesten Proverbien dieser Art ist Al-Meidânî Bd. II p. ١٣٩: لا تَعِظِينى وتَعَظْعَظى, welches ich besonders auch deshalb anführe, weil es auf dieselbe paronomastische Pointe gerichtet ist, welche nach der talmudischen Auffassung von Zefanja II. 1 התקוששו וקושו in diesem Satze steckt: קְשוט עצמך ואחר כן קשוט אחרים (Sanhedrin f.19a).

Sprichwort wird im Commentar Meidânî's folgendes Epigramm des Rijâshî angeführt:

ألا ايّهذا اللائمي في خليقتي هل النفس فيما كان منك تلوم
فكيف ترى في عين صاحبك القذى وتنسى قذى عينيك وهو عظيم

Dasselbe finden wir auch in der Ḥamâsa Bd. I p. ٦٥٩ v. 3:

فتى أرى في عينك الجِذْعَ مُعْرِضًا وتعجب إن ابصرتَ في عينى القذا

Bei Al-Mubarrad (Kâmil ed. Wright p. ٥٤٣, 16) sagt der zurechtgewiesene Abu-l-Hindî: احدهم يرى القذاة في عين اخيه ولا يرى الجذع في است ابيه, wo die Tendenz, die Antithese weiterzuführen, vorherrscht[1]). Durch die LA. der Berliner Hschr., welche bei Wright in der Note t) beigebracht wird, nämlich: الجذع المعترض في الحلق wird die grössere Conformität mit dem Text des Sprichwortes hergestellt, und die LA. verdient nach dem Kanon: فليس يجوز الا ما حكى لان الامثال لا تتغير (Al-Tebrîzî ad Ḥamas. p. ١٤٥ penult.) Begünstigung. Auch in der Bûlâḳer Ausgabe des Kitâb al-'iḳd al-farîd von Ibn 'Abdi Rabbihi (Bd. III p. ٤٠٤, 3), wo die Anekdote des Abu-l-Hindî wörtlich wie bei Al-Mubarrad erzählt wird, finden wir dieses المعترض.

In dieselbe Reihe gehört auch das Epigramm des Ibn Merwân al-Ġezîrî (Al-Maḳḳarî ed. Leyden Bd. II p. ٦٤٣ :

ومن العجائب والعجائب جمّة أن يلهج الاعمى بعيب الاعور

wo an Stelle des Splitters und Balkens die Gegenüberstellung der Einäugigkeit und totalen Blindheit getreten ist.

Ob übrigens solches Zusammentreffen zwischen biblischen und arabischen resp. muhammedanischen Sprüchen immmer die Voraussetzung eines auf Entlehnung zurückführenden Zusammenhanges begründet, ist eine Frage, die eher negativ zu entscheiden wäre. Begegnungen zwischen biblischen und arabischen Sprüchen sind viel zu häufig, und die betreffenden Aussprüche machen in ihrer arabischen Fassung viel zu sehr den Eindruck schlichter Unmittelbarkeit, als dass man in den meisten Fällen den Zusammenhang anderswo suchen

1) Dieser Tendenz, die Antithese weiter auszuspinnen, begegnen wir auch in dem parallelen Ausspruche des Talmuds, welcher die Quelle der in Rede stehenden neutest. Stelle ist. Nach der einen LA. nämlich wird aus dem Splitter im Auge (מעיניך) ein Splitter in den Zähnen (משיניך). S. Levy Targumwörterbuch Bd. II p. 360 a.

sollte, als in dem gleichen Ideengange naiven Volksgeistes. Finden wir ja derlei Begegnungen nicht selten auch zwischen dem Wortlaute europäischer [1]) und arabischer Sprichwörter. Andererseits wird gerade bei den Arabern soviel citirt, zumal aus biblischen Schriften, und — wie wir anderweitig ausführlicher nachweisen werden — auch dort citirt, wo originelle Producte vorliegen, dass wir billig voraussetzen dürften, es seien Entlehnungen von biblischen Aussprüchen, wo solche vorliegen, als solche kenntlich gemacht.

Nachtrag zu den „Studien über geschnittene Steine mit Pehlevi-Legenden“.

(Oben S. 582 ff.)

In der Z. D. M. G. Bd. XXIX, S. 205 sub No. 11 erklärte ich eine Gemme des k. Museums im Haag mit der Legende *Rastichi Tagi* durch

„Dar gerechte Tagi“ oder auch „der gerechte Held“,

ohne diese letztere Auslegung irgendwie zu begründen, wahrscheinlich weil ich glaubte dies schon früher gethan zu haben, was aber nicht der Fall ist; ich gebe also nachträglich diese Belege.

[Pehlevi] *tag* (Pehlevi) a champion, a hero, a brave, bold personage. (An old Pahlavi-Pazand Glossary, ed. M. Haug, p. 215.)

تکی *thag* (Pazend) strong, powerful, sturdy, hardy, brave. (Glossary and Index to the Pazand text of the Mainyô-i-Khard, p. 198.)

tanchishta (Zend) most vigorous. (An old Zand-Pahlavi Glossary, ed. M. Haug, p. 95.)

تُنُك (Neupersisch) „stark“, „kräftig“.

Im Armenischen *tagnapav* „eilig“, „kriegsmässig“; *taynapel* „erzwingen“.

οἷος Ἀμίστρης ἠδ' Ἀρταφρένης
καὶ Μεγαβάζης ἠδ' Ἀστάσπης,
ταγοὶ Περσῶν. Aeschyl. Pers. 23.

---

1) In jüngster Zeit hat hierüber Prof. E. Palmer in seiner arabisch geschriebenen Einleitung zu der Bearbeitung von **Behâ al-Dîn Zuheir's** Diwan (Bd. I Cambridge 1876) gehandelt. Das deutsche, und auch sonst in europäischen Sprachen vorkommende „sich zwischen zwei Stühlen niedersetzen“ ist bei Meid. II p. ٨١, 8: كالسّاقط بين الفراشين. „Wände haben Ohren“ إنّ للحيطان آذانًا (Meid. ibid. p. ٢٥٠, ult. im Commentar) u. a. m.

Θάρυβίς τε πεντήκοντα πεντάκις νεῶν ταγός. id. ibid. 323.

παρὰ δ'οἱ ταγοὶ ἄμμι μενόντων. Hom. Il. XXIII, 160.

Ταγός. ἡγεμών. Suidas.

Ταγοί. προστάται, ἄρχοντες, ἡγεμόνες. Hesych.

Ergo erimus *ὀπαδοὶ* qui *ταγοὶ* esse noluimus? Cic. ad Attic. IV, 6.

A. D. Mordtmann, Dr.

Lomaçâtana.

In dem Cataloge der Oxforder Handschriften Seite 322 ist der Inhalt der Verse 51—54 der dort besprochenen Yogaratnamâlâ mit lomaçâtana bezeichnet und von mir mit „calvitii faciendi remedia" erläutert. In den Mélanges Asiatiques tirés du bulletin de l'académie impériale des sciences de St. Pétersbourg, tome VII. S. 618 meint Böhtlingk: „Es ist von keinem Calvitium die Rede, da loman nicht die Kopfhaare bezeichnet". Wer den Wortlaut der Verse kennt, wird zu keiner anderen Uebersetzung gelangen, und ich sehe auch jetzt keinen Grund von derselben abzuweichen. Uebrigens werden Zaubermittel wohl nur dazu gebraucht, um einem Feinde das Haar vom Kopfe, nicht vom Leibe zu schaffen. Dass der Verfasser oder Uebersetzer der Abhandlung den gangbaren Unterschied zwischen keça mûrdhaja und roman nicht beobachtete, ist seine eigene Sache und für uns eine Belehrung.

hâlâhalalâṅgûlaṃ saptadinaṃ
kanakatailaparyushitam |
çâtayati keçanivahaṃ[1]), tathyam
idaṃ romaçâtanam pravaram || 51 ||

bahuço vajrîpayasâ bhâvitatilataila-
mûrdhajâbhyaṅgât |
dhavalabalâhakarucayo bhavanti
keçâ vinâbhyaṅgât (sic) || 52 ||

ashṭamabhâgâlayutâ sudhâ
jalâloḍitânale taptâ |
çâtayati keçajâlaṃ yuktâ
sacarâcare jagati || 53 ||

saindhavaharitâlasudhâyavanâla-
kshârasaṃyuto yogaḥ |
kurute romavihînam[2]) prayukta-
mâtras trilokam api || 54 ||

Th. Aufrecht.

1) Schol. romakeçâdikam. 2) Schol. keçavihînaṃ romavihînaṃ ca.

Bibliographische Anzeigen.

E. Trumpp, *Beiträge zur arabischen Syntax* (Sitzung der philos.-philol. Classe der kgl. bayer. Acad. d. Wiss. vom 5. Mai 1877). 76 S. in Oct.

Wie früher das arabische Ḥâl, so behandelt Trumpp hier die Passivconstruction im Arabischen und den Gebrauch von إِنَّ und أَنَّ. In beiden Abhandlungen giebt er hauptsächlich die Lehren der arab. Grammatiker wieder. Er schliesst sich diesen zwar durchaus nicht blind an, folgt ihnen aber doch m. E. nicht selten zu weit, wo sie z. B. entweder Thatsachen weginterpretieren, die mit ihrén zu eng gefassten Regeln streiten, oder aber nach blosser Analogie Constructionen gestatten, für die sie keine Belege anführen können. Umfassende, unbefangene Beobachtung des Sprachgebrauchs wird uns, so ungünstig wir in dieser Hinsicht namentlich den älteren einheimischen Philologen gegenüber gestellt sind, doch noch manche Berichtigung und Ergänzung über das Thatsächliche bringen, während wir in der Beurtheilung desselben durch unsre Kenntniss der verwandten Sprachen und allgemeine sprachwissenschaftliche Bildung den Alten ganz entschieden überlegen sein müssen.

Wenn Trumpp im Anfang seiner Abhandlung meint, das Aramäische habe keinen Ansatz zur eigentlichen Passivbildung gemacht, so ist das nicht richtig. Reste einer alten inneren Passivbildung zeigen nicht nur alle aram. Dialecte in ihren Passivparticipien (ܡܩܒܠܐ = مُقْبَل; מְזוּמָּן wie im Hebr. u. s. w.[1])), sondern auch vom Verb. fin. finden sich im Biblisch-Aramäischen noch hinreichend Beispiele, von denen das einzige הֳקִימַת, das haarscharf zu أُقِيمَتْ stimmt, genügt, um den Verdacht einer Entlehnung aus dem Hebräischen abzuwehren; dazu kommen noch die *Nomina actionis*

1) s. Neusyr. Grammatik S. 213.

der Form ܩܘܛܳܠܳܐ *quṭṭâlâ*. eigentlich Infinitive vom Pural [1]). Im Aethiopischen sind wenigstens beim Particip Reste der inneren Passivbildung geblieben. Wir haben daher anzunehmen, dass diese Bildung ursprünglich gemeinsemitisch war. dass sie aber allmählich mehr oder weniger vollständig durch die äussere Reflexivbildung ersetzt ward, was ja auch in neuarab. Dialecten in grossem Umfange geschehen ist.

Das Arabische ist im Allgemeinen einer unpersönlichen Ausdrucksweise nicht hold. Aber beim Passiv kommt diese unter gewissen Umständen vor. und es ist eine unfruchtbare Mühe, wenn *Trumpp* mit den Grammatikern in dem Verse يُغْضِي حَيَاءً وَيُغْضَى من مَهَابَتِهِ [2]) („Er ist vor Scham still, und man ist's aus Scheu vor ihm"), in Redensarten wie مُرَّ بِهِ und عُفِيَ عنه die unpersönliche Construction leugnet und hier ein شيء, welches den مصدر bezeichne. als Passivsubject (نائب الفاعل) oder ein anderes Auskunftsmittel sucht. Grade so ist es dann mit den unpersönlichen Participausdrücken wie المغضوب عليه u. s. w. Aber zu beachten ist allerdings, dass Fälle wie jenes يُغْضَى sehr selten sind, und dass im Allgemeinen die unpersönliche Passivconstruction auf ganz bestimmte. freilich zum Theil sehr beliebte. Anwendungen beschränkt ist, welche uns Trumpp hier übersichtlich vorführt. — In der Construction أُتِيَ بسارق (S. 14) liegt durchaus nichts Auffallendes. So gut ich sagen kann أَتَيْتُهُ بسارق, kann ich natürlich auch die Passivconstruction wählen. Wenn deutsches „kommen" und „gehen" auch ausschliesslich intransitiv sind, so sind doch أتى, جاء, بلغ u. s. w. so gut Transitiva wie „erreichen" „*assequi*" „*petere*" u. s. w. — In den seltnen Fällen. in welchen das Passivsubject im Accusativ

1) S. Mandäische Grammatik S. 123 Anm. 1. Das Arabische hat bekanntlich keine Passivinfinitive; doch lassen sich vielleicht unter den Abstract- und den eigentlich damit identischen Formen des inneren Plurals wohl noch einige Spuren davon auffinden. So sind vielleicht Wörter wie خُلْدَى, welches sich zu خَلْدَى verhält wie عُمَّال جُمَّع zu عَمَل جَمْع, eigentlich passivisch.

2) Im zweiten Gliede ist aber يُكَلِّم persönlich zu übersetzen „er wird angeredet".

steht (S. 28), sehe ich dieselbe Erscheinung wie im Hebräischen את beim Passiv; ich habe Mand. Gramm. S. 421 Anm. 1 noch drei weitere Beispiele angeführt.

Die Abhandlung über إِنْ und أَنْ wird durch eine etymologische Darlegung eröffnet, welcher ich nicht folgen kann. Die Annahme der dem Indoeurop. und Semit. gemeinsamen demonstrativen Urwörter *i* und *en* ignorirt u. A. das Scheitern aller Versuche, die Verwandtschaft zwischen den beiden grossen Sprachstämmen zu erweisen. Auch gegen seine Zusammenstellung der semitischen Formen selbst habe ich, namentlich mit Rücksicht auf's Aramäische, sehr Viel einzuwenden. Ferner muss ich gegenüber der nahe liegenden und oft gemachten Annahme, dass إِنْ und أَنْ Modificationen desselben Wortes seien, an meiner alten Ansicht festhalten, dass أَنْ „dass" von أَنَّى „wie?" (eigentlich „wohin?", wie אָנָה, aus أَيْنَ gebildet)[1] nicht zu trennen ist. Die allerdings sehr auffallende Construction von أَنْ ist somit bloss nach Analogie des in Klang und in Bedeutung so ähnlichen إِنْ entstanden, ganz wie es zugestandener Maassen mit dem etymologisch klaren لٰكِنْ geschehen ist. — Sehr dankenswerth sind nun aber die Auseinandersetzungen über den Gebrauch von إِنْ, أَنْ und ihren verkürzten Nebenformen, wenn es hier auch nach dem Vorgange der arab. Grammatiker wieder nicht an Haarspalterei fehlt. Nicht in dieses Capitel würde ich aber aufnehmen Sätze wie إِنْ كُلُّ نَفْسٍ لما عليها حافظٌ Sur. 86, 4; vgl. 11, 113. 36, 2. 43, 34. Hier ist gewiss لمّا (mit Verdopplung) die bessere Lesart; لمّا — إِنْ steht (s. die Commentare und Ewald, gr. ar. II pg. 204, ann.) wie sonst إِلّا .... إِنْ oder إِلّا .... ما; ich finde in diesem لمّا dieselben Bestandtheile wie in لمّا „noch nicht", nämlich لا + ما, nur dass hier ما conditional ist (mit Voraussetzung der Negation wie im aram. לָהֵן *nisi*). Dies *in* ist also das negative, ursprünglich conditionale. — Die Unterscheidung von إِنْ ثُمَّ und dem einfachen ثُمَّ, welche S. 65 Anm. 2 statuiert

1) S. meine Darlegung in Benfey's Orient und Occid. I, 568 f.

wird, ist nicht aufrecht zu erhalten. Wie die Dichter je nach Bedürfniss des Verses z. B. اذا ما oder اذا sagen, so gebrauchen die erzählenden Schriftsteller ثمّ إنّ, das ursprünglich eine Thatsache zeitlich etwas stärker abgegränzt haben mag, ohne jeden merklichen Unterschied von ثمّ.

Wenn ich im Obigen mehrfach dem Verf. widersprochen habe und ihm über einige Kleinigkeiten noch weiter widersprechen könnte, so sage ich ihm zum Schluss doch noch einmal ausdrücklich besten Dank für diese sorgfältige und nützliche Arbeit.

Strassburg.

Th. Nöldeke.

Pahlavi, Gujarâti and English Dictionary. By Jamaspji Dastur Minocheherji Jamasp Asana, Fellow of the University of Bombay, and Member of the Bombay branch of the Royal Asiatic Society. Volume I. A. Y. 1246. A. D. 1877. Agents in London — Messrs. Trübner & Co., 57 & 59, Ludgate Hill. (All rights reserved). (Rückseite des Titels: Bombay: printed at the Education Society's press, Byculla). Auch mit Titel in Guzaratisprache, und mit dem photographischen Portrait des Verfassers geziert. CLXXIV und 168 Seiten in 8°[1]).

Das vorliegende Werk wurde bereits von dem Vater des Verfassers, Minotscheherdji Edaldji Djamasp Asana, nach dem Muster des Burhan-i Qati in Pehlevi und Persisch begonnen, der Sohn gab die Uebersetzung der Wörter in Guzarati, und, was für die Brauchbarkeit des Werkes sehr förderlich ist, in Englisch. Auch die Vorrede und die Einleitung über die Pehlevisprache sind in Englisch und Guzarati verfasst, und anerkennende Schreiben J. Wilson's, Dr. West's, Hoschang Djamasp's, Dhandjibhoi Framdji's, Churseddji Rustamdji Kama's und des Dr. Andreas sind in beiden Sprachen am Schluss der Einleitung abgedruckt.

Die *Quellen* der Wörtersammlung bilden die Pehlevilitteratur, von welcher ein grosser Theil noch unveröffentlicht ist, sowie ausser den schon gedruckt (lithographirt) vorhandnen lexicalischen Hülfsmitteln auch handschriftliche kleinere Glossare. Man findet

---

1) Da in vorstehendem Artikel einige Dinge berührt werden, über welche auch Hr. J. Darmesteter in der Revue critique vom 15. September sich ähnlich wie der Unterzeichnete geäussert hat, so möge bemerkt werden, dass das Manuscript des vorstehenden Artikel's bereits am 2. September sich in den Händen der Redaction befand.

diese zahlreichen Quellen unter den „Abkürzungen" Seite CLXIX ff. verzeichnet.

Ueber die Einrichtung der Sammlung lässt sich der Verf. S. X ff. aus; die Pehlevischrift, welche bekanntlich sehr unvollkommen und schwierig zu lesen ist, hat ein Zeichen für a ىد, welches aber zugleich für h und χ (ch) und, ungenau geschrieben, auch wohl für ś (np. س) gilt, z. B. in *dis* S. 48, 10. *sāyak* 71, 3 (besser geschrieben in Spiegel's Ausgabe des Vendidad in Pehlevi S. 4, 10), *sānīyē* 138, ult., *asni* (altb. *aśnya*) 133, 14 (besser bei Spiegel y. 1, 7. 2, 12); da ferner g, ǰ (dj) d, y durch dasselbe Zeichen, einen einfachen Haken, ausgedrückt werden, so kommt die Verbindung zweier dieser Buchstaben, z. B. des g und des d, genau dem Zeichen für a, h, χ gleich; wird einer dieser Buchstaben mit dem Zeichen des a verbunden, so entsteht die Figur [Pehlevi-Zeichen], welche identisch ist mit derjenigen des š, und wenn sich die einfachen, doppelten und verbundnen Haken häufen, so wird das Lesen eines Textes zu einem oft recht mühseligen Entziffern. Unser Lexicograph hat nun alle Wörter, welche mit dem Doppelhaken, sei es a, sei es die Combination zweier einfacher Haken, beginnen, unter eine Rubrik gebracht, man findet also unter dem ersten vieldeutigen Buchstaben, der im vorliegenden Band allein, und noch lange nicht vollständig vorliegt, Wörter, welche mit a, ai, ē, h, χ, g, ǰ, d, y beginnen. Ferner hat der Verf. nach der Vorrede auch die herkömmliche nicht immer richtige Aussprache der Pehleviwörter (welche eben in der schwierigen Lesung ihren Ursprung hat) angeführt; wir werden sehn, dass gleichwohl eine Anzahl Wörter, deren richtige Aussprache feststeht, noch unrichtig transscribirt ist, oder dass das Fehlen irgend einer Bemerkung die richtige neben der herkömmlichen falschen Aussprache nicht erkennen lässt. So steht S. 6, 15 und 44, 12 *ōkh* (Bruder) und gleich darauf 45, 3 *khā*, ebenso mit dem ē vaḥdat: *akhē*, *khahē*, 48, 1; *adudanē* und *āīēn* (Art, np. آئین 84, 7).

Viel Raum hätte der Verf. sparen können, wenn er die sämmtlichen Formen eines Wortes, wie Pluralform, Personalendungen, Vermehrung durch Affixe und enklitische Wörtchen, statt sie als besondere Artikel zu behandeln, unter dem betreffenden Wortstamm vereinigt hätte. Es ist diess eine Eigenthümlichkeit der einheimischen Glossare, die aber in einem Werke, welches viel von europäischer Wissenschaft hält, hätte aufgegeben werden sollen; man findet z. B. *hānī* (schreib, 114, 16), *hāniš* (schreib es, 139, 16) *hānītan* (schreiben, 157, ult.); *gaš* schön, gut, S. 45, das davon abgeleitete *gaši* S. 48—49, die 3. sing. des verbi denominat. *gašīt* 74, 10, den Infinitiv *gašītan* 76, 19; hier ist das Wort zudem noch confundirt mit einem andern welches „umwenden, zurückgehn" bedeutet (np. گشتن), und überdiess unrichtig von غش abgeleitet, während

gaši S. 49 richtig auf كُشْ zurückgeführt ist; sodann folgt 76, ult. noch *dašitan*, welches aber nur eine andere Lesung des vorigen ist, indem d und g mit demselben Zuge bezeichnet werden; die Lesung *daš* kehrt nochmals wieder 83, ult. Ferner: *gabrūnašnī* das Tragen, *gabrūnastĕ* getragen, *gabrūneð* er trägt, *gabrūnīm* wir tragen, *gabrūnī* trag, *gabrūntan* tragen, *gabrūnam* ich trage, *gabrūnt* getragen, S. 41. Alle diese Formen konnten unter *gabrūntan* vereinigt werden mit der abgekürzten Bezeichnung der grammatischen Function. Die Combination von g und b, welche dieses Wort beginnt, sollte streng genommen nicht an dieser Stelle Platz finden, weil das b durchaus nicht mit demselben Zeichen wie g, ǰ, d, y, sondern mit demselben Zeichen wie im Baktrischen geschrieben wird; der Grund warum sie dennoch hier eingeordnet ist, liegt darin, dass der Doppelhaken, wenn er vom übrigen Wort isolirt steht, zuweilen sich so nach unten und vorn vergrössert, dass er der Ligatur gb gleicht; es ist diese Schreiberlicenz indessen nicht zu billigen (wie der Verf. selbst 31, 11 zu bemerken scheint), noch weniger diejenige, wonach man auch den verticalen Strich für v (ū, ō, n) nach links ausweichen lässt, so dass die Gruppe, welche in strenger Schreibart db, gb, ǰb bezeichnet, bei dieser laxen auch dv, dn u. s. w. ausdrückt. Auch die Verbindung des Verticalstrichs mit dem folgenden Haken, wie sie bei *du-aš* 52, 9 erscheint, ist geradeso unzulässig, wie die des arab. r mit folgendem d oder dgl.

Bei dem grossen Lobe, welches der Verf. der Betheiligung europäischer Gelehrten an der Erforschung des Pehlevi zu Theil werden lässt, ist die Beibehaltung jener Einrichtung auffallend. Es dürfte nicht ohne Interesse sein zu lesen, was der Hohepriester der Parsi über die europäischen Studien in diesem Zweige der Philologie sagt: „Man muss ohne Bedenken anerkennen, dass wenn nicht unsre alten gelehrten Priester Theile des Avesta, der Pehlevi und Pazend Bücher in Sanskrit, Persisch und Guzarati übersetzt und die Kenntniss der betreffenden Sprachen einigen wenigen Gelehrten Europas mitgetheilt hätten, wahrscheinlich nicht die geringste Erwähnung oder Spur sich bis zum heutigen Tage erhalten haben würde. Die neuern Erfolge der europäischen Gelehrten auf diesem Gebiete entspringen grossentheils diesem Verhältniss. Ebenso muss man anerkennen, dass das Ansehen, worin die Pehlevilitteratur steht, hauptsächlich der freigebigen Unterstützung, welche einige der grossen Staaten Europas ihrer Erforschung zu Theil werden liessen, sowie dem unermüdlichen Fleiss und der Fähigkeit einiger grossen Gelehrten verdankt wird, deren Eifer jene Sprachen neu belebte und sie vor dem Versinken ins Dunkel der Vergessenheit rettete. Die Grammatik, das Lexicon der Avestasprache, die Pehlevigrammatik, verschiedene kleinere Glossare dieser Sprache, Uebersetzungen verschiedner Avesta- und Pehleviwerke, die mancherlei Werke über die Philosophie des Avesta, über die Entdeckung der Inschriften in Keil- und Pehlevischrift in den Bergen und Thälern Persiens,

die Abbildungen der dortigen Alterthümer — all diess verdanken wir der Munificenz einiger grossen Staaten Europas und dem Unternehmungsgeist und der Arbeit europäischer Forscher, welche unsre Bewunderung und Dankbarkeit verdienen, welche auch hier in Indien hauptsächlich das Studium des Pehlevi angeregt haben" (S. XVI).

Die Nachweise, welche die Wörtersammlung enthält, hätten sich nicht auf die Nennung des Buches (beim Vendidad und Yasna auch der Fargards und Hās) beschränken sollen, denn wenn ein in der Literatur bewanderter Leser auch bei vielen Wörtern alsbald die betreffende Stelle auffinden kann, so wäre es oft von Nutzen gewesen, die Existenz wichtiger Varianten zu constatiren, zumal Spiegel's Ausgabe der Pehleviübersetzung des Avesta noch ohne kritischen Apparat gelassen ist. So führt der Verf. aus Vend. 14 an *dō-nauvad* (2 Neunheiten = 18), die Spiegelsche Ausgabe hat Vend. 14, 70 das aramäische Zahlwort تیشیا ۲. Seite 6 unter *dō-dō* citirt der Verf. den Bundehesch (es ist Bund. 39, 17) und liest فناچ ساطونت (gehn hervor) statt فناچ دایند, wie Ref. glaubte schreiben zu müssen, oder statt فناچ داتوند, wie die Handschriften von Kopenhagen und Oxford lesen. Allerdings ist die Variante unerheblich und unterscheidet sich nur durch ein Häkchen, welches sie zu Anfang mehr hat, von der letzten der 3 Lesarten. Uebrigens ist in diesem Artikel *dōdō* unrichtig durch „zwei" statt durch „zu je zweien, paarweise" übersetzt, wie aus dem Zusammenhang der Stelle hervorgeht, der Verf. hätte also diesen Artikel mit dem folgenden (*dōdō*, two by two) vereinigen müssen. Eine andere Variante, noch dazu in einem dunklen Text, finden wir S. 7—8. Vend. 5, 72 heisst es, die Religion Zarathustra's übertreffe andere Religionen, wie die grössern Bäume die kleinern überragen. Die Pehleviübersetzung fügt eine Glosse hinzu, welche Spiegel (Commentar I, 172) سروان مرکا کیایچکای liest und „(wie) der König unter den Cypressen die Gräser (bedeckt, übertrifft)" übersetzt; Destur Minotscheherdji liest nicht سروان (Cypressen), sondern zieht die Gruppe hinter سرو, welche ān, āv, hū u. s. w. bezeichnen kann, zum folgenden Wort, worin er einen Pflanzennamen zu sehn scheint (das Wörterbuch enthält das Wort noch nicht), den er wohl *humarka* oder *ōmarka* liest; das letzte Wort liest er *gabāthakā*, was aber ungenau ist; nemlich nach dem b kommt zweimal das Zeichen für a (h, χ), man kann also aχ, χa, ah, ha, auch iš, dš, gš u. s. w. lesen, es ist aber wahrschrinlich, dass wir hier das semit. Wort für „Gras", welches sich kurz vorher verzeichnet findet, كُبعا vor uns haben, so dass das doppelte Zeichen hier a und 'a verbunden ausdrückt; das übrige یچکای könnte der 2. Theil eines Compositum oder ein Verkleinerungsaffix sein. Eine Variante gibt für die Ligatur یچ ein Zeichen, welches mit dem baktr. ϑ (th) identisch ist; es

kann aber nur Eine und zwar die erstere Variante das richtige enthalten. Der Verf. deutet das Wort durch „Name eines Baumes, rohrartiger Baum?“ Das mittlere (anscheinend aramäische) Wort scheint eine Species der Cypresse, das dritte eine Grasart zu bezeichnen.

S. 40 führt der Verf. eine Variante von *ahrūbĕ* aus vd. 19 an, welche er *helub* liest. Ref. hat die Stelle nicht ausfindig machen können, es ist jedoch kein Gewicht auf diese Lesart zu legen, da sie nur eine schlechte Schreibweise ist. — Eine schwierige Stelle ist y. 64 (65), 22, namentlich weil auch die Pehleviübersetzung dunkel ist. Sie lautet „der seienden, gewesenen, gebornen und noch nicht gebornen reinen (Menschen) Schutzgenien mögen hieher kommen“. Diess übersetzt und glossirt die Pehleviübersetzung „der seienden, derer die im Leben sind, der gewesenen, derer die geschaffen und gestorben sind, der gebornen, der die jetzt sind, der ungebornen, die welche so in den Leib noch nicht gefallen sind“; statt „so“ (اینتون wie Spiegel liest) gibt unser Verf. die Variante *hayun* (sperma, semen 81, 21), was den weit bessern Sinn gewährt: „der Lebenskeim ist noch nicht in den Leib (der Mutter) gefallen!“ Ob die Orthographie richtig sei, bleibt unsicher, vielleicht ist das Wort mit خایوک (wovon weiter unten) identisch. — Vend. 13, 144. 149 liest der Verf. اشوختار und erklärt diess durch „Lärm, Geschrei machend“ (91, 7. 109, 7). Erstens ist die Lesung *ašo* nicht möglich, zweitens passt die Bedeutung nicht, denn es heisst im Text, der Hund laufe bei Nacht umher wie ein Dieb, wobei die Wachsamkeit das tertium comparat. bildet; wenn der Dieb mit Lärm umherliefe, würde ihm sein Handwerk bald gelegt werden; bei Spiegel (167, 2. 5) findet man nun die Variante ریریا ایوختار (bei Nacht herumlaufend), vgl. bei unserm Verf. 109 ایوختن (altb. *yuz*); hier ist einmal *ayukhtār*, das 2 Mal *ashōkhtār* gelesen. Vend. 14, 70 gibt der Verf. die wie es scheint richtige Lesart خانا گوسپند 94, 12, für die von Spiegel (173, 4 v. u.) aufgenommne خیناک گوسپند. Andrer Art ist ein Irrthum, welchen Ref. bereits in seinem Bundehesch-Glossar s. v. خوبسیا aufgedeckt hat; diess Wort ist der bekannte semitische Ausdruck für „Gefängniss“; ein auch im Burhan-i qati auftretender Fehler ist die unrichtige Lesart ندان (Zahn) statt زندان (Gefängniss) 145, 12. Letztres steht ganz deutlich in der Pariser Handschrift des Anquetilschen Glossars. Weniger eine Variante als ein einfacher Schreibfehler ist die Wiedergabe des n durch einen Haken in *našīnad* (er setzt sich 84, 10), und eine Nachlässigkeit irgend eines Copisten ist das Fehlen der Sylbe هو am Anfang des Wortes, welches der Verf. S. 115, ult. *akhvī* liest. Bei Spiegel 197, 10 steht vollständig هواخویا, was nur Transscription des altb. *havańha* zu sein scheint.

Oft fehlen die Citate ganz, was bei häufigen Wörtern ganz in der Ordnung, bei seltnen und merkwürdigen aber zu bedauern ist; so vermisst man ungern den Beleg für das Wort ā, welches den grossen und kleinen Bären, den Mars und die Plejaden bedeuten soll (S. 2—3); offenbar haben wir hier eine Chiffre oder ein technisches Zeichen vor uns; auch als Bezeichnung des Nosk Husparam (S. 3) ist ā nur ein conventionelles Zeichen (ā ist das ā im Gebet *yaϑā ahū vairyō*), s. das Pahlavi Pāzand Glossary des Destur Hoshangji 23, 3. Wenn wir bei ā (S. 3) citirt finden Gra. Das. Peshotun. (Grammar of the Pahlvi language by Peshotun Dustoor Behramjee Sunjana), so ist diess Citat eigentlich von sehr geringem Werth, weil man das Werk (welches 524 Seiten, noch dazu in Guzarati, enthält) geradeso durchsuchen muss, wie wenn es gar nicht citirt wäre. Uebrigens steht diese Partikel a auf Seite 381, Z. 4 v. u. der Grammatik Peshotan's, der sie für identisch mit *af* hält.

Die *Einleitung* enthält u. a. eine Abhandlung über die Pehlevisprache, und hiemit in Verbindung stehend allerhand Mittheilungen über alte persische Dinge, die recht merkwürdig sind, denen wir jedoch nicht immer beipflichten können. Der Verf. nimmt nicht nur die Echtheit des Avesta an, welche ehemals angefochten, aber besonders von europäischen Gelehrten erhärtet wurde, sondern er schliesst auch aus ihr auf die Echtheit des Inhalts; es sind ihm nicht nur die Mythen und Wunder wahre Begebenheiten, sondern das Avesta ist auch eine Offenbarung Gottes. Die Menschen von Kajomars, dem arischen Adam, bis auf König Lohrasp, Vater des Vistasp, bekannten die Religion der Poriodakeshi (*paoiryō-ḍkaẹša*), d. h. die Religion, wie sie im Chorde Avesta enthalten ist; sie richteten ihre Gebete an die Sonne und Mithra, vollzogen die Waschungen, flochten die heilige Schnur oder kuschti, recitirten die Afrigan, Nirang und andere Gebete, feierten die Gahanbar, die 10 Muktad- oder Festtage der zehntägigen Rückkehr der Seelen der Abgeschiednen in die Gesellschaft ihrer Hinterbliebnen u. s. w. Hiefür citirt der Verf. Stellen aus Pehlevi und persischen Büchern. Die Ceremonie des Izeschne wurde erst unter Hoschang erfunden, denn (diess ist bezeichnend für die Exegese) der erste, von welchem gesagt wird: *yazata* (er vollzog den Izeschne, opferte) ist Hoschang (S. XXXII. XXXIII). Die Nirangs (Sprüche, Zauberformeln) stammen von Feridun, weil dessen Name in ihnen erscheint und, wenn sie von einem spätern frommen Mann oder König verfasst wären, dessen Name mit dem des Feridun verbunden vorkommen müsste, wie denn auch Firdusi diess bestätigt, indem er erzählt, dass der Genius Sarosch dem Feridun Nirangs lehrte (XXXVI. XXXVII). Was folgt aus diesen Annahmen? Das Avesta (wohl das chorde Avesta) ist bereits dem Kajomars offenbart, die Sprache des Avesta ist also die älteste der Welt; Kajomars ist der älteste Adam, von dem nach den heil. Schriften auch Taz, der Stammvater der Araber abstammt, also sind die Semiten die jüngere Race. Dieselben Folgerungen,

welche bei uns mutatis mutandis durchaus noch nicht antiquirt sind. Wie alt ist nun das Pehlevi? Nach Hamza von Ispahan befinden sich am Tacht-i Djamschid (Persepolis) Inschriften in Pehlevi (XXXVIII), es muss daher zur Zeit des Erbauers Djamschid, des 6. Königs nach Kajumars, schon Pehlevi gesprochen worden sein; das Pehlevi ist viel älter als Assyrisch; diese letztre Behauptung bezieht sich wohl auf die abenteuerliche Hypothese Hoschangdji Djamaspdji's, die der verstorbene Haug erst anregte, hernach aber fallen liess, und nach welcher Huzvaresch (die Art, die im Pehlevi zahlreichen aramäischen Fremdwörter zu lesen, nemlich sie durch die persischen Aequivalente zu ersetzen, wie auch der Verf. S. 20, 9. 12 andeutet, wo indessen nicht *dō-jast* sondern *dū-dast* zu lesen ist) [1]) für Huzvan Asch stehn und Sprache Assyriens bedeuten soll. Ja schon zur Zeit des Tachmuraf, des Bruders und Vorgängers Djamschid's, existirte Pehlevi, weil es heisst, dieser tapfre Teufelsbanner (der Ritt auf dem Teufel wird S. XL Note rationalistisch erklärt) habe von den Diws schreiben gelernt, und zwar Rūmi, Tāzi, Pārsi, Hindi, Tschīni, Pehlevi (Griechisch, Arabisch, Persisch (!), Indisch, Chinesisch und Pehlevi). Dass der Verf. als Hohepriester der Parsi in Bombay an der Autorität des Avesta festhält, ist selbstverständlich (nicht im Avesta steht, dass Hoschang Babel, Susa und Kufa (!) erbaut habe, S. 119); dass er als solcher auch die zuverlässigsten Erläuterungen über die Religionsübung, wenigstens wie sie jetzt gilt, geben kann, ist höchst erwünscht [2]); dass er jedoch die richtige Ansicht, wonach Pehlevi die parthische Sprache ist, anführt (S. XLIII) und nicht erkannt hat, dass Pehlevi in einer Menge von Stellen nichts andres bedeutet, als altes, sei es nun sasanisches, parthisches, achaemenisches oder baktrisches Iranisch, ist bei der Anerkennung, welche er sonst der europäischen Forschung zollt, verwunderlich und nur daraus zu erklären, dass er die späte Herkunft des Pehlevi nicht mit seinen religiösen Anschauungen in Einklang bringen konnte. Die Schrift Olshausen's, welche alle diese Fragen endgiltig ins Reine gebracht hat, war dem Verf. nicht bekannt oder zugänglich [3]).

---

1) Ein merkwürdiges Beispiel von Huzvaresch findet man S. 26, 11 ثبناوم *gabnāum* Mensch, Mann; da nemlich für pers. *mart*, *martum* das aram. *gabnā* (גברא) erscheint, welches man aber *mart*, *martum* las, so hat man an *gabnā* noch das pers. Affix *um* gehängt. Aehnlich verhält es sich mit dem Wort, welches der Verf. nach Vorgang schon der Parsiversionen *dōd* (der zweite liest, 27, 10. Diess Huzvareschwort besteht aber aus der Ziffer 2 und der Sylbe *ni*; nemlich gewöhnlich erscheint تنی für „ein andrer, zweiter", hebr. שֵׁנִי aram. תִּנְיָן. Das echte Pehleviwort ist دتیکر np. دیکر.

2) Ein bisher nicht bekannt gemachter Ausdruck für den Stein, auf welchem der Mobed den Yasna celebrirt und auf welchem das Ataschdān steht (also der Stein Adoscht oder ein Arvisgah), ist *χān* S. 104, 8.

3) Ungenau ist S. XXIV „griechisch, hebräisch und pehlevi" statt „jüdisch, christlich und pehlevi" übersetzt.

Es sei noch einiges hervorgehoben, was im Wörterbuch selbst zu einer Bemerkung veranlasst und zur Berichtigung des LIII ff. aufgestellten Pehlevialphabets beitragen dürfte. Zunächst seien einige Irrthümer im Auflösen der Ligaturen angeführt. Das np. میان erscheint in einer Form, welche man nicht *myān* lesen darf (38, 6 v. u.), sondern entweder *miyān* oder *mihān* lesen muss; zieht man letztre Lesung vor, so müsste man h für die Verdünnung des altb. Spiranten d in *maidyāna* erklären. Man findet auch die jüngere Schreibung *myān*; vgl. Bundehesch, Vorrede XXXI.

Die Gruppe für „zweitens" S. 5, ﻛ kann nicht *bi* gelesen werden, sondern ist die Ziffer 2, die bald „zweitens", bald „zweimal" bedeuten kann; man hat daher *dū* oder *duyum* zu sprechen. Aehnlich verhält es sich mit der Ziffer 40 (S. 5, ult.), welche hier in verderbter Form erscheint, und mit der zusammengesetzten Ziffer für 22 (S. 40, 7. 42, 11). Die Seiten 3—6 enthalten die eben beschriebne Ligatur nicht weniger als 19 mal; in 5 Fällen steht sie missbräuchlich für die Verbindung eines Hakens mit dem Verticalstrich: *īn* dieser, *ēn* Auge (verderbte Schreibung für *ain*), *gav* Rind, (für richtigeres *gāv*), *gav* Hand (eine bessere Schreibweise werden wir unten kennen lernen), *dō* zwei (entweder Ziffer oder mit tadelhafter Verschnörkelung des Verticalstrichs); sodann ist die Ligatur die Abkürzung des dreifachen Hakens, d. h. eines a, h, χ verbunden mit g, d, y, wobei der letzte Zug vergrössert zu werden pflegt (wie altb. b): *ē* dieser, *ē* einer (am Ende der Wörter, das yā-i vaḥdat) *ē* o! (besser *āi*, altb. *āi*); drittens bezeichnet die Ligatur dy, also *dē* Name eines Monatstages (echt pehl. دین); viertens gd; fünftens ist der 2. Theil der Ligatur wirklich b; für beide letztre Werthe sind indessen die Beispiele zweifelhaft; es handelt sich um das Wort, welches der Verf. *ēbgad* oder *ēbjad* liest und dem er die Bedeutung „Tadel, Mangel, Fehler, Uebelreden" beilegt, welches aber Ref. im Bundehesch خيابيت (Var. خيبيبت) umgeschrieben hat. Offenbar hat es der Verf. zerlegt in *ēb*, was wohl ar. عيب sein soll, und *gad*, *jad*, dem er 4, 13 die Bedeutung „machend, habend" (etwa wie np. بان, وان), 5, 2 die von „schlagend, brechend" beilegt, freilich ohne eine nähere Erklärung zu geben. Es ist zu bemerken, dass die Schreibweise des Wortes sehr mangelhaft ist; sie wird citirt aus dem Hormazdyascht, und zwar befindet sie sich daselbst im 20. Abschnitt; ebenso unrichtig ist das Wort 23, 9 v. u. *ēbĕgad* geschrieben, auch 42, 17 (wo das b ungenügend), sowie 44, 6, wo dieselbe Gruppe, welche soeben *aēb* gelesen wurde, *ēbgad* lauten soll. Die richtige Schreibweise findet sich 78, 12, wo der Verf. von den auf S. 4. 6 angegebnen so sehr verschiedne Bedeutungen verzeichnet, dass man annehmen müsste, er habe die verschiednen Formen desselben Wortes für verschiedne Wörter gehalten. Auch 75, 7 ff. findet sich das Wort

[illegible]

richtig orthographirt, aber nun erscheint neben *aebgadī* die neue (unberechtigte) Lesung *aebdadī* und sogar *agīdadē* (*agi* findet sich für altb. *aγa* auch 42, ult.). Der Unterz. hatte das Wort mit dem ar. خبيبة, اخبابة (Täuschung) zusammengestellt; Spiegel (Heidelb. Jahrb. 1868, 764) rieth für Beibehaltung der herkömmlichen Lesart *aebagat*, West indessen (Mainyoi khart, Glossar 4) ist derselben Ansicht wie Ref., indem er unser Wort für das syr. ܣܚܒܐ hält. Im Pehlevi-Pazend Glossar wird es *hibagati* umschrieben, im Dinkart (z. B. II, 74, 14. 80, 12) *aibdatī*, was der Herausgeber, Destur Peshotan, offenbar für die Composition von عيب und einer Ableitung von *dā* (geben, machen) hält. Dass unser Wort nicht das ar. عيب enthalten kann, geht daraus hervor, dass sehr häufig statt خبيبت die vollere Form خيابيت erscheint.

Ferner soll die in Rede stehende Ligatur noch den Werth *gaz* (höchstens *gaǰ*) haben; dieses Wort erscheint später als *gaza* (45, 13), plural *gazī* (48, penult. 59, 3) *gazagī* 61, 12, und der Verf. legt ihm die Bedeutung „Bach" bei, indem er es von altb. *γzar* ableitet. Die Lesung ist sehr zweifelhaft; S. 62, 1 erscheint dieselbe Ligatur in einem Worte, welches der Verf. *khāī-gīhī* (richtig *-gās*) liest und durch „Canal" erklärt; hier würde man das altb. *χa* erkennen.

Unter den 19 Werthen unsrer Ligatur findet sich weiterhin *be* (ohne); diess ist aber entschieden irrig, das np. بی (ohne) lautet im Pehl. اڤ oder اپی, im Parsi *awē*, und stammt vom altb. *apa* ab; das 5, 20 angeführte Compositum ist nicht *bē-rās* zu lesen, sondern *a-rās* (wie S. 40 fast richtig steht), vgl. die Pehlevi-Grammatik des Destur Peshotan 337, 1. Daher ist auch 18, 5 v. u. nicht *bē-baχt* (unglücklich) zu lesen, sondern *a-baχt*.

S. 28, ult. soll دووين „zwei Männer" bedeuten; aber das Wort für Mann ist nie وين, sondern stets وير; an der vom Verf. citirten Stelle des vend. 5 (es kann nur 5, 104. 106, bei Spiegel p. 57, 13. 15 sein) ist nicht „zwei Männer", sondern „den zweiten" zu übersetzen; der Artikel wäre also an das kurz vorhergehende *dōvīn* anzureihen. y. 38, 13 wird altb. *azīs* (nach der Tradition die Flüssigkeit, welche aus Pflanzenwurzeln ausschwitzt) durch ein dunkles Pehleviwort erklärt, welches keinenfalls *azī* lauten kann, wie Verf. meint (87, 8); es muss vielmehr, wie Ref. bereits im Bundehesch s. v. خيو bemerkt hat, خايوک gelesen werden, und scheint die Flüssigkeit, welche dem Foetus als Nahrung dient, zu bezeichnen. — Statt خانيک ist 91, 6. 133, ult. 147, 19 آويک transscribirt, was um so auffallender ist, als das Deminutiv richtig *khānīchē* geschrieben ist (148, 17. 156, 3). Die hiebei citirte Stelle des Bundehesch (25, 15) gibt in der Parsiversion gleichfalls eine Ableitung von *āp* (Wasser), allein diess Wort wird im Pehl.

nicht mit v, sondern mit p (f) geschrieben. — Ganz unmöglich ist die Lesung *khudravashne* 125, 18 und *dōzanēyān* (altb. *duzainya*) 141, 1. — Man kann nicht dasselbe Wort *ayanī* und *khīnī* 83, 12, *khahēd* und *shahēd* 74, 1 lesen; letztres Wort soll sich vd. 9 (wahrscheinlich in der Glosse, bei Spiegel p. 138, 13) finden; *khahēd* ist eine mangelhafte Schreibung für *χvāhēt*. — Eine vieldeutige Gruppe ist die S. 42—47 in 50 Beispielen auftretende [Pahlavi]. Diese Gruppe kann man lesen: ah, aχ, aa, ha, χa, dš, gš, yš, dda, dga, dya, gga, gda, gya, gāy, agd u. s. w.; unrichtige Auflösungen aber sind *ai* oder *aē* (136, 1) *aš* (43, 4) *χš* (44, 15) *gāh* (45, 20) *dā* (126, 21) *dh* (46, 6) *daχ* (53, penult.) *yā* (59, 4) *šā* (47, 3) *sā* (71, 3) *hīč* (47, 14) *χ* (114, 1. 3. 6. 8. 11) h (124, 17. 126, 5. 8). Es ist in vielen Fällen schwer zu sagen, welches die richtige Auffassung sei, weil der Verf. keine genauen Citate gibt; man muss sich daher hüten, alle vom Verf. aufgeführten Wörter für baare Münze zu halten. Zuweilen ist es möglich, die betreffende Stelle ausfindig zu machen. So zeigt die Spiegelsche Ausgabe der Pehleviübers. für *aš* die richtige Ligatur (p. 92, 1), wo unser Destur (43, 4) eine fehlerhafte gibt. Dasselbe gilt für das *aš* in *ašvahist* z. B. y. 54, 19.

Hatten wir bisher unrichtige Lesungen zu berichtigen, so gehn wir nun zu solchen über, welche zwar den Zeichen entsprechen, aber doch unrichtig sind, wie man aus der Etymologie erkennt.

a-admunī ohne Zuversicht 11, 18 ist zu lesen *a-haimūnīk*, wie Ref. (Bundch. 57) bereits gesehn hat und wie auch im Pehlevi-Pazend Glossar des Destur Hoschangdji 47 vorgeschlagen und im Dinkart (z. B. I, 99, 3 v. u.) transscribirt ist; Destur Peshotan (Pahlavi Grammar 405) gibt ebenfalls die richtige Erklärung, liest aber doch in herkömmlicher Weise.

Der Verf. liest *jānuntan* 72, 3 statt *yehavunatan* aram. הֲוָנָא; statt *a-adashī* Niemand 9, 5 v. u. ist zu lesen *a-īšīk*, statt *hān-adash* ein andrer 99, ult. 165, 4 v. u. *hān-īš*, vom semit. *īš* Mensch, welches für pers. *kas*, *kasī* geschrieben wird; richtig bei Peshotan im Dinkart I, 2. Das Wort für „Stirn“ ist S. 14 *jabātā*, S. 34 aber *gabtā* gelesen; es ist doch nur Eine Lesung statthaft; will man das Wort von ar. جبهة ableiten, so wäre die erstere, will

man es aus dem Aramäischen erklären, die andere Lesung geboten. Das mittlere ā wäre im ersten Falle vielmehr h zu lesen, in *gabtā* wäre der Laut elidirt. Hieher sind zahlreiche Fälle zu rechnen, wo der Verf. die herkömmliche Lesung beibehält, obwohl sie durch richtige Erklärung der betreffenden Wörter bereits verbessert ist: für *goman* (dieser) ist zu lesen *denman*, ar. דֵּן; richtig Dinkart I, 24; für *vāgunashnī* (zu ergreifen, 25, 5. und 2 v. u.) ist zu lesen *vaχadūnašnīk*, wie Ref. bereits in seiner Ausgabe des Bundehesch (1868) gebessert hatte und wie auch in Destur Hoschangdji's Glossary (1870) p. 231 nochmals entdeckt worden ist; richtig Dinkart

I, 42. *dō-vaχt* zweimal (26, 4 v. u.) ist zu lesen *dūvāt* „zwei Winde“, wie man aus der betreffenden Stelle des Bundehesch (27, 9) sehn kann; auch hier hat der Verf. sich von der Tradition verleiten lassen, welche das Wort *vāt* np. باد oft verkennt. — *a-vasinashnī* nackt (27, ult.), welches der Verf. nicht weiter erklärt oder ableitet, ist *an-nashunašnīh* zu lesen und „ohne Schmuck“ zu erklären, von *nashunatan* schmücken, im Pahl. Paz. Gloss. durch ويختن (durchsieben) erklärt, eigentl. „reinigen“ (vgl. np. ويزه); Hoschangdji decretirt p. 165 die Bedeutung „to twist“ weil er ويختن für identisch mit پيختن hält (p. 282), was doch gegen die Elemente der pers. Lautlehre verstösst; denn schon altb. *pīχs* gehört ja zu der Wurzel *pič*, wovon پيختن abzuleiten ist. Die bessere Lesung gibt bereits des Ref. Bundehesch Glossar, sowie Destur Peshotan im Dinkart (1874) I, 25. — *ēbādashnē* Erinnerung 14, 17 ist zu lesen *ayātašnē*, von *ayāt* (Spiegel, Parsigramm. 119. West, Minoi khart 8, 15) np. ياد. Die Schreibung ist zudem nicht correct, indem die Ligatur zu Anfang einen Haken zu wenig zeigt. S. 56, 1 erscheint eine andere Form dieses Wortes: *aēbād*, was genauer nach den Zeichen *aābāt* oder *āhbāt* wiedergegeben würde; in Anquetil's Glossar (s. Bundehesch Glossar 80[b]) ist *ahēbāṭ* (nicht wie West in Hoschangdji's Gloss. 257[a] hat: *ahbad*) durch ياد erklärt, und an einer andern Stelle *hibagati* (nicht *habagateh*, das. 258[b]) ebenfalls durch ياد. Ref. hat versucht letztres Wort durch eine leichte Correctur von ياد in يار (Freund) und durch Annahme eines Irrthums in Betreff der Bedeutung, welche gerade die gegentheilige (Feind) ist, mit dem oben besprochnen *aēbgad* (خبيبت) zu identificiren; man muss dann annehmen, dass unser Verf. den Artikel *aēbād* (56, 1) aus dem Glossar entlehnt und den Irrthum desselben nicht bemerkt hat. Aus *aēbād* würde nicht ياد werden können. Ein andrer Ausweg wäre, das b als verschnörkelten Zug für y zu betrachten, in welchem Falle man *kāyāt* lesen könnte. Das np. يار lautet im Pehlevi ايابار, wofür das Parsi (die Umschrift des Huzvaresch) *ayār*, das Pers. aber noch ياور neben يار hat. Das Subst. abstract. heisst ايابارية, welches meist ايبيارية, d. h. mit einem Zug zu wenig geschrieben wird. So hat auch unser Verf. verschiedne Schreibweisen, von denen doch nur eine richtig sein kann, *aībār* (besser *ayībār*) 58, 6. 16, *ayārih* (moderne Form, 58, 14); dass er noch ein *asbārī* mit der Bedeutung „Ausstattung, Gefolge“ 58, 18 neben *aībārī* „Beistand, Hülfe, Freundschaft“ aufstellt, ist abgesehen davon dass *asbārī* eine unmögliche Lesung ist, überflüssig, da die Bedeutung von „beistehenden Freunden“ leicht in die von „Gefolge“ übergeht; der Verf. hat vielleicht hier der Etymologie Rechnung getragen, welche Haug (Zand Pahl. Dict. p. 55) erfunden hat.

ādā (Seele, Leben) kann man nicht auch *khaya* (vgl. 17, 5. 98, 2) sondern nur *χaya* lesen; da die Lesung *ādā* unrichtig ist, kann das Wort auch nicht von altb. *aδū* herkommen; die unrichtige Schreibung kehrt 90, ult. wieder; *χaya* ist selbstverständlich das semit. חיה, vgl. 50, 10. — *ākhanī* Frische der Vegetation (97, 5 aus vend. 9, 171) kann nicht zugleich *aēvāz* (96, 9) gelesen werden.

fajin Abschrift 37, 18 ist *pačēn* zu lesen; das Wort findet sich im Dinkart an zwei Stellen, welche Haug (in Hoschangdji's Pahl. Paz. Gl. p. 150, 2. 151, 10) ausgehoben hat; er liest den Anlaut richtig p (*pečinu*), aber im Glossar schreibt er, der Neigung der Parsi, die Aussprache zu modernisiren, folgend *pazhīnu*, und hält das Wort für identisch mit np. پیشینه; dieses Wort bedeutet nicht „Abschrift", sondern „der vorhergehende", und um diese Etymologie wahrscheinlich zu machen, gibt er hier im Glossar dem Wort die Bedeutung „Original" und fügt hinzu: a predecessor. Wir würden auf diesen Fehler und den damit verbundnen salto mortale nicht viel Gewicht legen, wenn das Wort *pačēn*, welches ganz genau mit dem parthisch-armenischen պատճէն übereinstimmt, nicht eine gewisse Berühmtheit erlangt hätte durch Gildemeister's Besprechung der aramäisch-hebräischen Form desselben, welche פַּתְשֶׁגֶן lautet (s. Zeitschrift für d. Kunde des Morgenl. 4, 208). — *ahun* ein andrer 160, ult. steht unrichtig neben dem richtigen *hān* 93, 16. *ašō* ist die Pehlevitransscription des altb. Wortes für „rein", aber vd. 1, 26 sind die Zeichen nicht so, sondern *hān* (alius) zu lesen, indem die vom Verf. citirte Glosse (Spiegel 3, 3 v. u.) bedeutet: „ich sage diess (dass Nisaja zwischen Marv und Balχ liegt) weil es noch andere (Nisajas) gibt"; vgl. hierüber Geiger, die Pehleviversion des 1. Cap. des Vendidad. Erlangen 1877 p. 41—42. Das Citat gehört demnach unter *hān* 93, 16.

Unrichtige Wiedergabe der Pehlevizeichen hat oft darin ihren Grund, dass man die moderne Wortform zu Grund legt und Eigenthümlichkeiten der ältern Sprache ausser Acht lässt. Einige Fälle mögen diess veranschaulichen.

Auslautendes k (*ak*) liest der Verf. meist ē, weil im Np. dieser Laut an seine Stelle trat, z. B. *bastē* statt *bastak* (20, 3), *beherē* statt *bāhrak* (17, 14), *kheshtē* statt *χištak* (10, 12). Dass im Pehlevi das k durchaus nicht stumm ist, beweisen wie bekannt armenische, zur Zeit der arsacidischen Herrschaft entlehnte Pehleviwörter, wie գունակ (Farbe) դաստակ (Handhabe) թոշակ (Wegzehrung), deren np. Formen گونه, دسته, توشه des k in h verdünnt und abgelegt haben; ebenso zeigen zahlreiche in älterer Zeit von den Arabern entlehnte persische Wörter theils das k (ق), theils die Erweichung g (ج), wie ar. باشق Sperber, ديباج, syr.

דיבג Brokat, np. باشه, ديباه oder ديبا. Wenn diese Sylbe *ak* häufig der altb. Sylbe a entspricht, z. B. *udrak* Otter, altb. *udra* 12, 6 v. u. oder *yatāhūkvairyōk* (blosse Umschrift des altb. *yaϑā ahū vairyō*, 22; auch ohne beide k vd. 11, 7 Spiegel 148 ult.), so darf man dennoch das k nicht unberücksichtigt lassen, weil selbst in dem Falle, dass Beweise seiner wirklichen ehemaligen Lautung (wie die obigen Fremdwörter) nicht vorhanden wären, die Gleichförmigkeit der Transscription seine Beibehaltung erfordert. Das altb. *aęva* (eins) lautet pehl. *aevak* oder *evak* 11, 4. Der Verf. hat hier das k beibehalten, weil es im np. يكى conservirt ist. Hiemit hängt zusammen, dass der Verf. das auslaut. k, wenn es inlautend wird, g liest, gerade wie np. h zu g wird, z. B. *dō-kenārgī* von 2 Seiten, 33, 1 von *dō-kenārê;* zu lesen ist *dū-kanārakīk.* So liest er auch g statt k in *tagīg* statt *takīk* (stark, 26, 3), *dō-gān* statt *dū-kān* (zwiefach, 32, 5); im Parsi wird das k des letztern Wortes stets mit g wiedergegeben, und auch auf ganz späten Münzen sasanischen Gepräges steht bereits دوگان (Dorn, Bulletin de l'Acad. des Sc. de St. Pétersb. XVI, p. 20). Diese neuere Aussprache dürfte aber nur dann in der Schrift angedeutet werden, wenn auch das Pehlevi g zeigt, wie in der Endsylbe *īg* für älteres *īk*, *tūbānīg* (so statt *tōbānī* 35, 9 zu lesen), *avandašnīg* 30, 15. Das Abstractaffix, welches mit einer Ligatur geschrieben wird, die mit *š* identisch ist, liest Verf. in np. Weise ī, *bujashnī* 30, ult. *varjashnī* 32, 1, nach Vocalen auch wohl š: *varōēsh* 31, ult. In letzterm Falle würde š dem np. ش (تازش Laufen) entsprechen, allein dieses Affix lautet im Pahl. šn, تاچشن. Es wäre also auch dort besser, *varōiya* oder *varōyih* zu lesen. Ref. hat im Bund. *ih* transscribirt, es ist aber wahrscheinlich, dass das Affix ebenso wie das semitische *iā* gesprochen wurde, mag man nun eine Aneignung des aram. Infinitivaffixes für die Subst. abstracta oder eine Erweiterung des altb. Affixes i annehmen.

vd. 16, 16 findet sich *danare* als Name eines Gewichtes, einer Quantität Speisen; es ist wahrscheinlich das abendländische Wort für Denar und bezeichnete ebenso wie das römische denarius und die entsprechende griech. Drachme Gewicht und Münze. Der Verf. durfte jedoch 17, 8 v. u. 18, 13 nicht *dīnār*, sondern *dānār* lesen; erstres findet sich 20, 8. 110, 13. Im Handbuch der Zendsprache S. 147 s. v. *danare* ist das Citat aus dem Bundehesch zu streichen, da hier جاورى zu lesen ist.

Eine Eigenthümlichkeit des Pehlevi ist, r nicht selten in n zu verwandeln (aber nie n in r, wie Destur Hoschangdji, Pahl. Paz. Gloss. 130 meint); die Parsi sprechen meist r, man muss aber in der Transscription n beibehalten, weil man das Pehlevi nicht aus dem Persischen meistern darf, z. B. *kerfe* np. كرفه 13, 15 statt *kanfak.* Wenn man den Grundsatz des Verf.'s r statt n da zu

schreiben, wo r ursprünglich ist, durchführen wollte, so müsste man auch *gabrā* (Mann) statt *gabnā* schreiben, weil es das aram. גברא ist.

S. 40, 8 v. u. liest Verf. *rāh* statt *rās*, wegen np. راه, *jāegāh* statt *-gās* 61, ult. np. جایگاه; das s ist aber hier höchst merkwürdig und durchaus nicht ungenau umzuschreiben. Das alte p und f wird später v (wie k zu g); man darf aber desshalb nicht *dō-shavē* 19, 1, sondern muss *dū-šapak* oder *šafak* schreiben. Ebenso gibt er t durch d wieder: *rōd* (Fluss, 42) statt *rōt*, altp. *rauta; adādē* (unrichtig 10, 7) statt *adātak*; es gibt Wörter, in welchen pehl. t für altb. d, δ steht, هاتوخت für *haδaoχta*, دوسرتک für *dva šareδa*; eine genaue Umschrift muss selbst diese scheinbar unrichtige Orthographie wiedergeben; für *hātōχt* findet man indessen auch *hādōχt*, aber wer kann wissen, ob das Pehlevi nicht seine besondern Lautgesetze befolgte? auch das Armenische hat *kow* für altb. *gao* (Kuh), *sirt* für altb. *zereδaya* (Herz) u. dgl. So steht auch č für altb. und np. z: *āčāt* frei, altb. *āzāta*, np. آزاد; zuweilen ist aber č der alte Laut und dann um so mehr beizubehalten: *roč* Tag (42, 4 ungenau *roj*) altp. *raučah*.

Die Aussprache der Vocale ist vom Verf. bisweilen zu sehr der heutigen indisch-persischen angelehnt, so namentlich ist dem *ō* (vāv-i maʿrūf) zuviel Ausdehnung gestattet: der Verf. schreibt nach indischer Aussprache *dō* (zwei), *dosh* (gr. δυς), während nicht nur die correcte np. Aussprache stets *dū*, *duš* war, sondern auch das lautliche Verhältniss zu altb. *dva*, *dus* ein u erfordert; in *hōnar* (Geschicklichkeit) ist *ō* ebenfalls unrichtig, der Vocal ist sogar kurz und nur plene geschrieben, altb. *hunara*, np. هنر.

Es gibt nun auch viele Wörter, welche bereits moderne Aussprache zeigen, d. h. sie durch Buchstaben kenntlich machen: *āχēzītan* neben *āχēčītan* (erheben, 72. 73), *dadeh* (wildes Thier 46, 1), welches in älterer Weise *datak* zu schreiben wäre, im Bund. findet sich *dat*. So wird die Gruppe خو, welche jetzt ohne das sog. v maʿdūleh wie χ gesprochen wird, in Pehlevi-Hss. خ geschrieben, z. B. خاش oder خهش Wunsch 51, 19. خهیش 60, 7. خهشنیه 54, 17. خایش 62, 4 statt خوهیش 99, 16 np. خواهش. Das 48, 13 *khahē* transcribirte Wort ist vielleicht *haχi* (so liest Verf. 61, 15 [1])) zu lesen, altb. *haχi*, *haχa*; letztres gibt die Pehl. Uebers. wieder durch همخاک y. 61, 22 oder همخا vd. 4, 118 (Spiegel 43, 7);

---

1) Das Citat y. 11 scheint unrichtig, da das Wort hier nicht vorkommt; wohl aber findet es sich y. 59, 15. 20. 40, 6. 8. 10.

ungenau geschrieben ist هماخیاک (Spiegel, Commentar II, 678 liest همایاک) in der Uebersetzung von yt. 22, 13. Das Wort ist gewiss dasselbe wie np. همخواه (dasselbe wünschend); andere Beispiele für den Ausfall des v sind: *khēshigān* (Verwandte, 53, 21 np. خویشیان) *a-khēsh* (ohne Verwandte 60, 1 mit v: 94, 20) *khāhar* (Schwester, 79, 15) *khā* (in خارشن aus vd. 2. S. 44, 3 v. u., diess soll offenbar خوارشن von selbst leuchtend, vd. 2, 92 sein); S. 45, 4 steht *khā* (Schlaf), 48, 19 *khāb*, für das genauere خواب 96, ult. 108, 7, welches auch vd. 18, 106. visp. 8, 16 ungenau, y. 43, 5c sonderbar geschrieben ist; S. 66, 16 steht خابیتن.

Sehr oft ist die richtige Lesung gegeben, aber sie stimmt nicht zu den Zeichen, weil diese unrichtig oder ungenau geschrieben sind. Der Verf. hätte die ungenaue Schreibweise aufführen und auf die richtige, bei welcher die Erklärung des Wortes zu geben war, verweisen können. Einige Beispiele seien namhaft gemacht.

Das S. 16, 12. 45, 11 angeführte *gaiē* (Leben) ebenso wie *aēbē* 42, 4 v. u. 47, 6 v. u. ist gar kein Pehleviwort, sondern beide finden sich nur in der Umschreibung des altb. Compositum *aibi-gaya*, S. 53, 1. 60, 11, dessen richtige Orthographie bei Spiegel z. B. y. 1, 54 zu sehn ist. — *aviāste* (ohne Gürtel 27, 18) ist fehlerhaft statt انایفیاستن, vend. 18, 2. Das spätere v (für f) erscheint auch in انویاکینی altb. *anaiwyāstis*, nach der Etymologie für *an-aiwyåṅhana*, vd. 18, 73. — *avanāh* (sündlos) ist 29, 19 mit 2 Haken zu viel geschrieben; übrigens ist diess die moderne Form, die ältere *vanās* steht 30, 7. — *a-ayūdagī* (ohne Befleckung 10, ult.) ist unrichtig gelesen, weil die Zeichen ungenau sind; die Gruppe vor d ist eine unrichtige Variante für die richtige S. 13, 6. 145, 2, und das Wort ist *a-ahūigih* oder *-giā* zu lesen, np. آهو; *aīnīnēd* ist 12, 13 unrichtig, 11, 1. 3 richtig geschrieben; *ākhēz* (besser *āχēč* erheb dich, 13, 22 mit einem Haken zu wenig, 48, 5 fehlt *č*) ist richtig 71, 7 geschrieben, vgl. Bund. 8, 9. — *bī-ārēkarē* (zweimalige Bewässerung 15, ult., für altb. *byāriχti* vd. 14, 59) ist eine durch Einschaltung des r verdorbne Lesart für das richtige *bī-arakyā* 15, 17. Das Wort *arakyā* oder *arkyā* wird im Pahl.-Paz. Gloss. durch جوی erklärt, ist also dasselbe Wort wie np. *arγ* in ارغاب, kurd. *ark*, *arχ* Graben; Meninski führt als pers. ارق, als türk. Form ارغ an. Zuweilen bemerkt der Verf., dass eine Schreibung unrichtig sei, z. B. 21, ult. (vgl. 12, 3) 22, ult. (14, 20) 23, 1 (15, 3). S. 21, 1 liest er *bōd* (altb. *baoδaṅh*), 22, 10 aber *bud;* richtig war *bōt*. Das altb. *zaya* ist im Pehlevi

richtiger زای als جای (45, ult.) geschrieben. S. 55, 12 wird ein Wort *yāzagī* gelesen, welches „Verehrer", richtiger „Verehrung" bedeuten soll; es ist aber für *yāzagī* zu lang, für das als Beispiel angeführte *daeva-yāza* (pehl. *šēdā-yāzagī*) zu kurz; *daevayāza* findet man شیدایاچکیه geschrieben, vd. 19, 145 (bei Spiegel 220, 15 ungenau شیبیاچکیه); auch in dem Wort Zeile 4 v. u. ist die vordere Gruppe überflüssig, die übrigen Zeichen bedeuten یاچکی altb. *yāza*. Die Gruppe *aēb*, *aib* ist S. 60. 61 dreimal unrichtig, zweimal (60, 11. 61, 5) richtig geschrieben; *ahīr*, *ēhēr* (Unreinigkeit, altb. *hiχra*) 68, 4. 69, 4. *ahīr*, *hēr* 79, 6 richtiger *hikhra* 70, 8 unrichtig *ahīrī* 80, 8 (lies *hiχrīā*); die correcte Schreibung findet sich bei Spiegel 52, 14. 53, penult. Auch *āghār* (unreine Feuchtigkeit) 68, 10 ist eine mit den Zeichen unvereinbare Lesung; das Wort scheint mit dem vorigen identisch. *ayūk* (eins) ist 70, 17 unrichtig اهیک geschrieben; die Stelle Bund. 39, 16, welche Verf. citirt, hat in den in Europa vorhandnen Handschriften die richtige Form. *āšūbītan* ist 150, 5 (vgl. 140, 19) unrichtig mit s geschrieben, wozu die ungenaue Orthographie Anlass gab; der Verf. hätte np. آشوبیدن berücksichtigen sollen. *ās* (Liqueur 43, 19) findet man richtig geschrieben vd. 14, 72, *asyā* (Wein 51, 7) richtig vd. 5, 48. Das altb. *gaδa* (Räuber) erscheint bei unserm Verf. 45, 15 in richtiger Gestalt, während die Orthographie bei Spiegel (Avesta I, 224, 6 und y. 69, 95) ungenau sein dürfte, vgl. Spiegel, Commentar I, 466, wo man גאדא statt גדא lese. Vielleicht haben wir es nur mit Transscriptionen des altb. Wortes zu thun; im Bund. bedeutet *gat* Keule, wie *gaδa* im Jascht des Mithra. Unter *hānyān* (andere, fremde) steht auch die Bedeutung „öffnen" (eine Thür oder ein Fenster, 126, 3); dieser sonderbare Irrthum ist durch eine Variante veranlasst; wie man in Spiegel's Ausgabe 185, 8 ersehen kann, ist zu lesen وخدونشن (وخوار) eigentl. zurückmachen. So findet man noch andere unrichtige Schreibarten an folg. Stellen: 58, 9 *asbār* (richtig Pahl. Paz. Gl. 75. Spiegel, Commentar II, 313, 3) 24, 18 *niāz* (richtig Bund. 10, 7) 73, 5 v. u. *āχēzad;* 74, 16 *dārēd;* 59, 4. 61 ult. *jāē* (richtig Pahl. Paz. Gl. 133, 8); 74, 4 v. u. *dēhīd;* 74, ult. *sāzad;* 69, 14 *ayāsrēm* (richtig y. 2, 38); 75, 5 *dāitī;* 78, 1 *hāmāl;* 78, 13 *hāmēdīn* (richtig bei Spiegel I, 43, 6—7); 81, 18 *abun*; 82, 19 *shān;* 83, 1. 86, 1 *hīn;* 83, 9 *adīnī;* 85, 17 *hāīn* (richtig 105, 3. 164. 165); 104, 14 *yūnān* (Ionier, aus dem Pehlevi-schahnameh) 153, 3 *hindugān;* *a-husrōb* (schmählich) kann doch nicht genau ebenso geschrieben werden wie *husrūb* 150, ult. 151, 10, oder *a-khētudād*, *a-hu-āsānī* wie deren Gegentheile ohne a 157, 13. 17. 100, 15. 11.

Die sprachlichen Erklärungen der Pehleviwörter sind richtig. Zuweilen konnte der Verf. freigebiger sein, wie bei dem schon er-

wähnten *gabtā* (Stirn) 34, 18. 14, 15, bei *gabast* (Koloquinthe, 19 ult. besser *kavast* Bund. 65, 1 np. كبست كوست), bei *gabbamaman* (Rücken 23, 2. 7 aram. *gab*), bei *gabnā* (Mann 23, 3 v. u.), bei *daba* (Gold, ungenau geschrieben 52, 7; in der Avesta-Uebersetzung زهبا, aram. דהבא, hebr. זהב) u. s. w. Einige Versehen sind folgende: S. 2 ist das a privat. mit dem Verbalpraefixe zusammengeworfen; das a in اپوس (gravida, altb. *apuϑra*) hält der Destur für die Praeposition ā, welche demnach verkürzt wäre; das a ist im Np. lang; die Verkürzung erklärt sich daraus, dass das Baktrische ehemals mit einer unvollkommnern Schrift geschrieben wurde, worin man a und ā nicht unterschied. Ist diese Erklärung des Destur's richtig, so muss man ein zweites *a-puϑra* in der Bedeutung „kinderlos" (pehl. ابنيس) annehmen, welches z. B. vd. 4, 132 von einem Manne gebraucht wird. Wenn nun vd. 5, 137 *aputhrīm nijaś* „niederkommen" bedeutet, so liegt das Hauptgewicht auf dem Zeitwort, indem die Phrase wörtlich bedeuten würde „sie kam nieder mit ihrer graviditas, als gravida", vgl. Spiegel, Grammatik S. 274. Dass *upa(ś)puϑrya* gleichfalls graviditas bedeutet, ist bei der ähnlichen Bedeutung des Praefixes *upa* und ā (a) nicht auffallend; doch scheint die Pehleviübers. *upa aputhrīm* (in graviditatem) gelesen zu haben, da sie ور اپوسيا übersetzt; hierauf deutet auch die Variante mit ś hin, denn man kann a und ś sehr leicht verwechseln und die beiden a hinter einander begünstigten die Verwechslung. Hienach erledigt sich das längere Gerede im Pahl. Paz. Gl. 67. 68, welches eigentlich schon das np. آبستن und die betreffende Stelle im Bund. überflüssig gemacht haben sollte. Unser Verf. irrt nun, wenn er ā nochmals 3, 11 anführt, und noch die sonderbare Angabe hinzufügt, das ā sei ein Praefix, welches die 3. Person als Object bezeichne, wie in اداشتن (es, ihn halten). Diese Angabe entzieht sich wegen Mangels eines Citats der Beurtheilung.

Dem Verf. ist das Verhältniss von pehl. *ahrūb* zu altb. *aśavan* noch nicht deutlich, und doch liegt ihm ein sehr merkwürdiger sprachlicher Vorgang zu Grunde. S. 24, 8 gibt er die Lesungen *ahēlub* und *ashōē*; die letztere ist nur eine Transscription des altbaktr. *aśava*, etwa wie *aśmōg* neben der echten Pehleviform *ahrmōk* existirt. Das l in *ahēlub* ist unberechtigt, ē könnte höchstens für ĕ stehn; die richtige Aussprache ist *ahrūb*, oder wenn man b als Fulcralbuchstaben auffassen will, *ahrav(b)*. Haug (Pahl. Paz. Gloss. 52) liest mit einer unrichtigen Auflösung der Ligatur *aśar-* für *ahr-*, und dieser Irrthum wiederholt sich bei *fravashar* (statt *fravahr*), was die Parsi *frohar* (فروهر) lesen. Natürlich wird für das echt persische Wort von Haug eine Ety-

mologie gesucht und gefunden, und diese Etymologie soll auch (S. 51—52 des Glossary) für *ahrmōk*, altb. *ašemaoγa* gelten; Destur Hoschangdji sagt das richtige, aber sein Herausgeber füllt eine berichtigende Klammer mit der Entdeckung, dass *ahrmōk* vom *ashar*, das assyr. אשר (richten) enthalte, und dass der Name des Teufels, Ahriman, nicht wie bisher geglaubt wurde, auf *aṅrō mainyus* des Avesta zurückgehe, sondern „der andere (neml. Geist)“ bedeute, von hebr. אַחֵר. Der lautliche Hergang ist folgender: altb. š steht für rt (*aša* ist das altp. *arta*, welches im Avesta ebenfalls mundartlich auftritt, *meša* sterblich, neben *mereta* todt, skr. *mṛta*, *pešu* Furth, neben *peretu*, lat. *portus*); der Uebergang vollzog sich durch Assibilirung des t hinter r, also aus rt wurde rs, rš, š. Das Westiranische nimmt nicht Theil an dieser Verwandlung, stellt vielmehr den Dental vor das r, wodurch er zum Spiranten ϑ und später h wird, wie in *puhr* (Brücke) aus *puϑr*, umgestellt aus *peretu* oder *partu*, np. weiter vereinfacht zu *pul*. Aus einer ältesten im altpers. erhaltnen Form *artavan*, *fravarti* entwickelte sich einerseits altb. *ašavan*, *fravaši*, andrerseits *aϑravan*, *fravaϑri* und weiter pehl. *ahrav*, *fravahr*; das np. hat das alte t nur in den tönenden Laut verwandelt: *ardevān*, *farvardīn*. Neben *ahrav* steht das adject. *ahrāi*, altb. *ašya*, und hievon lautet das subst. abstr. *ahrāi-ya*; das altb. *ašemaoγa* lautet pehl. *ahrmōk* (S. 80, ult.); altb. *ašis vaṅuhi* (Name eines Genius) ist 80, 10 richtig geschrieben *ahrišvang* mit Beibehaltung des Nominativzeichens s, und mit eingeschaltetem i (wie in *ahriman* 80, 15); im Yasna wird *arišvang*, visp. 8, 2 und Bund. 55, 16 *aršviang* geschrieben. — Die Etymologie von دوشخوار (*dušaχ* Hölle) als Compositum von *duš* und *χān*, welches auch *āχ* gelesen werden könne (87, 18), ist unrichtig; man findet sie auch von Haug (Pahl. Paz. Gl. 113) vorgetragen. Bei der sonst hervortretenden Vorliebe für heroische Etymologien ist es auffallend, dass man sich gescheut hat, das Wort vom altb. *dužaṅh* abzuleiten (np. دوزخ), da die Vertretung des ž durch š ganz gewöhnlich ist, z. B. دوشاخت altb. *dužūχta*.

وچين (Entscheidung 31, 1) ist nicht eine verderbte Form von وچيم, sondern dieses letztere ist np. وجم, erstres aber گزين; beide Wörter gehn auf dieselbe Wurzel *či* mit Praefix *vi* zurück.

Der Vf. bringt die Bedeutungen Eines Wortes oft in zwei verschiedne Artikel unter, andrerseits vereinigt er in einem Artikel nur äusserlich gleiche Wörter. So konnte er die beiden Artikel *hōm* (S. 31) zu Einem verbinden, wie deutlich aus dem Inhalt des Hom-jascht hervorgeht; *han* (alter Mann, alte Frau, altb. *hana*) wird dreimal angeführt: 89,10. 92, ult. 93,4 v. u. Zuweilen ist hiermit eine verschiedenartige Lesung verbunden: *ākhēzīdan* und *khīzīdan* S. 72 sind identisch und *āχēčītan* zu lesen; *āyēn* (Art

und Weise, gewöhnlich آیینکی, parsi *āina*, *āīn*) soll auch „Spiegel“ bedeuten, 84,7; das Np. zeigt, dass beide Bedeutungen verschiednen Wörtern zukommen, np. آئین, talisch *ōniyah* (Beresin, Recherches 28), und آینه oder آئینه; im Pahl. Paz. Gl. wird erstres Wort von Haug S. 118 für semitisch erklärt und *adūdūnak*, S. 149,4 v. u. *ayinīnaku* gelesen, im Glossar 49 von Hoschangdji *adūduneh* und *ayodūneh*, von Haug *adenīnūk* gelesen und demgemäss etymologisirt. Nur die moderne Pehleviform *āīnak* ist S. 88 richtig angeführt. — *akhu* soll bedeuten: Welt, Wohnung, Bewusstsein, Herz, Furcht, Kummer (87,20); in der ersten Bedeutung vertritt es altb. *ahu* und ist entweder خان zu lesen, oder als blosse Umschrift von *ahu* zu betrachten; in der 2. Bedeutung muss es خان (abgekürzt aus خانکی) gelesen werden; in der 3. ist es das Parsiwort *aχō*, ein bestimmtes Seelenvermögen, worüber man den Sadder Bund. bei Spiegel, Tradition. Literatur II, 172 vergleichen kann; diess Wort führt der Vf. auf S. 88 noch zweimal an, ohne die Identität zu bemerken; in den letzten Bedeutungen ist es das np. آهو, welches mit dem Wort für „Gazelle“ identisch ist, weil dieses Thier als Sinnbild der Furcht gilt. Die Bedeutung „Gazelle“ findet man 91,11. 124,4. 162,1 zugleich mit der von „Fehltritt“ (in dieser Bedeutung *ākhō* gelesen 90,19 oder *āhō* 91,41) aufgeführt; beides sind wieder verschiedne Wörter. Auch unter *khān* 91, ult. werden die Bedeutungen Karavanserai, Markt, König, Statthalter zusammengeworfen. In der Bedeutung „König“ findet sich dasselbe Wort, nur *ahu* gelesen, S. 90,1. Ein weiteres *khān* wird *khāv* (Quelle, Pfütze) gelesen, obwohl die Etymologie von altb. *kan* gegeben wird, und diesem Wort auch die Bedeutung „Schlaf“ gegeben. *a-hūš* soll zugleich „unsterblich“ und „sinnlos“ bedeuten, 116; in Wahrheit gibt es zwei Wörter gleichen Aussehens, deren eines auf altb. *aoša* (Tod), deren andres auf *uši* (Verstand) zurückgeht. Unter *hūsar* hat Vf. die Bedeutungen: Farsang, Meile, Stunde, Beispiel, Maass, Grenze, Schloss, Festung, Stein, Platz, Gehen, Lauf, bis, jetzt, und wenn man den vorhergehenden Artikel *hūsar* hinzunimmt, auch „Maass, Bettler“ vereinigt; diese Bedeutungen vertheilen sich auf altb. *hāϑra*, ar. حصار, ar. خاسر, ar. حاضر u. a. S. 79 gibt er *akhdar* die Bedeutungen „Neffe“ und „dunkel“ und vergleicht ar. اخدر, was nur auf die letztre passt. In erstrer Bedeutung erscheint das Wort (was der Vf. vergessen hat anzuführen) vd. 12,18 (bei Spiegel 152,17), wo es heisst: *čvaδ aešām upamānayen brāta hača χvañharem χvañha hača brātarem*, was die Pehleviübers. wiedergibt: چند ورمنشان میم کتروند بررو من زک خایم خایم من زک برات „wie lange soll man ihretwegen (zu Hause) bleiben,

der Bruder wegen der Schwester, die Schwester wegen des Bruders". Das merkwürdige ist, dass die baktr. Wörter verschieden übersetzt werden, nämlich *brātar* einmal durch برور (was an afgh. ورور erinnert), das andremal durch براث, *χvaṅhar* im vorhergehenden § durch das semit. اختمن, in unserm § zweimal durch خایم; unser Vf. liest nun auch in unserm § dasselbe Wort einmal *akhdar*, das andremal *khāhar* oder *khangra*; er erklärt: „der Oheim für den Neffen, die Schwester für den Bruder"; hienach wäre برور das altb. *brātūirya*, allein *akhdar* ist gar kein Wort; das Pahl. Paz. Gl. hat *khāh*: *brāt*, *bruvar*: *brātar*. خایم ist schlechte Schreibart für np. خواهر.

Man wird aus dem vorstehenden entnehmen, dass der hier dargebotne Sprachschatz des Pehlevi mancher Verbesserungen fähig ist; es wäre zu wünschen, dass Destur Minocheherji bei der Fortsetzung seiner grossen und verdienstvollen Arbeit die Kritik in reicherem Maasse walten liesse; aber dennoch soll unser Dank nicht zurückgehalten werden für das reiche, zum grossen Theil uns in Europa noch unzugängliche Material, welches er zur Bereicherung unsrer Kenntniss des Pehlevi veröffentlicht hat und noch zu veröffentlichen gedenkt.

Marburg, im August. Ferdinand Justi.

The Palæographical Society. Facsimiles of ancient Manuscripts etc. Oriental Series Part II edited by William Wright. Photographed and printed in facsimile by the Autotype Company. London, pr. by Gilbert und Rivington 1877. folio [Pl. 16—30. 15 Blätter Facs. und 14 Blätter erkl. Text. Preis 15 Mark].

Es ist in dieser Zeitschrift (XXX, 197 ff.) bereits auf den Zweck der Gesellschaft hingewiesen und die im ersten Hefte gebotene Leistung hervorgehoben worden. Die daselbst ausgesprochene Aufforderung zu Unterstützung dieses trefflichen Unternehmens durch zahlreiche Subscription hat leider nicht denjenigen Anklang gefunden, den man hätte erwarten dürfen und wünschen mögen. Orientalische Paläographie wird in Deutschland immer noch viel zu wenig betrieben, gelehrt wird sie fast nirgends. Von orientalischer Kalligraphie als einem mit andern Zweigen der zeichnenden und bildenden Künste vollkommen gleichberechtigten Gliede ist kaum eine Ahnung vorhanden, von Ausübung niemals die Rede. Der ästhetische Genuss vollends bei Betrachtung schöner orientalischer Schriftzüge ist theils unbekannt und unbegreiflich, theils — aus dunkler Furcht vor Beschämung — erheuchelt, wie aus den daran geknüpften Kennerbemerkungen gleich zu ersehen ist. In neun Fällen unter zehn

tritt an die Stelle des ästhetischen Genusses sterile Bewunderung des hohen Alters dieser Schriftzüge — eine Verwechselung, wie sie für einen stillen Verehrer dieser Kunst kaum schmerzlich-komischer sein kann. Wem ein Manuscript aus dem XII. oder XVI. Jahrhundert n. Chr. nicht alt genug ist, der soll sich halt vor den alten Mesa hinsetzen und bewundern, wo nichts zu bewundern ist. Ich will nun im Gegensatz hiezu nicht behaupten, dass eine Schrift je moderner um so schöner sei, aber den ästhetischen Fortschritt und die künstlerische Weiterentwickelung will ich betonen, die, Gottlob, bis auf den heutigen Tag, in handschriftlicher Kalligraphie im Orient stattgefunden hat und noch stattfindet.

Der historische Gewinn, den Gebrauch dieser oder jener Schriftform für eine bestimmte Zeitperiode fixiren zu können, ist nicht der einzige, welcher sich aus dem Studium der Paläographie ergeben kann und soll; vielleicht ebenso interessant ist, in den Wandlungen und Umbildungen der Schrift, in ihrer ornamentalen Verwendung, den Einfluss zu verfolgen, welchen die specielle Begabung und das Schönheitsgefühl und die übrige Kunstpflege eines Volksstammes dabei ausgeübt haben. Jedenfalls sollte man hoffen dürfen, dass durch Betrachtung der characteristischen Ausprägung einer schönen Schrift auch der Geschmack und Sinn unsrer Orientalisten für orientalische Schriftzüge — in schâa 'llâh! — sich verbessern liesse. Was muss man sich aber bei der heutigen Autographirwuth oft für Handschriften gefallen lassen; ich gestehe, ich habe mich des öfteren gewundert, mit welcher Naivität — um keinen anderen Ausdruck zu gebrauchen — heutzutage autographirte Bücher auf den Markt geworfen werden, von denen die Verfertiger verlangen oder wenigstens hoffen, dass man sie lese! Den Hauptgrund des Uebels erachte ich an einem zufälligen Sitze gelegen: in den Typen unserer Buchdrucker. Wohl gibt es in Deutschland einzelne schöne z. B. arabische Typen; ich meine hier die der k. k. Wiener Hof- und Staatsdruckerei, oder das grössere arabische Alphabet, welches Drugulin in Leipzig besitzt; aber eine mustergiltige Schrift in gewöhnlicher Grösse (für Lehrbücher, Grammatiken und ausgedehnte Texte), welche dem jungen Orientalisten als richtige und schöne Vorlage dienen könnte und demselben gleich von Anfang an einen Abscheu gegen alle hereingebrachte und seit Jahrhunderten mitgeschleppte Hässlichkeit einflössen würde, existirt bis dato meines Wissens in Deutschland nicht. Es fehlt uns eben ein Stephanus, ein Aldus, ein Didot für orientalischen Bücherdruck! Und die haben nach schönen Handschriften (darum aber noch nicht blind nach den ältesten) ihre Schönheitsprincipien gebildet und practisch ins Leben eingeführt.

Doch gehen wir zur Betrachtung des Inhalts von dem vorliegenden Hefte (Pl. 16—30).

Pl. 16—18 geben S a n s k r i t - Facsimiles beschrieben von Eggeling in Edinburgh und Cowell in Cambridge. Pl. 16 ist ein

Specimen von dem buddhistisch-religiösen Werke Ashṭasâhasrikâ-prajñâpâramitâ oder dem „Prajñâpâramitâ in 8000 ślokas" (Cambridge, University Library Add. Ms. 866), einer Handschrift in alt-bengalischer Schrift auf Palmblättern von A. D. 1008, also weit älter als das im Heft 1 facsimilirte Gaṇaratnamahodadhi (A. D. 1229). Dr. D. Wright, von dem dieses Ms. stammt, hatte es während seines Aufenthaltes als Residence Surgeon in Kâṭhmâṇḍû (s. seine History of Nepal, Cambridge 1877 p. 316—324) erworben zusammen mit noch weit älteren Handschriften, die nach Angabe von Sachverständigen bis 883 D. zurückgehen sollen, und die vor ihrer zu photolithographirenden Wiedergabe einer sorgfältigen Prüfung unterzogen werden sollen.

Pl. 17 ist das Schlussblatt aus Śishyalekha („Letter to pupils"), einem von Âchârya Chandra-gomipâda verfassten Gedichte über das heilige Gesetz der Buddhisten (Cambridge, Univ. Library Add. Ms. No. 1161), Ms. in alt-bengalischer Schrift auf Palmblättern von A. D. 1084.

Pl. 18. Śrî-Kâlikâchârya-Kathânakam, oder „Geschichte des heiligen Kâlikâchârya", verfasst von Bhâvadevasûri, mit Randcommentar (R. A. Soc. Sanskrit 34), Jaina-Ms. auf Papier von A. D. 1404. Die Schrift ist kräftiges Devanâgari aus dem westlichen Indien, die Glossen kleiner geschrieben, das Ganze reich verziert und mit Miniaturen geschmückt.

Pl. 19—22 a r a b i s c h, beschrieben von W. Wright. Pl. 19 Fragment aus einem anonymen genealogischen Werk (Berlin, k. Bibliothek, Orient. Ms. in folio No. 379 Blatt 23. und 24.), Ms. auf Pergament aus der letzten Hälfte des 2. Jahrhunderts der Hiǵrah aus Carsten Niebuhrs Besitz stammend. Die kufische Schrift (hier für ein profanes Werk angewandt) zeigt diacritische Puncte in Gestalt von schrägen Linien. E. Rödiger hat darüber berichtet in den Abh. der k. Akad. d. W. z. Berlin 1875: Ueber zwei Pergamentblätter mit alt-arabischer Schrift.

Pl. 20 aus einem Heiligenleben (Roma, Bibl. Vatic. Cod. arab. 71), Ms. auf Pergament, kufisch mit Hinneigung zu Naskhî, geschrieben im Kloster St. Saba bei Jerusalem A. H. 272 = A. D. 885 (s. A. Mai, Scriptorum veterum nova collectio T. IV. p. 148 No. LXXI). Diese und die folgende Platte sind beschrieben unter Mitwirkung von I. Guidi in Rom.

Pl. 21 Evangelium Lucae in einer unveröffentlichten Uebersetzung in gereimter Prosa (Roma, Bibl. Vatic. Cod. ar. 18). Papier-Handschrift in Naskhî-Character ohne Punkte, geschrieben A. H. 383 = 993 A. D. (vgl. Mai, Scr. vet. nova coll. IV p. 61).

Pl. 22. Eine reiche Serie arabischer Münzen aus der Sammlung des British Museum ausgewählt und beschrieben von Stanley Lane Poole, um die Entwicklung der kufischen Schrift zwischen A. H. 19 (= A. D. 640) und A. H. 643 (= A. D. $124^5/_6$) zu zeigen.

Pl. 23 p e r s i s c h; aus einem Exemplar des Gulistân von

Saʿdî (R. A. S., Persian 233 A.), Papierhandschrift in entzückendem Nastaʿlîḳ mit reicher Verzierung und Bildern, geschrieben auf goldgesprenkeltem Papier zu Fatḥpûr A. H. 990 = A. D. 1582 von dem berühmten Schreiber Muḥammed Ḥusain von Kashmîr mit dem Beinamen Zarîn-Ḳalam („Goldfeder"), dem ersten Kalligraphen am Hofe des Kaisers Akbar.

Pl. 24 äthiopisch, der Anfang der „Thaten des Fâsîladas (Basilides) und des 'Abbâ Nôb" (Brit. Mus. Oriental 706), Ms. auf Pergament geschrieben unter der Regierung des Ĕskendĕr (Alexander) mit dem Beinamen Constantinus [II.] A. M. 6971—6986 = A. D. 1478— 1494 (siehe W. Wright, Cat. of the Aethiopic Mss. in the Brit. Mus. No. CCLXXXII).

Pl. 25. 26. Vorder- und Rückseite eines ägyptisch-aramäischen Papyrus (Brit. Mus. Pap. CVI) aus der späteren ptolemäischen oder frührömischen Zeit. Die zwei kostbaren Papyrusfragmente, von denen hier eines, sehr gut photolithographirt, vorliegt, ehemals in der Sammlung des Herzogs von Blacas befindlich, sind jetzt im British Museum zwischen zwei dünnen Glasplatten aufbewahrt. Seit der ersten Veröffentlichung durch M. Lanci im Jahr 1827, und späterhin durch Gesenius haben diese seltenen Reste ägyptisch-aramäischer Literatur nicht unerheblich gelitten. Wright und Nöldeke haben davon eine sehr gute Beschreibung gegeben.

Pl. 27 syrisch: Basilius von Cäsarea über den heiligen Geist (Brit. Mus. Add. Ms. 14,542), Ms. auf Pergament, geschrieben A. Gr. 820 = A. D. 509 im Kloster Paʿnur in der römischen Provinz Arabia d. h. Umgegend von Damaskus. Die Schrift ist feines regelmässiges Esṭrangelâ (s. W. Wright, Cat. of Syr. Mss. in the Brit. Mus. p. 416 No. DXLVII).

Pl. 28 samaritanisch: Pentateuch, hebräischer Text, daneben arabische Uebersetzung (nicht die Abû Saʿîds), beides in samaritanischer Schrift (Cambridge, Univ. Libr. Add. Ms. 714) aus dem Jahr 1219. Zur Beschreibung hat R. L. Bensly in Cambridge beigetragen.

Pl. 29 hebräisch: Grabschrift der Maschtâ, Tochter Davids, gestorben zu Aden 12. Ab A. Contr. [10]29 = A. D. 718. Das Original, ein dunkelfarbiger Stein befindet sich in den kellerartigen Gewölben des British Museums in einer Wand eingemauert. Für die Photographie wurde daher das Medium eines Papierabklatsches nothwendig, dieser letztere hätte aber vielleicht noch sorgfältiger gemacht werden können (mit Vermeidung runzlicher und eingebrochener Stellen im Papier). Wie problematisch aber überhaupt die Anwendung der Photographie auf vertiefte oder erhabene Inschriften sich gestaltet, ist auch hier wieder auffallend zu sehen. Die Beleuchtung hätte auf dem Abklatsch nicht parallel mit den wagrecht verlaufenden Strichen einfallen, sondern etwa in einem Winkel von zehn Graden zu den letzteren gerichtet werden sollen, wodurch die Mehrzahl sämmtlicher Striche Schatten und dadurch

Gestalt bekommen hätte. Bei Beschreibung hat Schiller-Szinessy in Cambridge mitgewirkt.

Pl. 30: Sepher ham-mišqâl von Mošeh ben Šem-ṭôb aus Leon (Verfasser des Sohar), Papierhandschrift zu Cambridge (Univ. Library Dd. 11. 22.), geschrieben A. M. 5124 = A. D. 1363/4 zu Mostaghânem in Algerien; die Schrift ist afrikanisches Sephardi, rabbinischer Typus.

Zum Schlusse kann ich nur nochmals den Wunsch wiederholen, dass die Zahl der 160 Subscribenten sich auf mindestens 200 erhebt, sonst können im nächsten Jahre statt der 15 Platten nur 12 für den bisherigen Preis geliefert werden. Anmeldungen zur Mitgliedschaft sind zu richten an den Honorary Secretary of the Palæographical Society, E. M. Thompson, Assistant Keeper of the Mss., British Museum, London, unter gleichzeitiger Angabe eines Agenten in London (Williams und Norgate, oder Trübner & Co., oder Asher & Co.), der die Zusendung der Hefte und die Zahlung des Jahresbeitrags (15 Mark) vermitteln soll. An das Comittee aber erlaube ich mir die Bitte zu richten, für nächstes Heft ein Specimen aus Zend und Pehlewî, fernerhin etwas mandäisches, tibetanisches, oder uigurisches aufnehmen zu wollen.

Strassburg.

J. Euting.

Eine neue Auflage von Broch's Mufaṣṣal.

Die völlige Erschöpfung der Auflage des Broch'schen Mufaṣṣal vom J. 1859 bei fortwährender buchhändlerischer Nachfrage hat Herrn Prof. Broch bewogen, sich der Besorgung einer neuen Auflage zu unterziehen, die, unterstützt von der Norwegischen Gesellschaft der Wissenschaften durch einen bedeutenden Beitrag zu den Herstellungskosten, mit denselben Lettern und Zeile für Zeile wie die erste gedruckt, aber sorgfältig revidirt, im Verlage von P. T. Malling in Christiania erscheinen wird. Zu bequemerem Nachschlagen erhält sie Columnentitel wie die Jahn'sche Ausgabe des Mufaṣṣal-Commentars von Ibn Ja'îš, und zu leichterer Vergleichung mit diesem Werke auf dem innern Seitenrande dieselben Abschnittsnummern wie bei Jahn. Zum gesammten Inhalte der ersten Auflage sollen in der neuen noch etwa drei Bogen Varianten und Quellennachweise hinzukommen. Die zwei ersten Bogen des Textes, wahre Muster von Genauigkeit und Correctheit, liegen mir bereits vor.

Leipzig d. 11. Oct. 1877. Fleischer.

Berichtigungen.

S. 489 Z. 5 v. u. ist „cerevisia?" zu streichen.

S. 550 Z. 10 und 11: l. uvae statt noae.

S. 569 Z. 17: l. determinirt: statt determinirt;

S. 576 Z. 11: l. *ward* statt *wird*.

S. 576 Z. 21: l. ضَحَّك statt ضُحَّك, und in derselben und den nächstfolgenden Zeilen Ḍaḥḥâk statt Ḍoḥḥâk.

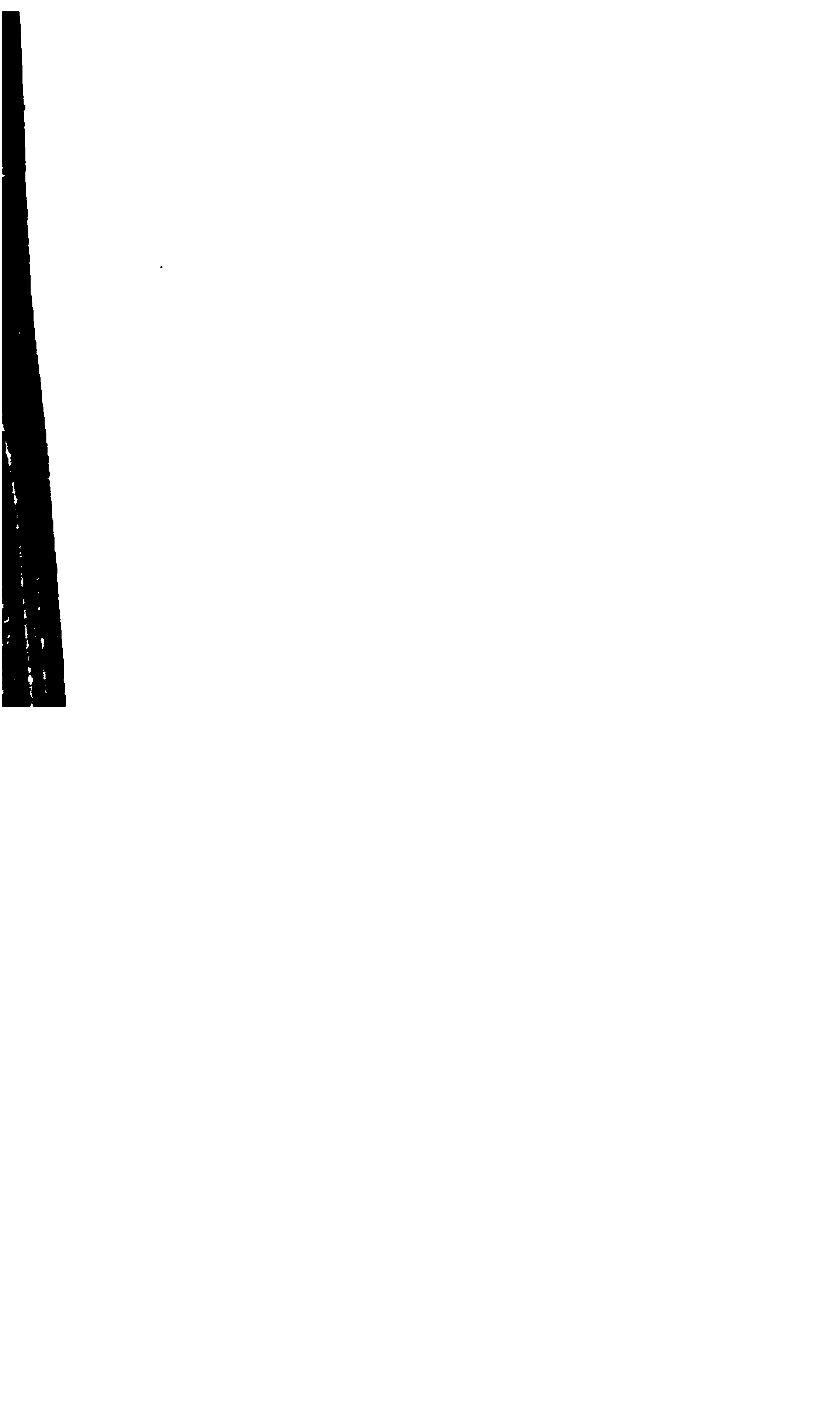
S. 706 Z. 19 füge ein: 116, 7 ist nach Bekri 806, 14—5 zu bessern.

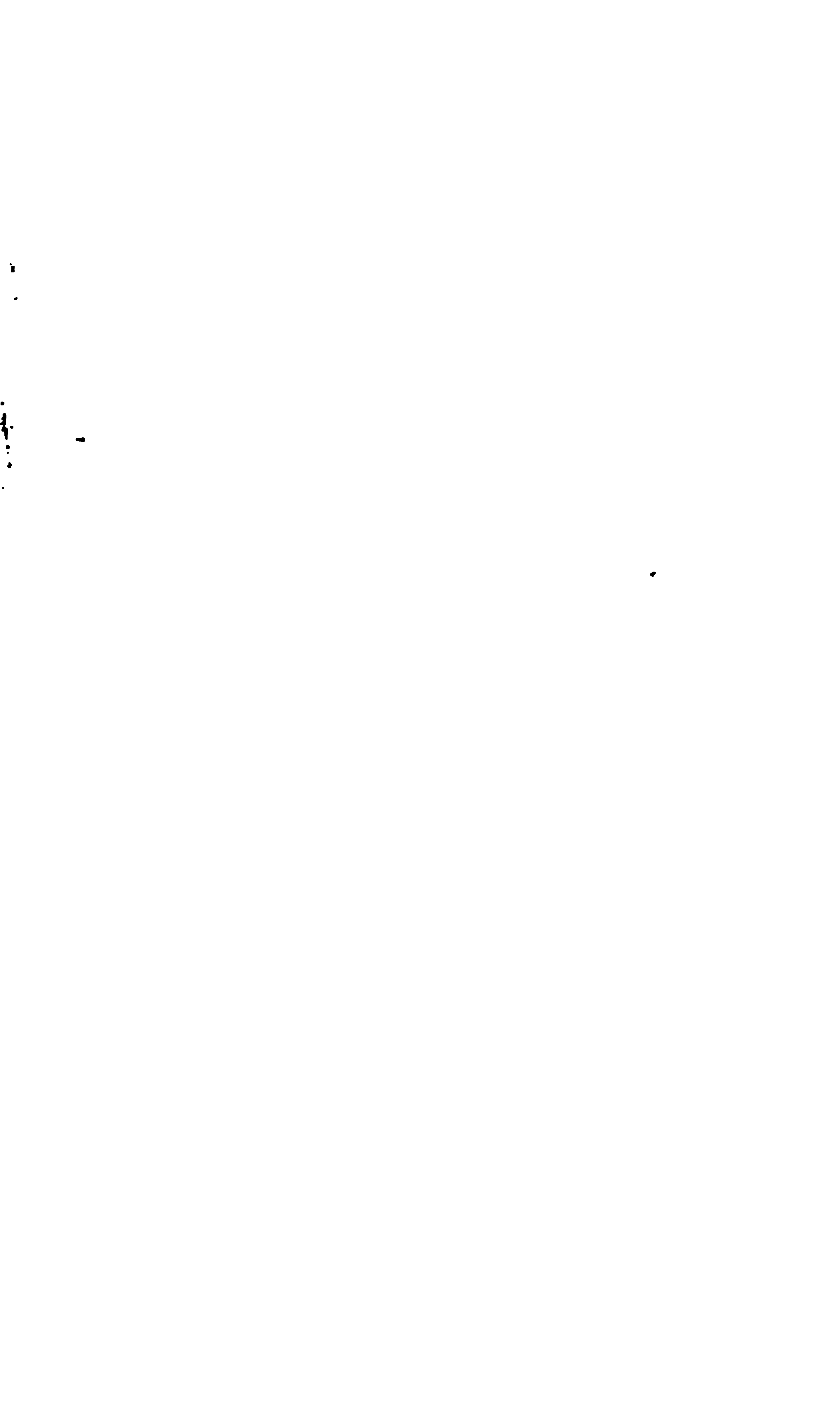
S. 706 Z. 21, 22, 25; lies 117 für 116.

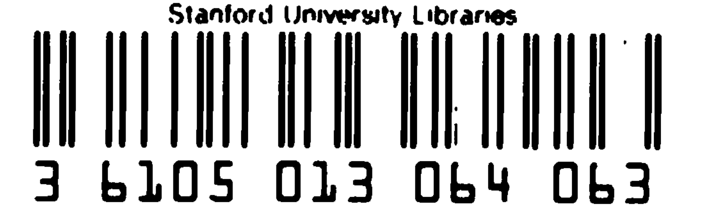
Namenregister.

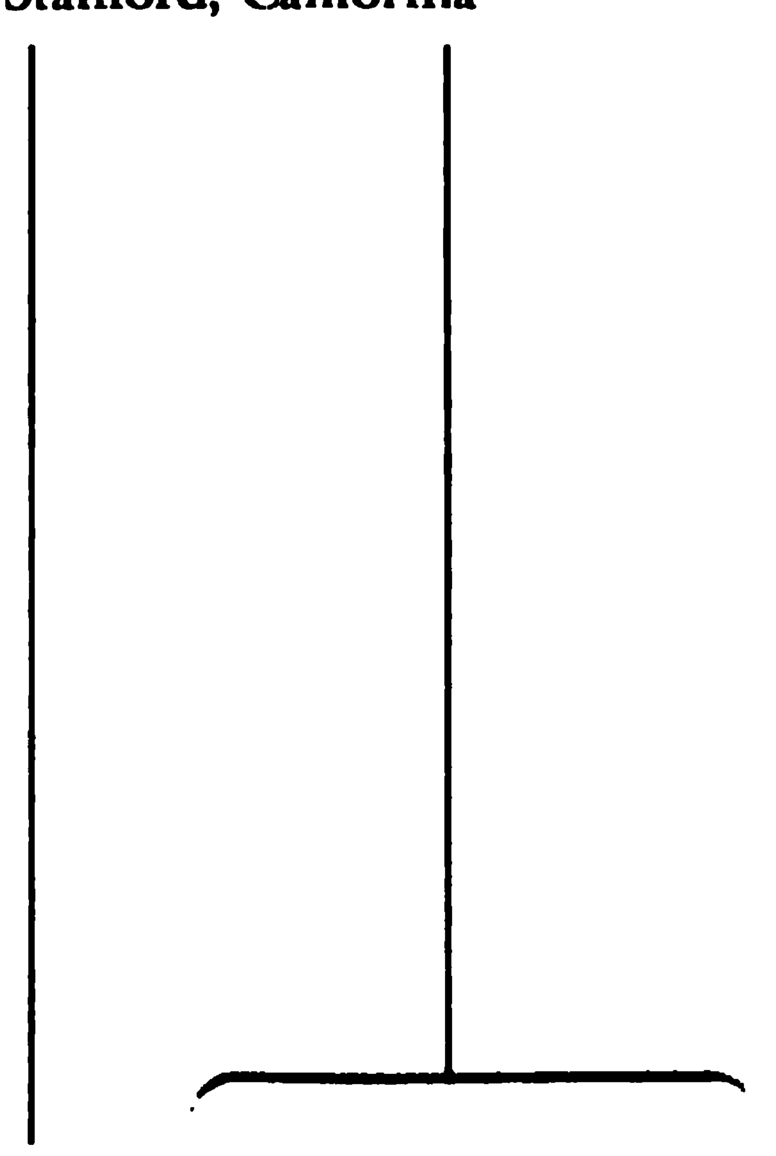
Sachregister.

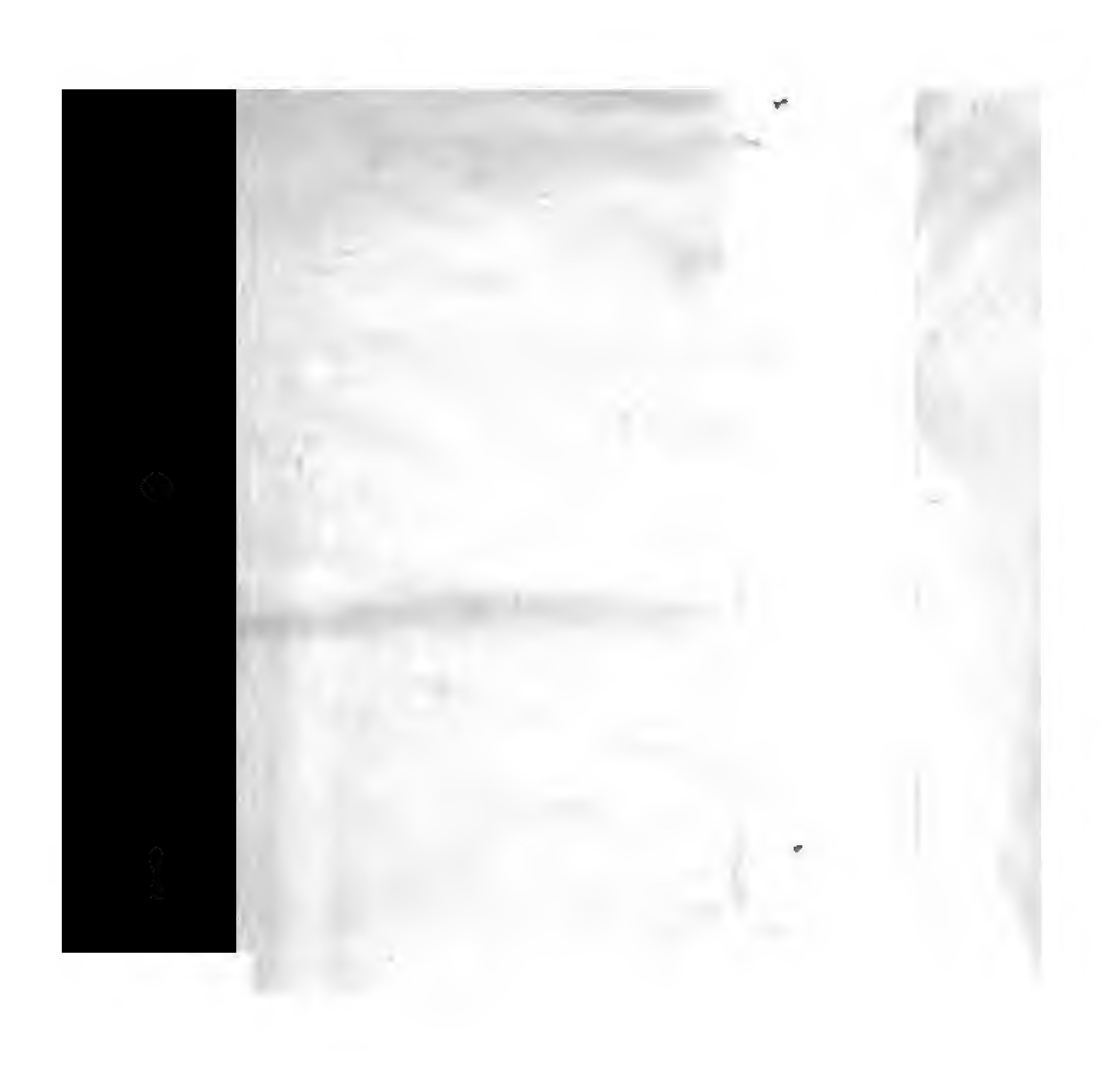
Druck von G. Kreysing in Leipzig.

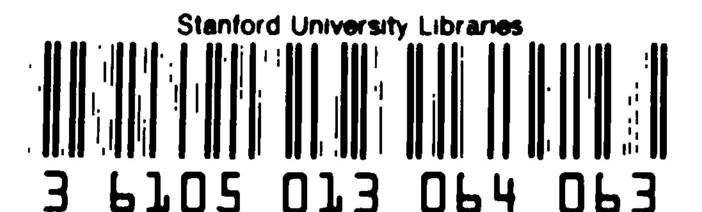





Stanford University Libraries
3 6105 013 064 063






Stanford University Libraries
3 6105 013 064 063

